

Erich Fromm (red.)

DEMOKRATISK SOSIALISME

Et internasjonalt symposium

Perspektivbøkene

Bidrag av

**Erich Fromm, Wolfgang
Abendroth, Mihailo Markovic,
Lucien Goldmann, T.B. Bottomore,
Herbert Marcuse m.fl.**

**Artikler om sosialismen i Norge i dag
av Trygve Bull, Eyvind Dalseth,
Guttorm Hansen og Reiulf Steen**

**Norsk redaksjon ved
Nils Butenschøn
og Bernt Hagtvet**

DREYER



Erich Fromm (Ed.)

Demokratisk Socialisme, Oslo (Dreyers Forlag) 1975 [1965].

Erich Fromm (red.)

Demokratisk sosialisme

*Et internasjonalt symposium om den
humanistiske sosialismens ideologiske profil
og politiske arbeidsoppgaver*

Norsk redaksjon ved Nils Butenschøn og Bernt Hagtvet

Artikler om sosialismen i Norge i dag av
Trygve Bull, Eyvind Dalseth, Guttorm Hansen og Reiulf Steen

Perspektivbøkene nr. 51

DREYERS FORLAG - OSLO 1975

I kommisjon for Danmark: Christian Ejlers' Forlag



Publication of fromm-online.org. Property of the Literary Estate of Erich Fromm. For personal use only. Any kind of re-publication and commercial use requires written permission from the copyright holder.

Veröffentlicht auf fromm-online.org. Eigentum des Literary Estate of Erich Fromm. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Jede Wiederveröffentlichung und kommerzielle Nutzung bedarf der schriftlichen Erlaubnis der Rechteinhaber.

Erich Fromm (Ed.)

Demokratisk Socialisme, Oslo (Dreyers Forlag) 1975 [1965].

De oversatte artikler er hentet fra **SOCIALIST HUMANISM**. An International Symposium. Edited by Erich Fromm. Copyright © 1965 by Doubleday & Company, Inc.

Ernst Blochs artikkel ble opprinnelig trykt under titelen «L'homme und Citoyen bei Marx» i *Naturrecht und menschliche Würde*, og er her oversatt fra denne originalversjon. Copyright © 1961 by Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. All rights reserved.

Lucien Goldmanns «Socialisme og humanisme» er oversatt fra den franske originalversjon, trykt i *Diogenes, Revue internationale des sciences humaines*, nr. 46, 1964.

Norsk utgave © 1974 Dreyers Forlag, Perspektivprosjektet, Oslo. Perspektivprosjektet er et interessentskap hvis bøker utgis for egen regning på Dreyers Forlag, Oslo. Prosjektet redigeres av forlagsredaktør A. F. Andresen, arkitekt Peter H. Butenschön, forskningsstipendiat Bernt Hagtvet og universitetslektor Leif Longum.

Oversettelsene er ved *Hilde Andresen* (Fromm, Bloch, Fetscher, Abendroth), *Ivar Brevik* (Goldmann) og *Adne Goplen* (Markovic, Marcuse, Kamenka, Prucha, Kosík, Rubel, Petrovic, Vranicki, Titmuss, Bottomore, Medow).

Omslag: Morten Paulsen

ISBN 82-09-01236-3

Sats og trykk: Hasse-Trykk A.s, Askim



Publication of fromm-online.org. Property of the Literary Estate of Erich Fromm. For personal use only. Any kind of re-publication and commercial use requires written permission from the copyright holder.

Veröffentlicht auf fromm-online.org. Eigentum des Literary Estate of Erich Fromm. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Jede Wiederveröffentlichung und kommerzielle Nutzung bedarf der schriftlichen Erlaubnis der Rechteinhaber.

INNHOLD

Redaktørenes forord til den norske utgaven 5

Innledning av *Erich Fromm* 7

I. SOSIALISME OG HUMANISME

Lucien Goldmann Sosialisme og humanisme 11*Mihailo Markovic* Humanisme og dialektikk 27*Herbert Marcuse* Sosialistisk humanisme 39*Eugene Kamenka* Marx' humanisme og krisen i sosialistisk etikk 48

II. MENNESKETS PLASS

Milan Prucha Marxismen og menneskets eksistensielle problemer 58*Karel Kosik* Mennesket og filosofien 67*Maximilien Rubel* Tanker om Utopia og Revolusjonen 75*Ernst Bloch* «L'homme» og «citoyen» hos Marx 82

III. FRIHET OG FREMMEGJØRING

Iring Fetscher Det liberale, det demokratiske og det marxistiske frihetsbegrep 89*Gajo Petrovic* Mennesket og friheten 101*Predrag Vranicki* Sosialismen og menneskets fremmedgjøring 107

IV. SOSIAL PLANLEGGING

Richard M. Titmuss Sosial velferd og kunsten å gi 119*Wolfgang Abendroth* Planlegging og det klasseløse samfunn 132*T. B. Bottomore* Industri, arbeid og sosialisme 147*Paul Medow* Opplysningstidens humanistiske idealer og matematisk økonomi 155

V. DEMOKRATISK SOSIALISME I NORGE

Eyvind Dalseth Sosialdemokratiet og Arbeiderpartiet 164*Trygve Bull* Arbeiderpartiet og Norge 172*Reiulf Steen* Sosialisme og demokrati 183*Guttorm Hansen* Arbeiderpartiet og Sosialdemokratiet 192

NOTER 199

OM FORFATTERNE 209



REDAKTØRENE'S FORORD

Essayene i denne samlingen er alle, med unntak av de norske bidragene, hentet fra Erich Fromms antologi *Socialist Humanism: An International Symposium* (New York: Doubleday 1965). Hensikten med utgivelsen på norsk er dels å gjøre den internasjonale debatt om den demokratiske sosialismens teoretiske grunnlag tilgjengelig for et bredere norsk publikum, dels å bidra til at en diskusjon om sosialismens grunnlag og innhold føres videre i vårt land. Ved å innby fire fremtredende representanter for norske sosialistiske tradisjoner, har det vært vårt håp å gi støtet til en prinsipielt orientert debatt om sosialistisk politisk arbeid og fremtidsmål i Norge i dag.

Erich Fromms samling bar preg av å være skapt i optimismen omkring det intellektuelle tøvær i Øst-Europa. Hans redigering av boken var uttrykk for ønsket om å føre anti-stalinistiske øst-europeere sammen med vestlige sosialister og understreke den humanistiske arv som felles for dem begge. Utviklingen etter 1965, særlig den sovjetiske invasjonen i Tsjekkoslovakia i 1968, studentopptøyene samme år og den kinesiske kulturrevolusjonens seier, endret imidlertid en rekke av forutsetningene for den debatten som den gang ble ført. Et flertall av essayene i den opprinnelige utgaven ble uaktuelle. I stedet for å samle oss om temaet humanisme som et fellestrekk ved all demokratisk sosialisme, en humanisme som hos Fromm får en klar sekulær betydning, har vi valgt ut de bidrag som vi tror er av særlig verdi for den sosialistiske grunnlagsdebatt som pågår i Norge i dag. Emnene i utvalget varierer, men problemer som sosialisme og frihet, arbeidets organisering, velferdsstatens begrensninger, strukturelle vs. systemforsterkende reformer og sosialistisk planøkonomi går alle til kjernen i aktuell sosialistisk strategidebatt og vil alltid være aktuelle for sosialistiske bevegelser. Etter vårt syn bør interessen for dem alltid holdes vedlike. Gjøres ikke det, ligger teoriløsheten — og handlingslammelsen — nær. Uten klare mål og begrunnelser for hvorfor målene er satt opp og hvordan de skal nås, og stadig debatt om slike



grunnlagsspørsmål, ender sosialistiske bevegelser lett i motstandernes begrepsapparat og virkelighetsforståelse.

Hensikten med denne artikkelsamling ville være nådd om den stimulerte til ytterligere debatt om disse emner. For dem som vil følge opp temaene som berøres her, kan vi henvise til et nylig utkommet symposium redigert av Ken Coates, *Essays on Socialist Humanism* (Nottingham, Engl.: Spokesman Books 1973) med bidrag bl.a. av Lelio Basso, Michael B. Brown, Noam Chomsky, Vladimir Dedijer, Mihailo Markovic og Jean-Paul Sartre.

Nils Butenschen

Bernt Hagtvot



Erich Fromm

INNLEDNING (et utdrag)

Et av de mest bemerkelsesverdige fenomener i de siste ti år har vært den nye aktualitet humanismen har fått i forskjellige ideologiske systemer. Humanismen — i enkle ord er det troen på menneskeslekten enhet og menneskets mulighet til å fullkommengjøre seg ved egne anstrengelser — har en lang og variert historie som strekker seg tilbake til de hebraiske profeter og greske filosofer. Terents ord «jeg tror at intet menneskelig er meg fremmed», var et uttrykk for den humanistiske ånd, og den gjenklang århundrer senere hos Goethe: «Mennesket bærer i seg ikke bare sin egen individualitet, men menneskeheten som helhet med alle dens muligheter, selv om det på grunn av sin individuelle eksistens ytre begrensninger bare kan realisere disse mulighetene i begrenset grad.»

Gjennom tidene har noen humanister trodd på menneskets medfødte godhet eller Guds eksistens, mens andre ikke har det. Noen humanistiske tenkere — blant dem Leibniz, Goethe, Kierkegaard og Marx — fremhevet særlig nødvendigheten av å utvikle individualiteten i høyest mulig grad for å kunne oppnå den største harmoni og universalitet. Men alle humanister har hatt en tro på at mennesket har muligheten til å fullkommengjøre seg, og enten de trodde på nødvendigheten av Guds nåde eller ikke, mente de at dette var avhengig av menneskets egne anstrengelser (dette er grunnen til at Luther ikke var humanist). Ikke-religiøse humanister som Gianbattista Vico og Karl Marx bragte dette videre ved å si at mennesket lager sin egen historie og er sin egen skaper.

Fordi humanister tror på menneskehetens enhet og har tillit til menneskets fremtid, har de aldri vært fanatikere. Etter reformasjonen innså de både den katolske og den protestantiske posisjons begrensninger fordi de ikke dømte ut fra en spesiell organisasjons eller maktgruppes snevre synsvinkel, men ut fra hva som ville være til fordel for menneskeheten. Humanismen har alltid oppstått som en reaksjon på en trusel mot menneskeslekten: i renessansen på truselen fra den religiøse fanatisme; i opplysningstiden på truselen fra den ekstreme



nasjonalisme og maskinenes og økonomiske interessers trellbinding av mennesket. Humanismens aktualitet i dag er en ny reaksjon på denne siste trusel i forsterket form — frykten for at mennesket skal bli slave av tingene, fange av de forhold det selv har skapt — og den helt nye trusel mot menneskeslektens fysiske eksistens som atomvåpnene representerer.

Denne reaksjonen kan føles i alle leire — det være seg den katolske, protestantiske, marxistiske eller liberale. Dette betyr derimot ikke at dagens humanister er villige til å gi avkall på sine særegne filosofiske eller religiøse overbevisninger av hensyn til «bedre forståelse», men snarere at de nettopp som humanister tror at de kan oppnå den beste forståelse av forskjellige synspunkter gjennom den mest presise fremstilling av hvert enkelt, samtidig som de hele tiden er oppmerksomme på at det er den menneskelige virkelighet bak begrepene som teller mest.

Denne boken er et forsøk på å presentere idéen innenfor en gren av dagens humanisme. Sosialistisk humanisme skiller seg i et viktig henseende fra andre grener. Renessansens og opplysningstidens humanisme trodde at det lot seg gjøre å omdanne mennesket til et fullt ut menneskelig vesen bare, eller iallfall i stor grad, ved hjelp av undervisning og opplysning alene. Selv om renessansens utopister var inne på nødvendigheten av samfunnsmessige forandringer, så var det Karl Marx' sosialistiske humanisme som først hevdet at det er umulig å skille teori fra praksis, kunnskap fra handling og ideelle mål fra samfunnssystemet. Marx mente at det frie og uavhengige menneske bare kunne eksistere i et sosialt og økonomisk system som ved sin rasjonalitet og overflod gjorde slutt på den «prehistoriske» epoke og innledet den «menneskelige histories» epoke, som skulle gjøre den fulle utvikling av individet til betingelsen for den fulle utvikling av samfunnet, og vice versa. Derfor viet han størstedelen av sitt liv til studiet av kapitalistisk økonomi og arbeiderklassens organisering i håp om å opprette et sosialistisk samfunn som skulle bli grunnlaget for utviklingen av en ny humanisme.

Marx trodde at arbeiderklassen ville føre an i forandringen av samfunnet fordi den var den mest avhumaniserte og fremmedgjorte klasse, samtidig som den hadde mulighet til å bli den mektigste, siden samfunnet var avhengig av den for å kunne funksjonere. Han forutså ikke at kapitalismen kunne utvikle seg til det punkt hvor arbeiderklassen ville ha materiell fremgang og dele den kapitalistiske ånd mens hele samfunnet i meget høy grad ville bli fremmedgjort.



Han ble aldri klar over den *overflodens fremmedgjøring* som kan være vel så avhumaniserende som *fattigdommens fremmedgjøring*.

Fordi Marx understreket nødvendigheten av en forandring i samfunnets økonomiske organisasjon og av å overføre kontrollen over produksjonsmidlene fra private (eller korporative) hender til organiserte produsenter, ble han misforstått både av dem som følte seg truet av hans program, og av mange sosialister. De første anklaget ham for å tenke bare på menneskets fysiske behov og ikke dets åndelige. De siste trodde at hans mål utelukkende var materiell overflod for alle og at marxismen skilte seg fra kapitalismen bare med hensyn til sine metoder, som økonomisk var mer effektive og kunne iverksettes av arbeiderklassen. I virkeligheten var Marx' ideal et menneske som stod i et produktivt forhold til andre mennesker og til naturen, som hadde et levende forhold til verden, og som ville være rikt, ikke fordi det *hadde* mye, men fordi det *var* mye.

Marx prøvde å finne et svar på spørsmålet om livets mening, men han kunne ikke akseptere det tradisjonelle religiøse svar at dette bare kan bli funnet ved å tro på Gud. Her tilhører han den samme tradisjon som opplysningstidens tenkere fra Spinoza til Goethe, som forkastet de gamle teologiske begreper og prøvde å finne en ny åndelig orienteringsramme. Men i motsetning til slike sosialister som Jean Jaurés, Lunacharsky, Gorki og Rosa Luxemburg, som tillot seg å behandle det åndeliges problem mer eksplisitt, unngikk Marx en direkte diskusjon av problemet fordi han ikke ønsket å inngå et kompromiss med religiøse eller idealistiske ideologier, noe han betraktet som skadelig.

Autentisk marxisme var kanskje den sterkeste åndelige bevegelse av bred, ikke-teistisk karakter i Europa i det nittende århundre. Men etter 1914 — eller enda tidligere — forsvant det meste av denne ånden. Mange forskjellige faktorer var implisert, men det viktigste var den nye overflod og innstilling til forbruk som begynte å dominere de kapitalistiske samfunn i mellomkrigstiden og rett etter den annen verdenskrig, og dessuten det stadig vekslende mønster av ødeleggelse og lidelse som de to krigene var årsak til. I dag har igjen spørsmålet om livets mening og menneskets mål med sitt liv dukket opp som et spørsmål av største betydning.

Man må se i øynene at det åndeliges problem med nødvendighet for en stor grad har vært skjult helt frem til vår egen tid. Så lenge produktivkraftene ikke var høyt utviklet, gav nødvendigheten av å arbeide og holde seg i live tilstrekkelig mening med livet. Dette gjel-



der fremdeles for langt den største delen av menneskeheten, selv for dem som lever i industrielt utviklede land hvor blandingen av arbeid og fritid og drømmen om et stadig stigende forbruk holder mennesket tilbake fra å virkeliggjøre sitt sanne menneskelige potensial, å være hva det kunne være. Men vi beveger oss hurtig mot en fullstendig industrialisert og automatisert verden hvor ti- eller tyvetimers arbeidsuke vil være normalt, og hvor de mange materielle fordeler som alle vil ha fått, vil bli tatt som en selvfølge. I dette fullstendige overflodssamfunn (som vil bli et planlagt, om ikke sosialistisk samfunn) vil menneskets åndelige problem bli enda mer presserende og tydelig enn noen gang tidligere.

Denne boken har en dobbelt hensikt. Den forsøker å klargjøre den humanistiske sosialismes problemer i dens forskjellige teoretiske aspekter, og å vise at sosialistisk humanisme ikke lenger bare angår noen få, spredte intellektuelle, men er en bevegelse man kan finne over hele verden og som utvikler seg uavhengig i forskjellige land. I denne boken møtes mange humanistiske sosialister fra øst og vest for første gang. Ved å lese boken kan bidragsyterne så vel som leserne for første gang bli helt klar over den felles reaksjon mange sosialister har hatt på det de siste ti års historie og den nåværende trusel mot menneskehetens fortsatte fysiske og åndelige eksistens har lært dem.



I. SOSIALISME OG HUMANISME

Lucien Goldmann

SOSIALISME OG HUMANISME

Slik det kom til uttrykk hos de sentrale marxistiske teoretikere fra perioden før 1917, måtte den proletære revolusjons seier, sosialiseringen av produksjonsmidlene og opprettelsen av en sentralisert planøkonomi føre til et samfunn organisert på en slik måte at klasse-samfunnet og menneskets utbytting av mennesket opphørte etter en overgangsfase med proletariatets demokratiske diktatur¹. Dette skulle dernest ha som følge en integrering av de store verdier arvet fra den borgerlige humanisme (universalitet, individuell frihet, likhet, det menneskelige individs verdighet, ytringsfrihet) og for første gang i menneskehetens historie gi disse en autentisk karakter i stedet for den rent *formelle* stilling som de hadde i det kapitalistiske samfunnet.

For selv om loven i de demokratiske kapitalistiske samfunn innrømmer sine borgere likestilling og *juridisk* frihet og enhver retten til fritt å uttrykke sine meninger, så innskrenker den *økonomiske* ulikhet ikke bare likestillingen, men også både ytringsretten og ytringsfriheten. De sistnevnte får slik en rent *formell* status, ikke bare i den grad medlemmene i slike samfunn er delt i en minoritet av rike og en masse av forholdsvis fattige arbeidere, men i den grad deres fattigdom berøver dem både muligheten til virkelig å nyte godt av de friheter som loven gir² og til faktisk å bruke retten til offentlig å framføre sine meninger³.

Det sosialistiske samfunn skulle derimot på sin side gi friheten, likestillingen og menneskets verdighet deres fulle mening idet dette samfunnet gjeninnfører den virkelige likestilling, og alt fra og med sitt første stadium gjør slutt på de framtreddende formueforskjeller. I det samfunn hvor utbyttingen ville være avskaffet, hvor produksjonen ville være planlagt rasjonelt og hvor markedsproduksjonens opphør på nytt ville bekrefte det kvalitative aspekt ved menneskenes forhold til tingene og deres forhold til andre mennesker, dette samfunn måtte slik også kunne virkeliggjøre en syntese på et høyere



nivå av de positive elementer i de tre store samfunnsformer som hadde gått forut:

- a) *klasseløsheten* i de primitive samfunn;
- b) de *kvalitative forbindelser* mellom menneskene og mellom menneskene og natur som karakteriserte de før-kapitalistiske samfunn, og
- c) den *rasjonalitet* som det kapitalistiske samfunn hadde ført inn i de private bedrifter og i nøye sammenheng med denne rasjonalitet, verdier som *universalitet*, likestilling og frihet.

På grunn av alt dette måtte den sosialistiske revolusjon for Marx, Engels og for de marxistiske tenkere som kom etter dem, være ensbetydende med før-historiens slutt og overgangen fra nødvendighetens til frihetens rike.

Dette skjemaet som ble utarbeidet i det 19. århundre, dominerer i høy grad vår tids sosialistiske tenkning. Eksistensen siden 1917, først av én og deretter flere stater av sosialistisk type som på de ideologiske plan påberoper seg sosialismen, men som på det politiske og sosiale plan fungerer innenfor en uhyre sammensatt virkelighet, har gjort at det er blitt åpenbart en større eller mindre mangel på harmoni mellom, på den ene siden disse samfunns og disse staters sosiale, økonomiske og politiske virkelighet, og på den andre siden deres ovenfor nevnte overbygning. Det å overskride denne mangel på harmoni burde være en av de aller fremste oppgaver for en levende sosialistisk tenkning som søker å arbeide på de mest framskredne felter i forståelsen av virkeligheten og demystifisering av ideologiene.

Denne uoverensstemmelse mellom virkeligheten og ideologiene er i seg selv verken ny eller overraskende. De store sosiale og politiske bevegelser har faktisk nesten alltid nødvendigvis frambrakt forenklete forestillinger om framtiden og om muligheten for å virkeliggjøre de verdier som levendegjør slike forestillinger.

Og nesten alltid etter at disse har festnet seg, har den sosiale virkeligheten vist seg å være mer kompleks og sammenfiltret enn de som skapte den hadde kunnet forutse. Begunstiget av denne nye situasjonen har det så nesten alltid stått fram ledere som hevdet at forholdene nettopp svarte til det som de revolusjonære hadde ønsket og forutsett, og at det ikke var grunn til å ta opp problemene.

Men de progressive tenkere har også alltid forsøkt å klarlegge den avstand som skiller slike påstander fra virkeligheten og samtidig påvise de mekanismer som har gjort at den revolusjonære



ideologi har forvandlet seg til apologetisk «ideologi». De har søkt å gjenopprette en overensstemmelse mellom tanke og virkelighet som er det eneste som kan gjøre at den revolusjonære ideologi får en sann progressiv karakter. Og dette er bl.a. den funksjon Marx og Engels oppfylte i forhold til den seirende middelklassens ideologer, og det er ganske avgjørt den funksjon som tenkere som på en levende og virksom måte vil fortsette arven fra marxismens store grunnleggere, må kunne oppfylle i forhold til:

- a) forsvarerne av de nye sosialistiske samfunn som ble skapt av de anti-kapitalistiske revolusjonære.
- b) forsvarerne av de vestlige samfunn på vei mot forandring
- c) forsvarerne av den tredje verdens samfunn.

På grunn av dette er det maktpåliggende å ta fatt på konkrete analyser, så nøyaktige som mulig, av den sosiale og politiske utvikling i verden siden 1917 samtidig som man befrir seg fra de slagord som ikke bare tynger det politiske liv, men fremdeles den sosiale bevegelses teoretiske grunnlag. Om ikke annet enn skjematisk, så er det innenfor rammen av denne oppgaven at vi nå her vil ta opp et problem som forekommer oss særlig viktig.

Hvis vi så sammenlikner Marx' analyser med de kapitalistiske og sosialistiske samfunns reelle utvikling fra henholdsvis slutten av det 19. århundre og fra 1917 fram til våre dager, finner vi at denne sammenlikningen fordrer to svært viktige *korreksjoner*. Om disse på det *teoretiske plan* synes å være to presiseringer som er lette å integrere i Marx' og marxistisk tenkning, så medfører de til gjengjeld på det praktiske plan viktige endringer av perspektiv og mål for den sosialistiske handlemåte.

Både i de vestlige kapitalistiske samfunn og i samfunn av en sosialistisk type angår disse to korreksjonene hver for seg problemet om forholdene mellom virkeligheten og de humanistiske verdiene.

La oss begynne med å gå tilbake til den første av Marx' to hovedanalyser av det kapitalistiske samfunnet:

- a) varefetisjismeteorien (eller reifikasjonen, for å bruke et uttrykk som Lukács innførte senere), og
- b) teorien om proletariatets progressive forarming og dets *nødvendige* utvikling henimot våknende revolusjonær bevissthet.

Av disse har den første ikke bare vist seg å være gyldig, men også langt viktigere for forståelsen av den kapitalistiske verdens utvikling i det 20. århundre enn de marxistiske teoretikere fra før 1917 hadde tenkt. Den andre derimot har vist seg mer og mer foreldet, og til



og med motsagt av den faktiske utvikling i et samfunn hvor disse grunnaspekter har endret struktur.

For å forklare sin tids sosiale og politiske virkelighet er det karakteristisk at Lenin på tross av sin ortodoksi, var nødt til å tilføye Marx' analyser to særlig viktige synsmåter:

- a) at proletariatets spontane utvikling fører til fagforeningsbevissthet (tradeunionism) og ikke til opprettelsen av en revolusjonær klasse⁴, og
- b) at det i Vesten eksisterer et proletært samfunnslag som varierer i størrelse, et «arbeideraristokrati» som er integrert i det kapitalistiske samfunnet og som danner det sosiale utgangspunkt for den reformistiske retningen.

Til disse observasjonene som Lenin gjorde, og som trenger å bli utdypet og videreutviklet før vi kan forstå utviklingen i den første halvdel av det 20. århundre⁵, kommer så forandringene i den vestlige kapitalismen etter den 2. verdenskrig.

Da vi her ikke kan komme nærmere inn på dette, innskrenker vi oss bare til å slå fast følgende: takket være forsinkelsen i de vestlige kapitalistiske land av den revolusjon som de ortodokse marxister ventet, takket være erfaringene fra den store økonomiske krisen fra 1929—33, og da særlig under trykket fra utviklingen av Sovjets økonomiske og følgelig militære makt og utviklingen senere av den sosialistiske verden, utviklet den kapitalistiske verden mer eller mindre fullkomne økonomiske selvreguleringsmekanismer. Disse gjør det i dag mulig for dette samfunnet i stor utstrekning å unngå strukturelt betingede overproduksjonskriser og således å sikre vestens industrilandserte land, til og med uavhengig av utenomkapitalistiske markeder, ikke bare en kraftig ekspansjon av produktivkreftene, men også en stadig stigende levestandard for størstedelen av befolkningen, arbeiderklassen medregnet.

Det er uten tvil mulig at en virkelig sosialistisk økonomi fører til en enda hurtigere vekst i befolkningens velstand, men at så vil skje er ikke utvetydig sikkert. I alle tilfelle kan ikke kampen for sosialismen i de vestlige industrisamfunn lenger støtte seg på proletariatets tiltakende forarming og på den *nødvendige* omformingen av dette proletariatet til en revolusjonær kraft.

Ut fra disse forhold begynner en ny sosial, økonomisk og politisk utvikling å ta form i disse samfunn, en utvikling som er forskjellig fra den Marx forutså og som innebærer andre perspektiver og, især andre farer.



I disse samfunn er ikke menneskene, og særlig ikke arbeiderene, med *nodvendighet* drevet over på sosialismens vei på grunn av den økende forarming. Et sant sosialistisk samfunn ville kanskje, ja, med stor sannsynlighet tilby dem økonomiske fordeler og økt velstand. Likevel må de bli klar over dette. Men denne våknende bevissthet oppstår nok ikke på en så uunngåelig og fatal måte som de marxistiske teoretikere i det 19. århundre trodde. I disse samfunn blir kampen mellom kapitalismen og sosialismen en kamp om erobringen av arbeiderklassens og hele befolkningens bevissthet. I denne kampen er det særlig viktig at overbygningen langt fra å være til hjelp for de sosialistiske kreftene, slik Marx og de tradisjonelle marxister trodde, tvert imot virker til fordel for en integrasjon i den eksisterende sosiale orden. Dette også fordi de økonomiske endringer som her er nevnt fører med seg gjennomgripende sosiale og psykiske forandringer.

På et visst plan har imidlertid utviklingen av det vestlige kapitalistiske samfunnet, uten å bevege seg i en retning forskjellig fra den som Marx hadde forutsett, slik som tilfellet var med forarming, tvert imot bekreftet hans analyser i langt større grad enn de marxistiske tenkere i det 19. århundre noensinne hadde forestilt seg. Vi tenker da på Marx' analyse av varefetisjismen.

Marx hadde påvist i hvilken grad markedets frambrudd reduserer alle overindividuelle verdier til noe implisitt, idet disse elimineres fra bevisstheten og gradvis reduseres til det ytre kvalitative aspekt ved gjenstanders to nye egenskaper: verdi og pris, som forandrer gjenstandene til varer. På samme måte har Marx og særlig, etter ham, Lukács lagt vekt på den passive karakter som utviklingen av reifikasjonen tilføyde livet og adferden hos de individer som er underlagt markedetsøkonomiens lover, som slik fikk karakter av en kvasi-naturlig makt.

På den andre siden har riktignok utviklingen av markedsproduksjonen for første gang i historien både skapt grunnlaget for at nye verdier blir føyd inn i det sosiale liv og for at de fortsetter sin utvikling her, verdier som er grunnleggende for den vestlige humanisme, især slike som universalitet, likhet, frihet og toleranse⁶.

Senere har imidlertid overgangen fra det markedsproduserende håndverkssamfunnet til det industrielle kapitalistiske samfunnet sammen med de mange økonomiske ulikheter som dette medførte og den hierarkiske organisasjon av produksjonen innen hver bedrift, svekket den individualistiske humanismens verdier både når det



gjelder dens utbredelse og deres egenart.

Når det gjelder deres utbredelse, har denne overgangen i virkeligheten betydd at disse verdiene er blitt eliminert fra produksjonsfæren og klart henvist til det aktuelle markedets område samt til jusens og politikens abstrakte og perifere domene.

Når det gjelder deres egenart, er de blitt innsnevret og har fått en helt uformell karakter som erstatter det virkelige innhold som de en gang hadde.

Hvor ubestridelig gyldigheten av disse analysene enn måtte være, så må man idag slå fast at verken Marx eller Lukács hadde sett i hvilken grad de samfunn som de hadde analysert fremdeles ved det liberale markedets enkle eksistens (og senere ved et monopolistisk marked med svake statlige inngrep), beholdt intakt en sfære av individuell aktivitet — om enn aldri så mye redusert — og av verdier som var istand til å strukturere individenes bevissthet. Til gjengjeld har, først utviklingen av den monopolistiske imperialismen — som har undergravd grunnlaget for individenes økonomiske funksjoner, og derigjennom eliminert de individualistiske verdiene — og dernest (især etter den andre verdenskrig) den massive statlige innblanding — som er nøye forbundet med selvreguleringsmekanismenes frambrudd — en tendens til faktisk å eliminere enhver funksjon og enhver ansvarlighet hos enkeltmenneskene som sådanne i produksjonen og på markedet. Derigjennom gjøres de individuelle bevisstheter tomme for ethvert autonomt og immanent innhold, samtidig som det på denne måten virkeliggjøres en grad av passivitet som de mest pessimistiske teoretikere fra begynnelsen av dette århundre vanskelig ville ha forestilt seg⁷.

Det er innlysende at denne tiltakende passiviteten i befolkningen som ytrer seg gjennom en voksende likegyldighet for alt som er noe mer enn konsumering for individet eller for familien fulgt av en stadig forbedring av levestandarden, begunstiger betraktelig arbeidernes integrering i de bestående samfunn og motvirker en utvikling i retning av sosialismen. På samme tid utgjør den en omfattende fare for kulturen og i særdeleshet den humanistiske kulturen.

Det er i denne situasjonen at sosialismen står foran problemet å utforme et program som på overbygningens og den politiske, sosiale kulturelle tenkningens nivå er egnet til å føre an i kampen om individenes bevissthet. Det er to mulige alternativ som arbeiderne i vår samtidige vestlige verden bevisst eller implisitt må velge mellom. De kan velge et teknokratisk samfunn som forbeholder en meget begren-



set minoritet beslutningsdyktigheten, en minoritet av teknokrater som er i stand til å sørge for — og som trolig vil sørge for — en stadig bedre levestandard for den store del av befolkningen, men som vil ende i et, om ikke nødvendigvis så i det minste meget sannsynlig, avhumanisert samfunn hvis kulturelle muligheter vil bli redusert til et minimum. Eller de kan i motsetning til dette velge et sosialistisk og demokratisk samfunn som også er istand til å sikre arbeiderne en trolig jevnbyrdig, eller til og med høyere velstand, men som framfor alt også ville ivareta utviklingen av individuell ansvarlighet og betydningen av dette i hele befolkningen, og som ville skape det sosiale og økonomiske grunnlaget for et oppsving i det åndelige og kulturelle liv.

Det dreier seg følgelig om å få arbeiderne til å forstå at om egoismen og bekvemmeligheten driver dem mot integrering, så nødvendiggjør deres interesse at de bevisst handler mot denne utviklingen for på en gang både å redde sin verdighet og de store kulturelle verdier som er overtatt i arv fra historien.

Avsluttende kan vi bare kort nevne den betydelige forandring som denne nye situasjonen innebærer på de politiske perspektivplan. Det synes innlysende at forarmingens absolutte opphør, frambringelsen av de økonomiske selvreguleringsmekanismer, den tiltakende likegyldighet, befolkningens økende integrasjon og passivitet har fratatt den politiske, sosialistiske og proletære revolusjons tradisjonelle program enhver praktisk verdi og alle politiske sjanser, fordi den revolusjon som forarmingens skapte gikk forut for de økonomiske endringene.

Dette er grunnen til at det eneste sosialistiske og realistiske program som kan lykkes i de kapitalistiske vestlige samfunn i dag er et «struktureform»-program⁸ som uten skånsel analyserer den situasjonen vi nettopp har skissert, og som bestreber seg på å få arbeiderne til å forstå at det helt ut er i deres interesse først å gjøre krav på en rett til kontroll og dernest en rett til å lede bedriftene. Bare disse rettighetene kan sikre dem i tillegg til de mer eller mindre viktige økonomiske fordeler, en virkelig medvirkning og ansvarlighet i det økonomiske, sosiale og politiske livs vesentlige avgjørelser, samtidig som de åpner muligheten til aktivt å ta del i utviklingen av en ekte humanistisk kultur.

Slik kommer vi til en forståelse av veien mot sosialismen som tilsvarende den som borgerskapet i det føydale samfunnet fulgte. Langs slik en vei går de økonomiske forandringene, selv om de er



konfliktfylte, gradvis og fredelig forut for en politisk revolusjon som forresten ikke alltid er uunngåelig (ta f.eks. hvordan borgerskapet kom til makten i Tyskland i det 19. århundre).

II

Om vi nå går over til den andre siden av vår analyse, er vi nødt til å slå fast at utviklingen i samfunn av en sosialistisk type også har vist seg å være uhyre sammensatt, og især forskjellig fra det marxismens skapere på en nødvendigvis skjematisk og forkortet måte hadde forutsett og varslet.

Forskjellene mellom disse forutsigelsene og virkeligheten er mangfoldige. Men dette er ikke noe overraskende, fordi ingen teoretiker, uansett hvor genial han enn var, ville være istand til, uavhengig av empirisk og konkret erfaring, å komme fram til noe annet enn en generell, summarisk og skjematisk framstilling av virkeligheten. Hvor generell denne framstillingen enn måtte være, så skaper dette ikke noe betydelig problem så lenge den er i overensstemmelse med virkelighetens *essensielle* strukturer.

Imidlertid forekommer det oss at forskjellene mellom den faktiske utvikling i samfunn av en sosialistisk type og marxismens tradisjonelle skjematisk framstilling ikke bare er uttrykk for at den konkrete virkeligheten er mye mer mangfoldig og sammensatt i forhold til en skjematisk analyse eller i forhold til de og de detaljulikheter, men at det her dreier seg om visse helt vesentlige forhold i selve virkeligheten. I følge Marx, Engels og senere marxister ville det framtidige sosialistiske samfunnet, og særlig det kommunistiske, takket være sosialiseringen av produksjonsmidlene, avskaffelsen av markedet og opprettelsen av en planproduksjon, gjøre det mulig å realisere — som vi allerede har sagt — et samfunn som vil kunne forene de tre store sosiale organisasjonsformenes positive kvaliteter som karakteriserte det som marxister noen ganger har kalt «menneskehetens for-historie»:

a) *opphevelsen av de sosiale klasser og menneskets utbytting av mennesket* som menneskeheten allerede opplevde i de primitive samfunn om enn på et nivå av den ytterste fattigdom;

b) *de mellommenneskelige forholds kvalitative og ikke-reifiserte karakter og forholdene mellom menneskene og naturen* som hadde preget, om enn oftest på en barbarisk og urettferdig måte, de før-



kapitalistiske organisasjons-, produksjons- og distribusjonsformene, som i bunn og grunn var tradisjonelle;

c) markedsproduksjonens, og særlig den kapitalistiske produksjonens to store bidrag:

1. *Den rasjonelle organisering av produksjonen* med den hurtige utvikling av produktivkreftene som denne medfører og besørger, en rasjonell organisering som det kapitalistiske samfunn har ført inn i bedriftene, men ikke i forbindelsen mellom disse og den samlede produksjonen, og som det framtidige sosialistiske samfunn vil måtte utvide til å gjelde den totale produksjon av goder.

2. *De humanistiske verdier* som er skapt og utviklet i det vestlige samfunn parallelt med oppkomsten og utviklingen av markedsproduksjonen: særlig verdier som universalitet, likhet, individuell frihet og som del av den siste, ytringsfriheten.

Det er innlysende at foreningen for første gang i historien av disse forskjellige karakteristiske trekk: avskaffelse av utbyttingen, opphevelse av de sosiale klassene, opprettelsen av kvalitative innbyrdes forhold mellom menneskene og mellom menneskene og naturen, rasjonell organisering av produksjonen, universalitet, likhet og frihet, forbundet med en betydelig ekspansjon av produktivkreftene, vil måtte virkeliggjøre et samfunn grunnlagt på et sant fellesskap og en autentisk frihet.

Idet vi beskriver dette skjemaet, tillater vi oss en sidebetraktning som gjelder betydningen og egenarten av de to viktigste forandringer som markedsproduksjonen har brakt inn i det sosiale livs struktur: oppkomsten av individualistiske verdier og rasjonaliseringen av produksjonsprosessen. Overgangen fra det vareproduserende samfunnet i middelalderens byer og fra renessansetiden til det kapitalistiske samfunn, og senere til dets imperialistiske fase og til vår samtids organiserte kapitalisme, har hatt strengt motsatte virkninger på disse to nevnte punktene.

Når det gjelder *rasjonaliseringen* av produksjonen, har denne utviklingen betydd et kontinuerlig framskritt, og den har fulgt de fire markedsproduksjonsformene som nevnt ovenfor. Hver enkelt av disse representerer et stadig høyere rasjonelt organisasjonsnivå av produktivkreftene innenfor hver enkelt bedrift (som stadig antok større og større dimensjoner) samtidig som en rasjonell organisering av den helheten enkeltbedriftene står i, uteble.

Således har de store marxistiske tenkere oftest betraktet sosialiseringen av produksjonsmidlene, som de igjen mente var forbundet



med den altomfattende og sentraliserte planlegging, som en fortsettelse — som uten tvil impliserte et kvalitativt sprang — av rasjonalitetens progresjon, i organiseringen av produktivkreftene slik de kom til uttrykk gjennom middelalderens håndverksmarked, liberalkapitalismen og imperialismen.

Som vi allerede har påpekt, har overgangen fra håndverkssamfunnet til det kapitalistiske samfunnet når det gjelder utviklingen av individualistiske verdier (frihet, likhet og individets verdighet), både betydd en betraktelig innsnevring av deres anvendelsesområde og særlig en fundamental degradering ettersom denne overgangen betydde at disse verdiene ble redusert til noe rent *formelt* som igjen var i strid med den sosiale virkelighetens faktiske *innhold*, et innhold som disse verdiene for en stor del medvirket til å tilsløre og å unndra fra menneskenes bevissthet. På det kulturelle plan tilsvarte denne økonomiske og sosiale innsnevring og degradering humanismens forfall i middelalderen og under renessansen, og på samme måte; det 18. århundre i Frankrike og i det 19. i Tyskland, det revolusjonære eller progressive borgerskaps to store århundre. Dette skjedde så til fordel for en pseudo-humanisme som var et biprodukt av den offisielle pseudokultur, mens derimot den autentiske humanismen fra slutten av det 19. århundre og fra begynnelsen av det 20. fikk en opposisjonell og anti-borgerlig karakter.

Her vil det sosialistiske samfunn kunne bety, ikke en fortsettelse av utviklingen fra håndverkssamfunnet mot liberalkapitalismen og imperialismen, men tvert imot en gjenopptakelse av de tradisjonelle verdiene i den vestlige humanismen på et nivå som endelig vil kunne gi dem et autentisk innhold og sikre dem en helhetlig eksistens. Og dette enda mer som de individualistiske verdiene i middelaldersamfunnet og under renessansen, på samme måte som i den tyske idealismen fra slutten av det 18. og i begynnelsen av det 19. århundre, var forbundet med de forutgående kulturers overindividuelle og kvalitative verdier som markedsproduksjonsformen enda ikke hadde ødelagt. Forringelsen av de individualistiske verdjene i det kapitalistiske samfunnet kom derimot til å bli forsterket av reifikasjonens utbredelse og fordi de overindividuelle verdiene nesten fullstendig gikk tapt.

Det sosialistiske samfunnet ville kunne gjenopprette og utvikle den vestlige humanismens verditradisjoner. På samme måte vil det ikke bare kunne fjerne deres formelle karakter idet dette samfunnet opphever de sosiale klassene og utbyttingen, men også føye disse



verdiene inn i, og organisk knytte dem til et autentisk og humant fellesskap som er seg de overindividuelle verdiene bevisst. Dette fellesskap ville være befridd for de betydelige bånd som fattigdommen og utbyttingen representerte i de førkapitalistiske tider.

Med det samme perspektivet ville vi her gjerne si litt om frihetsbegrepet. Man kan utvilsomt og med rette forstå historien som samfunnets utvikling mot en tiltakende frihet. Ut fra dagens tilstand når det gjelder terminologi og drøftelse av dette problemet synes det oss imidlertid viktig å understreke at det finnes to forskjellige begrepsinnhold som delvis, og bare delvis er komplementære. For disse to begrepsinnhold har det ikke vært mulig for oss å finne adekvate uttrykk på fransk, men som man ved en drøftelse på en kongress i Dubrovnik på engelsk og tysk hadde betegnet med termene *liberty to*, *Freiheit zu* og *liberty from*, *Freiheit von*⁹

Vi vil således på en ganske upresis måte betegne disse to begrepene ved uttrykkene «kollektiv frihet» og «individuell frihet». Dette gjør vi på den betingelse at vi minner om at denne terminologien bare er en utvei i mangel av noe bedre, og at all utvidelse av den kollektive friheten («*frihet til*») samtidig har en *individuell* karakter, på samme måte som enhver utvidelse eller tilbakegang for den individuelle friheten («*frihet fra*») samtidig har en kollektiv karakter¹⁰.

Når vi så har slått fast disse presiseringene av uttrykkene, kan vi se på utvidelsen av den «kollektive bevissthet» som et trekk som karakteriserer menneskehetens historiske utvikling, selv om dette selvsagt skjer med avbrudd og tilbakeslag. Og det er nettopp denne utvidelsen som gjør oss istand til å snakke om en historisk utvikling. Den materialistiske historicoppfatning som i dag faktisk er bekreftet av en rekke psykologiske forskningsresultater som vi ikke kan behandle nærmere her, er nettopp sentrert omkring den påstand at mennesket definerer seg gjennom sin bestrebelse på stadig å finne fram til begrepsmessige og materielle instrumenter som gjør det mulig å sikre og å ivareta en stadig større beherskelse av omgivelsene, både de naturmessige og de sosiale, og at alle psykiske strukturer, menneskets verdier medregnet, bestandig tilpasser seg disse omstendighetene.

Den individuelle frihet (*frihet fra*) er derimot en *spesifikk* verdi som oppstår i et visst gitt historisk øyeblikk og utgjør bare en etappe, *en* av de mulige strukturer i selve historien betraktet som den «kollektive bevissthets» utvikling. Den særpreger således visse særskilte



epoker i den vestlige verdens historie som antikkens Grekenland, til en viss grad det gamle Roma og især utviklingen i de vestlige samfunn fra og med tiden da middelalderens byer oppsto like til det 20. århundre. Og den er nettopp ensbetydende med det som vi kaller den individualistiske humanisme, bekreftelsen av den individuelle bevissthetens autonomi innenfor den historiske utvikling betraktet som utviklingen av den kollektive bevissthet og som herredømme over naturen. Som vi allerede har sagt, er denne autonomien forøvrig alvorlig truet av å bli gjort tom innenfra av former som dette samme vestlige samfunnet antar i dag, former som i tidligere tider underbygget dets vekst.

I virkeligheten har framveksten av de vestlige humanistiske verdiene vært forbundet med utviklingen av markedsproduksjonen, og det er nettopp marxismen som har gjort det mulig for oss å forstå dette. Denne forbindelsen framviser imidlertid en dialektisk og motsigelsesfylt karakter. For, på det kulturelle plan, ble disse verdiene desto mer radikale og mer utformet desto mer markedet fikk et individualistisk preg (håndverksproduksjonen, liberalkapitalismen). Men på samme tid tilsvarte markedsproduksjonens individualistiske former perioder hvor denne var minst utviklet, og det vil igjen si på det tidspunkt da de verdiene som svarte til den enda heller ikke kunne utvikle seg på et nivå som var tilstrekkelig for å strukturere den altomfattende sosiale organiseringen. Den voldsomme utviklingen av markedsproduksjonen som så tilsvarende den imperialistiske perioden og vår samtids organisasjonskapitalisme, har senere innenfra fratatt individualismen og dermed de humanistiske verdiene, ethvert innhold. Dette er skjedd ved at en stor del av menneskene er satt utenfor en aktiv og ansvarlig deltakelse i det økonomiske liv, og ved at ansvarlighet er blitt gjort til et privilegium for en spesiell og begrenset sosial gruppe — teknokratene — og ikke til noe som karakteriserer individet som sådant.

Man har temmelig ofte sagt at Marx' og Engels' tenkning på samme måte som for de marxistiske tenkere som kom etter dem, plasserte seg innenfor rammen av den vestlige humanismen så vel i dens kristne som i dens rasjonalistiske og ateistiske former. Og uansett hvor radikal deres kritikk av religionen, og i særdeleshet kristendommen og jødedommen, enn var, og uansett hvor sterk deres opposisjon til det borgerlige samfunnet var, så utviklet deres tenkning seg innenfor en altomfattende humanisme, en tenkning som bekrefter den individuelle frihets verdier, ytringsfriheten, uni-



versaliteten og likheten selv om de som dialektiske tenkere måtte regne med, og hadde akseptert nødvendigheten av perioder med diktatur som uunngåelige, men forbigående etapper på veien mot den autentiske og altomfattende virkeliggjørelse av disse verdiene. På det filosofiske plan er dette det ondes berømmelige problem og dets positive og progressive funksjon i historien som det eneste middel til å virkeliggjøre det gode; eller før å si det med Goethe, det faktum at mennesket må selge sin sjel til djevelen for å komme til Gud. Men djevelen er ikke Gud, og ikke noen gang betraktet de sosialistiske tenkere diktaturet, selv det sosialistiske, med innskrenkninger av friheten og likheten, som en fundamental og varig verdi i sin filosofi.

Uten her å kunne gå i detalj er det likevel innlysende for alle seriøse teoretikere at det har utviklet seg, først i Sovjet og deretter i et stort antall land av sosialistisk type, et betraktelig byråkratisk apparat og et samfunn hvor den vestlige humanismens verdier (frihet, likhet og i særdeleshet ytringsfriheten) har spilt og fremdeles spiller en ytterst begrenset rolle i det intellektuelle, sosiale og politiske liv.

Beskrivelsen av stalinismen og til og med den aktuelle tilstand i Kina og i en del folkedemokratier er tilstrekkelig mange og tingene for kjente til at vi kan gå nærmere inn på disse.

Et viktigere problem gjenstår for teoretikeren, nemlig forklaringen av fenomenet og de teoretiske begrunnelsene som kanskje skulle kunne gjøre rede for denne betydelige uoverensstemmelse mellom forutsigelsene hos Marx og hos marxistene fra før 1917 på den ene siden og den faktiske virkeligheten i de sosialistiske samfunn slik disse utviklet seg etter revolusjonen.

Uomtvistelig finnes det i forklaringen, om ikke av saken som sådan så i det minste i forklaringen av dens omfang og den kraft den fikk, en innblanding av hypotetiske faktorer. Disse er uten tvil mindre foruroligende enn de strukturelle faktorer, i den grad de første pr. definisjon er av en forbigående eller begrenset natur.

Den første kommunistiske revolusjon oppsto faktisk ikke som Marx tenkte det, i et økonomisk avansert samfunn (nettopp fordi det vestlige proletariatet for en stor del var integrert i det kapitalistiske samfunnet, enten på reformismens eksplisitte måte eller på en implisitt og opposisjonell måte som i sosialdemokratiet fra før 1914), men i et utviklingsmessig tilbakeliggende land som fremdeles var i en situasjon preget av den borgerlige revolusjons problemer



(jordreform og opphevelse av de føydale privilegiene), problemer som borgerskapet imidlertid var blitt for reaksjonært til å være i stand til å løse.

La oss tilføye at denne revolusjonen ble begunstiget av den første verdenskrig og av den russiske bondestandens umåtelige lengsel etter fred.

Dette har så fått flere følger, noen forbigående, andre varige. Blant disse må man nevne:

a) Russlands forsinkede og tilbakeliggende sosiale struktur etter 1917, som var vesentlig dominert av jordbruksstrukturen, en sosial struktur som i dag er overskredet takket være Sovjets hurtige industrialiseringsforløp i de siste 45 år.

b) som følge av denne forsinkede strukturen, Sovjets militære svake stilling sammenliknet med den kapitalistiske verden som omgav landet og den beleirede festningstilstand som dette resulterte i — en situasjon som var lite gunstig for framveksten av humanistiske verdier i sin alminnelighet og for den individuelle frihet i særdeleshet¹¹.

Imidlertid er også her den beleirede festningstilstand forbi i dag, og dette skulle føre til at denne situasjonens kulturelle og politiske følger før eller senere ville forsvinne.

c) til gjengjeld synes det oss som om en virkelighet preget av tidsomstendigheter oppsto i det tsaristiske Russland ut fra mangelen på en demokratisk og humanistisk tradisjon som på en avgjørende måte like så godt ville ha kunnet virke inn på de første årene i utformingen av det første sosialistisk samfunn som på dets senere utvikling.

Uten tvil ville ingen av disse tre følgende: en forsinket og tilbakeliggende sosial struktur med jordbruket i en framherskende stilling, svak militær posisjon og mangel på en demokratisk tradisjon, ha funnet sted i tilfellet av en sosialistisk revolusjon i et land som var kommet lenger, slik Marx forutså revolusjonen. Denne konstateringen kan til dels forklare uoverensstemmelsen mellom den marxistiske oppfatningen av det framtidige sosialistiske samfunnet og dette samfunnets faktiske oppbygning i dets første eksistensperiode.

Bortsett fra disse *tidsomstendighetsfaktorene*, som uten tvil har bidratt til en fordypning av disse sosialistiske samfunns diktatoriske karakter, og som også har forhindret disse samfunn i å ta opp i seg de humanistiske og liberale verdiene, står det fast at en annen faktor av *strukturell* natur har kunnet gjøre seg gjeldende. Og den-



ne faktoren har, tror vi, faktisk virket i samme retning. Og en sådan strukturell innvirkning — nettopp i den grad den er varig og har muligheten til å gjenta seg i et samfunn med en struktur som tilsvarende den som her er omtalt — gir uten tvil på en annen måte den sosialistiske tenkning vektige problemer.

Det er da også den marxistiske tenkning som har framhevet det historiske forhold mellom markedsproduksjonen og den borgerlige humanismens liberale og individualistiske verdier og forbindelsen, som igjen er karakteristisk for denne særegne historiske strukturen, mellom utviklingen av menneskets herredømme over naturen og samfunnet, mellom *frihet til* (som karakteriserer den totale historie), og en viktig og betydelig framvekst av de individuelle friheter og den individualistiske humanisme, av *frihet fra*.

Det var således nærliggende og forutsigbart — selv om verken Marx og Engels eller de marxistiske tenkere som kom etter dem noen gang hadde tenkt på det — at avskaffelsen av markedsproduksjonen og innføringen av en sentralisert planlegging i de sosialistiske samfunn, på et bestemt punkt skulle forandre utviklingens retning. Disse to endringene fremmet en meget betydelig konformistisk utvikling av enkeltmenneskenes innlemmelse i gruppen og bidro til en akseptering av normer og meninger som var identifisert og anerkjent av den.

Det er dette som virkelig er skjedd, og det i en ekstrem grad som igjen muligens er forklarlig ut fra det forhold at denne strukturelle tendensen ble forsterket, slik vi nettopp har påpekt, av de tre tidsomstendighetsfaktorenes innvirkning.

Til slutt tillater vi oss ut fra disse refleksjonene å nevne den teoretiske og doktrinære betydningsfullhet som det jugoslaviske forsøket framviser på tross av at det her dreier seg om et lite land. Ved at landet forsøker å motvirke byråkratisering og stalinistisk sentralisering har Jugoslavia tilført sosialistisk tenkning *oppdagelsen av at sosialiseringen av produksjonsmidlene ikke nødvendigvis impliserer en altomfattende sentralisert planlegging og en avskaffelse av markedet slik Marx og de senere marxister mente*.

Det jugoslaviske sosialistiske demokratiets store erobring, *arbeidernes selvstyring av bedriften*, er fra et teoretisk synspunkt ikke bare her selve midlet til å ivareta et reelt demokrati, men selvstyret sikrer også en langt framskredet sosialisering av produksjonsmidlene, en sosialisering som gjør det mulig å oppheve menneskets utbytting av mennesket, og i alle tilfelle, også en betydelig del av det



området hvor reifikasjonen gir seg utslag. På samme tid sikrer denne selvstyringen *opprettholdelsen av en markedsproduksjon* som er egnet til å danne grunnlaget for en virkelig og autentisk utvikling av forholdet *frihet fra*, frihetens humanistiske verdier i sin allminnelighet og ytringsfriheten i særdeleshet, og av individets ukrenkelighet.

Ut fra en analyse både av de vestlige kapitalistiske samfunn og samfunn av en sosialistisk type, står man igjen med en sentral tanke: *arbeidernes selvstyring av bedriftene*. Dette forekommer oss å være den eneste akse og det eneste grunnlaget for et virkelig sosialistisk program i vår verden i dag. Hvilken type selvstyring og måten å komme fram til denne på, vil selvsagt være forskjellig, avhengig av hvilken samfunnstype man snakker om, et kapitalistisk samfunn med et formelt demokrati, et diktatorisk land som f. eks. Spania, et sosialistisk land med sentralisert planlegging eller et utviklingsland. Men man skal være oppmerksom på at opprettholdelsen av markedet, selv om det følges av en avskaffelse av den private eiendomsretten til produksjonsmidlene, kan framkalle betydelige vanskeligheter som, hvis de skal bli løst, vil kreve dyptgående empiriske og teoretiske studier.

Dette er imidlertid problemer som ligger utenfor rammen av dette studiet som hadde som mål å påvise forbindelsen mellom de ideer som springer ut av arbeidernes selvstyring av bedriftene, opprettholdelsen av et marked og utviklingen av en humanistisk kultur innenfor rammen av kampen for en sosialistisk framtid som alene kan trygge menneskets og kulturens framtid.



Mihailo Markovic

HUMANISME OG DIALEKTIKK

1.

Etter min mening er et av de mest grunnleggende spørsmål i moderne filosofi hvordan man skal kunne gjøre humanismen til en dialektisk filosofi og dialektikken til en humanistisk metode.

Med humanisme forstår jeg en filosofi som søker å løse alle filosofiske problemer i *menneskets* perspektiv, en filosofi som ikke bare omfatter antropologiske spørsmål i forbindelse med menneskets natur, fremmedgjøringen, frihet osv., men like meget alle øvrige ontologiske, epistemologiske og aksiologiske problemer. En humanistisk *ontologi* er en filosofisk teori om gjenstandene i *menneskets* verden, like til utkantene av alle former for menneskelig virksomhet, innbefattet sanseintrykk, teorikonstruksjoner, matematiske operasjoner med symboler o.l., såvel som menneskelegemetts fysiske virksomhet. En humanistisk *epistemologi* er teorier om menneskets viten. Logikken bør ikke reduseres til utforskning av eksakte og rent formaliserte tankeskjemaer; dette forutsetter en langt mer presis språkbruk enn den som i virkeligheten benyttes i empiriske vitenskaper og i dagliglivet. En humanistisk logikk vil i tillegg til formell logikk måtte undersøke og utforske den generelle gyldighet av tanker som uttrykkes i virkelig menneskespråk, som opererer med vage begreper og ufullstendige utsagn. Humanistisk *aksiologi* er teorier om konkrete, historisk gitte og foranderlige verdier — ikke om visse absolutte og transcendentale idealer og normer.

En slik humanistisk tilnæringsmåte til filosofiske spørsmål forutsetter en filosofisk metode som godtar subjektets og objektets enhet, enhet mellom teori og praksis; som er historisk uten å havne i historisisme, syntetisk for så vidt som den tar i betraktning resultatene av tidligere analyser; kritisk mer enn ideologisk; objektiv, uten positivistisk blindhet for menneskelige verdier og praktiske interesser. Den dialektiske metode Marx utviklet og anvendte er en filosofisk metode som tilfredsstillende disse krav.

Mange av Marx' tilhengere har feiltolket hans metode, og utlagt den som en mer eller mindre lukket *metodologi*, en *lære*, under-



bygget av en rekke *eksempler* fra spesialvitenskaper, især naturvitenskapene. Men for Marx var dialektikken i første rekke et våpen i samfunnskritikkens tjeneste, et middel til å forklare den eksisterende samfunnsvirkelighet og som straks ville vise veien til revolusjonær handling. Denne dialektikkens aktivistiske og revolusjonære natur trenger til å gjenopplives og bli anvendt på menneskets problemer i vår egen tid.

Moderne humanistisk filosofi ligger i de fleste tilfeller på et lavere metodologisk nivå enn Marx'. Den lider av metodologisk eklektisisme, av abstrakt og uhistorisk tilnærming til menneskets problemer, og somme tider av en tilsiktet undervurdering av metodologiske spørsmål. Denne situasjonen skyldes delvis et utbredt opprør mot stalinistisk dogmatisme, heri innbefattet den dogmatiske form for dialektikk man finner i lærebøkene fra Stalintiden om *Diamat* (den dialektiske materialisme), der kategoriene er utflytende, eksemplene vilkårlig valgte og den propagandistiske funksjon helt tydelig.

Denne dialektikk-karikaturen må erstattes med en metodologisk nytenkning i moderne, progressiv humanistisk filosofi.

2.

Man kan ikke skille Marx' dialektikk fra hans humanisme. I *Økonomiske og filosofiske skrifter* slo Marx fast at Hegels dialektikk, slik den fremstår i verket *Andens fenomenologi*, i bunn og grunn er en samfunnskritikk, riktignok en «skjult, uklar og mystifiserende» sådan. Mystifiseringen består i at han ser alle former for menneskelig fremmedgjøring — religion, rikdom, statsmakt, politikk, rett, samfunnsliv — som fremmedgjøring i forhold til en rent abstrakt tenkning. Dette innebærer at fremmedgjøringen bare er et fenomen som setter inn i tankenes verden. Dette er det negative aspekt ved Hegels dialektikk. Det positive moment er en «innsikt midt i hele fremmedgjøringen i det objektive vesens *bestemmelse* ved at dets fremmedgjøring settes tilside». Og Marx tilføyer: «Det er fremmedgjort innsikt i menneskets *virkelige objektivisering*, i dets virkelige bestemmelse som objektivt vesen, ved at den objektive verdens *fremmedgjorte* karakter tilintetgjøres, ved at dens fremmedgjorte væremåte annulleres. På denne måte er ateisme (tilintetgjørelse av Gud) det samme som fremvekst av teoretisk humanisme, og kommunisme (annullering av den private eiendomsrett) det samme som



hevding av ekte menneskelig levevis som menneskets eiendom, fremvekst av praktisk humanisme».¹

Det som Marx fant i Hegels *Fenomenologi* fortsatte å utgjøre det essensielle i hans metode. Dialektikken er i første rekke en kritisk metode — ikke en begrepskritikk riktignok, men en kritikk av virkelige samfunnsrelasjoner; ikke en forloren, fingert og mystifiserende kritikk, men en kritikk som er ekte og sant revolusjonær.

Marx' hovedinnvending mot tidligere former for materialisme gjalt deres mangel på dialektikk og på et humanistisk standpunkt som utgangspunkt. Ifølge Marx i *Feuerbachesene* hadde materialismen betraktet virkeligheten som en gjenstand for kontemplasjon, og dermed oversett betydningen av «revolusjonær praktisk og kritisk virksomhet» (første tese). Ved slik virksomhet kan mennesket verifisere hvorvidt resultatene av dets tankevirksomhet er korrekte (annen tese), og dermed endre de omstendigheter og forhold det selv er et produkt av (tredje tese). Kjernen i denne erindring er at mennesket blir i stand til å fatte verden i alle dens motsetninger, å underkaste den teoretisk kritikk og fornye den i praksis ved å fjerne de essensielle motsetningene i den (fjerde tese). Filosofisk kritikk må ikke konsentrere seg om menneskets kjerne sett som hvert enkeltindividets abstrakte eiendom. For at den skal kunne bli konkret må den ta sikte på den virkelige menneskelige essens — helheten av sosiale relasjoner (sjette tese).

Denne skissen bærer kimen i seg både til en metode og til et humanistisk program. *Kapitalen* realiserer begge. I det berømte etterord til annen utgave av dette verket erklærer Marx uttrykkelig hva han mener med dialektikk:

«Dialektikken i sin mystifiserende form er blitt en tysk mote, fordi den synes å kunne forherlige virkeligheten. I sin rasjonelle form fremkaller den sinne og redsel hos borgerskapet og dets doktrinære representanter, fordi den ikke nøyer seg med positiv forståelse av tingenes tilstand — den gir også forståelse til denne tilstands negasjon, av at den nødvendigvis må tilintetgjøres fordi den oppfatter alle dens bevegelsesformer og derfor også at den omformes til noe annet, fordi den ikke vil tolerere noen som læremester og fordi den er essensielt kritisk og revolusjonær».



3.

Etter Marx' tid ble dialektikken hovedsakelig tolket som en abstrakt metodedoktrine, et sett ferdige formler som kunne illustreres av et stadig voksende antall forskningsresultater, som var en hellig og uforanderlig del av ideologien. På det vis begynte den marxistiske dialektikk sin fremmedgjorte, ideologiske tilværelse.

Dette var uunngåelig. Da først arbeiderbevegelsen vokste til en gigantisk organisasjon måtte den sikres et visst minimum av ideologisk enhet. Den måtte bestemme seg for et verdenssyn (som under visse omstendigheter kunne nøyd seg med å være Marx' verdenssyn). Den måtte gi Marx' teoretiske og metodologiske prinsipper en fullstendig og stram form, en form Marx ganske sikkert ikke selv ville ha akseptert.

Selv om Marx' dialektikk ikke var blitt gjort til et fundamentalt ideologisk element, ville den — som all stor teori — før eller senere være blitt gjort til gjenstand for vitenskapelige undersøkelser.

Det var rimelig å vente at dialektikken, i tillegg til at den ble omformet til en metodologi (dette var både politisk og vitenskapelig betinget), ville bli videreutviklet som en konkret og levende metode for å iakttta menneskets virkelighet kritisk. Denne forventningen ville vært i overensstemmelse med Marx' opprinnelige syn. På den annen side har både virkeligheten og vår viten om den endret seg i løpet av de nitti år som er gått siden Marx' død. Marx var fullt klar over at en metode og en teori om et gitt emne gjensidig er avhengige. Derfor innebærer selve det faktum at en metode anvendes at metoden utvikler seg selv.

Av ulike grunner er det imidlertid ikke kommet til noen videreutvikling av dialektikken:

1) Dialektikken har alltid vært et yndet mål for borgerlige ideologers kritikk. De har betegnet den som uvitenskapelig, spekulativ, mystifiserende osv. I *Anti-Dühring* tok Engels allerede opp det sentrale spørsmål om hvorvidt vitenskapelige fakta bekrefter eller avkrefter dialektikkens lover, slik de ble oppdaget av Hegel og «tolket av Marx i materialistisk retning». Slik spørsmålet om dialektikkens karakter ble stilt, ble det reist ensidig: som et forsvar, ikke som selvutvikling.

2) Sosialdemokrater på høyre fløy, anført av Bernstein, avviste den «dialektiske henrettelsen» av Marx' teorier, på samme måte som de avfeide hans teorier om revolusjonen og sosialismens endeli-

30



Publication of fromm-online.org. Property of the Literary Estate of Erich Fromm. For personal use only. Any kind of re-publication and commercial use requires written permission from the copyright holder.

Veröffentlicht auf fromm-online.org. Eigentum des Literary Estate of Erich Fromm. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Jede Wiederveröffentlichung und kommerzielle Nutzung bedarf der schriftlichen Erlaubnis der Rechteinhaber.

ge mål som «utopiske overlevninger». En opportunistisk innstilling til den kapitalistiske virkelighet kunne ikke forenes med en metode som tok sikte på en radikal omforming av denne virkeligheten. Opportunistene fant også frem til en måte å nyttiggjøre seg vitenskapen på — ikke for å kunne forsvare dialektikken, men for å kunne motbevise dens gyldighet. Revolusjonsteorien ble brukt til å vise at det ikke fins noen «sprang» i historien, at revolusjonstanken er uvitenskapelig, at samfunnsmessig fremskritt bare er en følge av små tilpassinger og lovreformer. Hvordan reagerte så ortodokse marxister på dette? I stedet for å utvikle den marxistiske teori på grunnlag av de nye spesifikke forhold, skrek de om illojalitet mot Marx.

3) Den sosialistiske revolusjon seiret først i relativt tilbakeliggende land. Disse revolusjonene måtte betone teknologi og hurtig industrialisering, ikke forhold menneskene imellom. Problemer i forbindelse med kull og stål fortrengte menneskets problemer. Kommunismen ble snarere forstått som Det rike samfunn enn som et human og demokratisk fellesskap, der «hvert enkeltmenneskes frie utvikling er forutsetningen for fri utvikling for alle» (*Det kommunistiske manifest*).

4) For Marx og Engels var det å erobre den politiske makt bare et «første skritt i arbeidernes revolusjon» (*Det kommunistiske manifest*). Stalinismen reduserte revolusjonens innhold til det å styrte bursjoasiet og opprette en sosialistisk stat. Det som skulle komme deretter var å bygge et nytt samfunn. Hvilken rolle ville en metode som den dialektiske spille i denne oppbyggingsprosessen — en metode som «ikke nøyer seg med positiv forståelse av tingenes tilstand, (som) også gir forståelse av denne tilstands negasjon, av at den nødvendigvis må tilintetgjøres»?

Dersom revolusjonen er en hel samfunnsepoke, da man gradvis vil gjøre det av med såvel det gamle samfunns institusjoner som den nye samfunnsordens provisoriske former (f.eks. proletariats klassesdiktatur), da er det behov for en slik konkret og kritisk metode for at man uopphørlig skal kunne gjøre den revolusjonære tanke oppmerksom på de essensielle mangler i samfunnet til enhver tid, dvs. de mangler det er nødvendig å eliminere av hensyn til en videre progressiv bevegelse. Men et samfunn som ikke tålte offentlig kritikk, kunne heller ikke tolerere en filosofisk metode som innebar slik kritikk. Et samfunn med hellige og ukrenkelige myndigheter kunne umulig la en metode som «ikke vil tolerere noen som lære-



mester», overleve. Et byråkrati trenger apologier, ikke kritikk. Det krever at filosofene retter hele sin kritiske og revolusjonære glød mot den ytre, kapitalistiske fiende. I sosialismen er det ønskelig at de ser vekst i enhver henseende: vekst i materielle goder, høynet kultur, økt enhet mellom alle samfunnslag. Men når alt som er negativt bare blir utlagt som «rester av borgerlig og småborgerlig bevissthet i folks hoder, da er det umulig at nye motsetninger oppstår i løpet av den sosialistiske utviklingsprosess. Riktignok har det vært *comme il faut* å snakke om dialektikken som en rettesnor for handling. Men dette har ikke betydd stort mer enn en *påfølgene rasjonalisering* av ulike politiske oppfatninger og beslutninger *i fortiden*. Det er grunnen til at stalinismen ikke avviste dialektikken i sin helhet på samme vis som den avviste dialektikkens nøkkelprinsipp — negasjonens negasjon. Bruk av dialektisk fraseologi skapte en falsk følelse av kontinuitet i metoden. Dessuten: en slik formalisert og degenerert dialektikk trengtes for å kunne bevise at alt som eksisterte under sosialismen nødvendigvis måtte være som det var; det var m.a.o. rasjonelt.

4.

De humanistiske tanker som i løpet av de senere år har utviklet seg — innenfor rammen av marxistisk filosofi og også ellers — er i stor utstrekning en reaksjon mot stalinismen. Dette har gitt dem et militant og polemisk preg, og det har også påtvunget dem en viss begrensethet.

For å kunne knekke en autoritet (Stalin) har man benyttet seg av en annen og større autoritet (Marx). En skolastisk filosofi, som anså et passende utvalgt sitat som jevngodt med et bevis, har man bekjempet med kommentarer til og forklaringen på andre og «bedre» sitater. Dette er ofte meget nyttig til praktiske formål. Det er t.o.m. teoretisk nødvendig for å kunne redde de mest verdifulle humanistiske elementer i Marx' lære fra den glemsel de har vært utsatt for, og som de kan takke både hans motstandere og hans etterfølgere for. Likevel er det å tenke igjennom andres tanker noe som ligger langt på siden av hva en dialektiker skulle bestrebe seg på når det gjelder konkrethet.

Videre har moderne humanisme — som reaksjon på Stalins positivismisme — til sine tider inntatt en antivitenskapelig holdning.



Det var typisk for den stalinistiske dogmatisme at den misbrukte vitenskapen og søkte å gi sine doktriner en kvasi-vitenskapelig form. Partilinen måtte fremstilles som resultat av en «vitenskapelig» undersøkelse av virkeligheten som den var, og som et eksakt uttrykk for samfunnets behov. På samme tid var vedtak på partikongressene og partifunksjonærenes artikler i pressen utgangspunkt for samfunnsviternes arbeid. Paradokset var fullkomment: På den ene side hadde man et samfunn, der alle viktige beslutninger etter sigende ble fattet på grunnlag av vitenskapelig innsikt i samfunnets behov, en innsikt som var så rasjonell at ingen feil var mulige. På den annen side ble det samme samfunn styrt ved noen få ledesers vilkårlige beslutninger, uten hjelp fra egentlige samfunnsvitenskaper, dvs. uten objektiv og empirisk-kritisk gransking av dets struktur, dets maktsentra, dets indre spenningsforhold og konflikter, de ulike samfunnslags levemåter, holdninger og moralforestillinger.

Men det faktum at både kapitalismen og sosialismen kan bruke vitenskapene til å rettferdiggjøre status quo i de respektive samfunn betyr ikke at humanistisk filosofi må eliminere vitenskapen eller at vitenskapelige resultater er irrelevante for filosofien. Når deterministiske læresetninger har vært benyttet for å rasjonalisere de mest irrasjonelle feilgrep og umenneskelige overgrep vil ikke dette si det samme som at det ikke fins noen generelle tendenser i samfunnsutviklingen eller visse nødvendige grenser for de ulike historiske handlingsmuligheter.

En bred integrasjon av vitenskapens resultater innenfor rammen av en humanistisk filosofi ville bety at man kunne forhindre all slags misbruk av vitenskapene. Ingen viten er så objektiv og pålitelig som den vi får fra vitenskap. Det som *har vært, er* og som *sannsynligvis vil skje* i nær fremtid kan best forstås ved anvendelse av vitenskapelige metoder. Vitenskap alene kan gi oss informasjon om de virkelige muligheter i fremtidsutviklingen og ulike alternativets tilnærmede virkninger. Men valget av alternativer avhenger i første rekke av våre fundamentale menneskelige behov, vår oppfatning av hvilken form for tilværelse og samfunn som er godt for mennesket. Vår forskningsprosedyre influeres av våre verdinormer, og det gjør til og med vår oppfatning av hva som er vitenskapelige fakta og løver. På den annen side må vårt valg av målsettinger og verdier baseres på viten. For at vi rasjonelt skal kunne avgjøre hva mennesket og samfunnet *bør være*, må vi ha en mest mulig pålitelig oversikt over hva det virkelige *er*.



Denne dialektikk mellom fakta og norm, viten og verdi, virkelighet og ideal, vitenskap og filosofi, overser man ofte i moderne humanistisk tenkning.

Et særlig svakt punkt i mange moderne humanistiske betraktninger er måten det store spørsmål om menneskets frihet behandles på. Vi blir ofte presentert for valget mellom to teser som gjensidig utelukker hverandre: 1) en vulgarisering av Hegels velkjente sentens om at «frihet er kunnskap om hva som er nødvendig», eller 2) en tro på, at friheten er absolutt og udelelig. Fra et dialektisk standpunkt sett er det neppe mulig å oprettholde et slikt dilemma. Det er ikke vanskelig å innse at nødvendighet — så snart den oppfattes strengt og absolutt, som tilstedeværelse av et lovsystem som er uavhengig av menneskets handlinger og som alene avgjør utfallet av samfunnsprosessene — i beste fall gjør all snakk om frihet innenfor en slik ramme til en lek med ord.

Den motsatte ytterlighet fører til samme resultat. Uforbeholdent snakk om frihet (som grunnelement i menneskets ontologiske struktur eller som betingelse for sann væren) kan være god poesi. Det kan t.o.m. være av en viss praktisk nytte som implisitt kritikk av en verden som ennå er full av ulike former for undertrykkelse, og der de mest grunnleggende menneskerettigheter ofte fornektes. Men erkjennelsesverdien av de fleste slike «oder til friheten» er temmelig beskjeden. Når de undersøkes seriøst, blir det klart at frihet her bare betyr noe konkret eller bestemt under visse omstendigheter. En person er fri i sin streben for å realisere en gitt målsetting dersom, og bare dersom: 1) det ikke er noe i hans objektive omgivelser som tvinger ham til å handle på en bestemt måte, 2) målsettingen er objektivt realiserbar, dvs. den er en tingenes tilstand som ikke er umulig å oppnå på grunn av at den strider mot eksisterende fysiske og samfunnsmessige lover, 3) de riktige midler velges for å realisere det gitte mål, 4) vedkommende person kjenner de tre ovennevnte forutsetninger, 5) hans mål er av virkelig verdi for ham, dvs. svarer til et av hans ekte behov, og han er klar over dette, 6) hans behov ikke bare er en følge av forskjellige ytre impulser: han har m.a.o. antatt dem som del av sin personlighet etter kritiske refleksjoner.

En slik analyse, uansett hvor skissemessig den måtte være, vil antyde hvor mangesidig frihetsbegrepet er. Virkeligheten begrepet refererer til er avhengig av en rekke objektive og subjektive faktorer. Et grunntrekk i dialektisk tenkning er nemlig dette postulat: et utsagn kan bare ha noen konkret mening innenfor rammen av et helt



system av betingelser som lar seg bringe på det rene.

Også når det gjelder en hel rekke andre spørsmål får vi presentert humanistiske løsninger som bare er motsatte ytterligheter til stalinistisk dogmatisme. En gang var det vanlig at marxister belenket at det hadde noen mening å snakke om mennesket i sin alminnelighet. Det var bare legitimt å tale om et menneske av en bestemt klasse i en gitt historisk epoke. Idag diskuterer mange yngre marxister åpent antropologiske problemer, og de antar (av gode grunner) at et generelt menneskebegrep er berettiget. Men det er ikke alltid mulig å se slike diskusjoners informative verdi. Feilen består ikke bare i at det benyttes for abstrakte og generelle begreper — filosofien som sådan setter her ingen grenser. Spørsmålet er hvordan begrepene brukes, hvor meget empirisk innhold de dekker. Hegels skille mellom *abstrakt* og *konkret* alminnelighet er her relevant. *Abstrakte* er slike generelle utsagn der meningen utelukkende består i noen få fellestrekk hos de angitte objekter. *Konkrete* er generelle utsagn som er av rikt betydningsinnhold, som ikke bare omfatter fellestrekk, men også mange spesifikke og t.o.m. individuelle kjennetegn ved de angitte objektene. Økt erfaring og viten resulterer i en berikelse av generelle begreper og i en overgang fra abstrakt til konkret. I lys av dette dialektiske krav om størst mulig konkrethet er ingen humanistisk teori tilfredsstillende, så lenge den opererer med begreper som *menneskets essens*, *menneskets natur*, *menneskets generiske vesen*, *fremmedgjøring* osv. uten å ta i betraktning sosiologiske, psykologiske og andre relevante vitenskapelige data, uten å bry seg om menneskets spesifikke livsbetingelser i de ulike moderne samfunn.

Man finner gode eksempler på ensidig humanistisk kritikk i den måte man behandler problemer på som f.eks.: den raske teknologiske fremgangs innvirkning på menneskets liv, planleggingens rolle i samfunnet, viktigheten av fremtidige sosiale målsettinger. Byråkratiet i de sosialistiske land har krevd streng planlegging av alle materielle produksjonssfærer og t.o.m. av oppdragelse, utdanning og kultur. Man har lagt så stor vekt på teknologisk fremskritt at Marx' tanke om det menneskelige samfunn er blitt redusert til en tanke på overflodsamfunnet. Dette uthulede idealet har man så påtvunget massene som et fremtidsperspektiv som krever de største ofre idag. Mange marxistiske filosofer forkaster av gode grunner nå denne ideologien:

Rigid planlegging ødelegger alt personlig initiativ, og reduserer



arbeiderne til individer som er dominert av en ny samfunnsgruppe.

Hurtig teknologisk fremskritt kan ikke løse alle problemer i samfunnet. Riktignok er det et middel til å bekjempe fattigdom og overvinne primitivisme, men det resulterer også i visse former for fremmedgjøring og avhumanisering som minner om dem man finner i de utviklede kapitalistiske samfunn.

Herskerne alene kan ikke avgjøre hvilke ofre en generasjon skal påta seg for de kommende generasjoners skyld, især når de ikke selv ofrer noe.

På den annen side har enkelte humanistiske filosofer gått til den annen ytterlighet i sin kritikk.

De har ikke innskrenket seg til å forkaste streng byråkratisk planlegging. De har gått mot all rasjonell planlegging, både på det samfunnsmessige og det personlige plan. De hevder at ekte skapervirksomhet må være fri for *alle* former for skjemaer som våre handlinger må stemme overens med. Men slik er det ikke engang med kunstnerisk virksomhet. Selvom et musikkverk, et dikt eller en ballett har en mer eller mindre stram form, som er forutbestemt (en fuge, en sonette, et velkjent koreografisk mønster), forminsker såvisst ikke dette verkets verdi som nyskaping. På den materielle produksjons område og når det gjelder andre objektive områder i samfunnslivet er et av sosialismens største problemer idag spørsmålet om hvordan man skal kunne bygge et samfunnssystem der selvstyre (f.eks. for arbeiderne i produksjonen) skal kunne kombineres med fleksibel planlegging gjennom visse sentrale og ekte demokratiske representasjonsorganer. Dette kan synes som uforenlige målsettinger: derfor hopper de som foretrekker et enkelt tenkesett og ikke liker den ene eller andre side av motsetningen sentralisme/desentralisering raskt over til motsatt ytterlighet. Likevel synes (den dialektiske) løsningen å bestå i at begge omformes, slik at de kan forsones og gjensidig tilpasses hverandre. De siste tiårs erfaringer i de sosialistiske land tyder på at det ikke fins noen annen mulighet til å sikre både frihet, personlig initiativ og små samfunnsgrupper på den ene side, og systemets rasjonalitet som et hele på den annen.

Endel humanister som er kritisk innstilt til den moderne teknologidyrkelse, har gjort opprør mot teknologien i sin alminnelighet, uten forbehold. Det de fordømmer er altså ikke i første rekke de mange former for misbruk av teknologien og dens umenneskelige biprodukter. Det er teknologien i seg selv som metafysisk hele, som ontologisk struktur for det moderne menneske. Denne ensidige og



urealistiske innstillingen overser helt at teknologien er et middel og det faktum at den har en mengde ulike, til og med motsatte funksjoner i det moderne samfunn. Teknologi frigjør mennesket fra naturkrefter, men gjør det under visse forhold til slave av dens egne produkter. Den fjerner som regel menneskets materielle fattigdom, men øker til sine tider dets åndelige armød. Den skaper både overflod på materielle goder og en overveldende trang til å eie og forbruke. Den gjør kulturell vekst mulig i et masseomfang som aldri før, men alt for ofte tilbyr den bare billige kulturerstatninger. I stedet for å overbetone den ene eller den annen side av disse motsetningene, bør man søke å fatte dem som et hele, og for all del innenfor rammen av de gitte spesifikke forhold (f.eks. må innstillingen til teknologi nødvendigvis være forskjellig i høyt industrialiserte og i tilbakestående land).

Det praktiske poeng i hele kritikken bør bestå i kravet om rasjonell kontroll med det teknologiske fremskritt, om at dets negative og umenneskelige følger må elimineres. På den måten kan teknologien tildeles den plass hvor den egentlig hører hjemme — som et viktig *middel* i menneskets frigjøring og fullbyrdelse, ikke som et *mål i seg selv*.

En del humanistiske filosofer virker ofte utopiske når de taler om mål. Dette er i stor utstrekning bare en følge av deres metode, især deres antivitenskapelige innstilling og det at de systematisk foretrekker rent spekulative visjoner fremfor å forutsi på grunnlag av objektiv viten. De har en tendens til å forestille seg det fremtidige menneske fritt for alle motsetninger — en avslappet skapning, som uten opphør elsker, leker og nyter naturen. Men erfaringene fra land som har gjennomgått sosiale revolusjoner og som har gjort seriøse forsøk på å bygge et nytt samfunn ser ikke ut til å gi grunn til noen slik overoptimistisk fremtidsvisjon. Det er riktig at enkelte av de groveste formene for menneskelig fremmedgjøring er blitt eliminert. Men andre har overlevd, og nye og uventede har kommet opp til overflaten, især i forbindelse med de nye maktsentra som er blitt skapt: sentra for en enorm maktfylde, som ikke lenger er grunnlagt på økonomisk styrke, som under kapitalismen, men på uinnskrenket politisk myndighet. Statens og de politiske organisasjonenes makt har uopphørlig økt i enkelte sosialistiske land, og dette har resultert i at nye typer av samfunnsmotsetninger har kommet opp til overflaten, både på det nasjonale og det internasjonale plan: nye former for byråkratisk politisk undertrykkelse;



nye måter til å krafse til seg overskuddsproduktet, selv uten eiendomsrett til produksjonsmidlene; nye spenningsforhold mellom rik og fattig; nye konflikter mellom nasjoner og land innenfor den sosialistiske leir osv. Det er ingen grunn til å tro at man i overskuelig fremtid — uansett hvor mektig det sosiale fremskritt måtte bli — helt vil kunne eliminere alle tidligere former for menneskelig forkvalethet og nedverdiggelse uten at det samtidig dukker opp nye konflikter og motsetninger.

En verden som vår vil på ethvert historisk stadium trenge en filosofi som hele tiden holder menneskets eksistens og dens grunnproblemer i fokus, som uopphørlig gir en følelse av at man går mot et mål, som bidrar til en realisering av de optimale muligheter som fins til fritt og rikt menneskelig liv i et gitt samfunn. Denne filosofi må ha en kritisk metode, en metode som kan feste oppmerksomheten på hovedmotsetningene i menneskets tilstand til enhver tid, især negative aspekter som ved praktisk skapende handling må elimineres for at de neste skritt for å realisere grunnleggende humanistiske idealer skal kunne tas. Her ser humanistisk filosofi og dialektisk metode til å være gjensidige forutsetninger.



nemlig å beholde uttrykket frihet for å betegne *frihet fra*, retten til å gå inn i et bibliotek, og dernest benytte uttrykket myndighet for å betegne *frihet til*, muligheten til å bygge slike, og det av en grunn som forekommer oss særdeles viktig: i vanlig språkbruk betegner uttrykket «myndighet» i like så høy grad muligheten til å ødelegge bibliotekene, det å handle stikk imot frihetens framvekst, som det å bygge bibliotek.

- ¹⁰ Det er ut fra den samme begrunnelse at uttrykkene positiv frihet og negativ frihet viser seg å være lite passende, idet begge disse frihetene på en og samme tid har en negativ karakter (dens framvekst betyr opphevelse av visse hindringer) og en positiv (dens framvekst betyr muligheten til å gjøre visse ting som man ikke kunne gjøre tidligere).
- ¹¹ For å bedømme betydningen av denne militære situasjonen for Sovjets politiske liv er det tilstrekkelig å nevne de åpenbare forhold som enhver sosiologisk studie, selv om lite dyptgående, ville kunne bringe for dagen mellom:

1) revolusjonens nederlag og den tyske kapitalismens stabilisering etter 1923, og fordrivelsen av trotskistene i Sovjet fra 1925 til 1927.

2) Tchang Kai-cheks, brudd med de kinesiske kommunistene, stabiliseringen av Kuomintang som var renset i Kina i 1927, og elimineringen av høyregropper i Sovjet fra 1928-29.

3) gjenopprettselen av maktbalansen, takket være atomvåpnene og av-staliniseringen.

Mihailo Markovic: HUMANISME OG DIALEKTIKK

- ¹ Marx: *Economic and Philosophical Manuscripts*. Overs. T. R. Bottmore, red. Erich Fromm i *Marx's Concept of Man* (New York: Frederick Ungar Publishing Co. 1961), s. 188—189.

Herbert Marcuse: SOSIALISTISK HUMANISME

- ¹ «En U.R.S.S., la violence et la ruse sont officielles, l'humanité est dans la vie quotidienne. Dans les démocraties, au contraire, les principes sont humains, la ruse et la violence se trouvent dans la pratique. A partir de là, la propagande a beau jeu». Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*, Paris 1947, s. 197.
- ² «Opposer ici au marxisme une 'morale d'abord', c'est l'ignorer dans ce qu'il dit de plus vrai et qui a fait sa fortune dans le monde, c'est continuer la mystification, c'est passer à côté du problème». *Ibid.*, s. Xf.
- ³ «Parler pour l'humanisme sans être pour le 'socialisme humaniste' à la manière anglo-saxonne, 'comprendre' les communistes sans être communiste, c'est apparemment se placer bien haut et en tout cas au-dessus de la mêlée. En réalité c'est simplement refuser de s'engager dans la confusion et hors de la vérité. Est-ce notre faute si l'humanisme occidental est faussé parce qu'il est aussi une machine de guerre? Et si l'entreprise marxiste n'a pu survivre qu'en changeant de caractère?». *Ibid.*, s. 203.



Herbert Marcuse

SOCIALISTISK HUMANISME?

For omlag trettifem år siden tok Merleau-Ponty opp spørsmålet om en sosialistisk humanisme med kompromissløs klarhet. Er det reelt mulig i en gitt historisk periode å bygge et sosialistisk samfunn med humanistiske midler og uten bruk av vold? Han avviste tanken om å stille humanisme og terror opp mot hverandre som alternative utveier: det er ikke snakk om å velge mellom vold og ikke-vold, bare mellom to slags vold — kapitalistisk og sosialistisk.

«I Sovjetunionen er vold og list offisiell politikk, menneskeligheten ligger i dagliglivet. I demokratiske land er derimot prinsippene humane, volden og listen finner man i praksis. Utover dette har propagandaen fritt spillerom».¹

De to samfunnssystemer er innviklet i en verdensomspennende, global kamp på liv og død. Derfor fortøner det seg som om det å gi avkall på sosialistisk vold er det samme som å styrke kapitalismens utbyttingsmuligheter. Men sosialistisk vold har muligheter for å kunne bryte den onde sirkel av terror og mot-terror, dersom den er inspirert av den overnasjonale solidaritet innen den eneste klasse som — «selon la logique interne de sa condition» — kan makte å gjøre humanismen om fra ideologi til virkelighet. Merleau-Ponty var klar over at denne *condition* ikke lenger var til stede i proletariatet, at det ikke lenger var det felles referansepunkt i kommunistisk tenkning og politikk, men han nektet likevel å la seg engasjere i noen slags ideologisk redningsaksjon overfor humanismen og å ta avstand fra den reelle utvikling i humanistiske «verdiers» navn:

«Dersom man opp mot marxismen setter et prinsipp om 'moralen først', betyr dette at man overser det som er sannest (i marxismen) og som har gitt den slik gjennomslagskraft i verden, at man fortsetter mystifiseringen og går utenom problemet».²

Løsning:

«Det er tilsynelatende å stille seg høyt over — eller i det minste over — striden, når man på angelsaksisk vis snakker om humanisme uten å være for 'humanistisk sosialisme' og om å 'forstå' kommu-



nistene uten selv å være kommunist. I virkeligheten er det imidlertid ensbetydende med å nekte å la seg trekke inn i forvirringen og bort fra sannheten. Er det vår feil at den vestlige humanisme er falsk fordi den også er en krigsmaskin? Og at marxismen bare har kunnet overleve ved å skifte karakter?»³

Menneskets virkelighet er et «åpent» system: ingen teori, hverken marxistisk eller annen, kan påtvinge noen løsning. Historiske tilfældigheter som idag forneker humanismen, kan en dag også komme til å fornekte fornektelsen. Inntil så skjer må slavebundne mennesker selv sørge for å frigjøre seg. Vår oppgave blir å utvikle deres samvittighet og bevissthet, gjøre dem klar over hva som foregår, legge det skrøpelige grunnlag for alternativer i fremtiden. Dette er «vår» oppgave, ikke bare som marxister, men også som intellektuelle: en oppgave for alle som fremdeles er frie og selv kan tenke uavhengig av all indoktrinering, kommunistisk såvel som ikke-kommunistisk.

Idag — etter avstaliniseringen, med friere og mer desentraliserte forhold i den kommunistiske verden — er «løsningen» ikke mer i sikte enn den var da krigen sluttet. Sovjetunionen ser ikke ut til å ha blitt mer «humanistisk» ved at den har kommet til ordninger med Vesten, og Vesten er heller ikke blitt det i og med at den er gått med på slike ordninger. Men utviklingen etter krigen, med sameksistens mellom det kapitalistiske og det kommunistiske samfunn, sier oss at vi bør revurdere utsiktene til en sosialistisk humanisme i lys av disse samfunns tekniske muligheter og produktivitet. Denne artikkelen bidrar med noen få bemerkninger til dette spørsmålet.

Slik Marx så det, er sosialisme og humanisme en og samme sak, for så vidt som sosialismen organiserer samfunnets arbeidsdeling, «det nødvendiges sfære», slik at folk kan tilfredsstille sine sosiale og individuelle behov uten utbytting og med et minimum av slit og forsakelser. Samfunnsproduksjonen skal være kontrollert av de «direkte produsentene», og vil bevisst bli ledet med dette mål for øye. Med en slik rasjonell organisering av det nødvendiges sfære vil mennesket ha frihet til å utvikle seg som «allsidig individ» utover det «nøvendige», som fortsatt vil være en verden av behov og arbeid. Men denne kvalitativt nye organisasjon av det nødvendiges sfære — forutsetningen for at det skal kunne vokse frem sant menneskelige forhold — avhenger i sin tur av at den fins en klasse som ser en revolusjon i forholdet mellom menneskene som et vitalt behov.



Sosialisme er humanisme i den utstrekning dette behov og dette mål eksisterer *på forhånd*, m.a.o. har sosialismen som humanisme sine historisk nødvendige forutsetninger *innenfor det kapitalistiske samfunn*. De som utgjør det menneskelige grunnlag i dette samfunnet har ingen del i dets utbytterinteresser og i at disse utbytterinteressene blir tilfredsstilt. Massenes vitale behov peker ut over det umenneskelige i samfunnet som helhet og, over mot almenmenneskelige behov som det ennå gjenstår å tilfredsstille. Nettopp det faktum at disse uoppfylte behov eksisterer, er en fornektelse av frihet og menneskelighet. Derfor står massene fritt til å befri seg selv og menneskeheten. I dette dialektiske forholdet kommer sosialismens humanistiske innhold frem — ikke som verdi men som behov, ikke som moralsk mål og rettferdiggjørelse av sosialismen, men som økonomisk og politisk praksis, som en del av selve grunnlaget for den materielle kultur.

Så langt Marx' oppfatning av saken. Dens historiske grunnlag ligger klart i dagen. Sosialismen er «objektivt sett» humanisme i kraft av den spesielle plass den har inntatt i industrisamfunnets utvikling, definert av det klassebevisste proletariats eksistens, dets interesser og handlinger i overnasjonal solidarisk ånd. Denne historiske konstellasjon er «tilbakelagt» av utviklingen i de avanserte industrisamfunn. Økende produktivitet og makt har satt disse samfunnene i stand til å løse sine iboende motsetninger etter hvert som disse motsetningene har kommet frem i dagen.

Fordi det tekniske fremskritt har gitt midlene til en rasjonell organisering av det nødvendiges sfære i langt større grad enn Marx noen sinne kunne forestille seg (fremtidens problem ser ikke ut til å ligge i hvordan man skal kunne «avskaffe arbeidet», men snarere i hvordan man skal kunne unngå at det blir avskaffet), blir disse midler nå benyttet til å forlenge og til og med skjerpe eksistenskampen, til total mobilisering snarere enn pasifisering. Det økende fritidsproblem blir benyttet til å forsvare den eksisterende tilstand av undertrykkelse. Svaret på hva som er teknisk rasjonelt blir tilpasset den kalde krigs behov, og den kalde krig føres ikke bare — kanskje ikke engang i første rekke — mot ytre fiender, men også mot fienden innenfor de etablerte samfunn: mot en kvalitativt ny livsform, som kunne befri mennesket fra det å måtte være slave av det apparat det selv har vært med om å bygge opp.

Sett fra de etablerte industrisamfunns synspunkt er det svært rimelig at de frykter det stadium da det tekniske fremskritt slår over



i menneskelig fremskritt: selvbestemmelsesrett til å velge et livsmønster med utvikling av behov og evner som kan mildne eksistenskampen og gjøre mennesket til et mål i seg selv. Dette er ikke bare en frykt for teknisk arbeidsløshet, men også for kjedsommelighet: for et tomrom som vil måtte fylles, men som ikke *kan* fylles uten ved større og bedre styring ovenfra og utenfra. Ikke bare det politiske apparat, men også (og først og fremst) det tekniske apparat og selve produksjonsprosessen er blitt herskersystemer som arbeiderklassen innlemmes i og lar seg innlemme i. «Deres stillings indre logikk», som i sin tid gjorde arbeiderklassen til den sosialistiske humanismes historiske forkjemper, kjenner ikke arbeiderne lenger som *sin egen*. Den objektive identitet mellom sosialisme og humanisme er oppløst. Denne identiteten var aldri *umiddelbar*: den var en realitet i den utstrekning den objektive situasjonen ble oppfattet og gjenspeilte seg i de historiske subjektene bevissthet og i deres handlinger. Denne formidlingsprosessen blir undertrykt og eliminert under det overveldende press fra det tekniske fremskritt som blir instrument for totalitær dominans: en dominans som ikke bare utøves gjennom en fryktinggydende konsentrasjon av økonomisk og militær makt, men også ved økt levestandard under påtvungne livsformer. Så lenge det tekniske fremskritt fortsetter i den retning vi hittil har sett (og i den fredelige sameksistens' tidsalder vil det nødvendigvis gjøre det), vil alle endringer i eiendomsforholdene og kontrollen over produksjonsmidlene måtte bli kvantitative, ikke kvalitative. Forutsetningen for at sosialismens humanistiske innhold skal kunne frigjøres må være en fundamental endring i *det tekniske fremskrittets retning*, en full ombygging av det tekniske apparat. Dette er humanismens historiske tanke idag.

Alle andre forestillinger om humanismens innhold hører det atende og det nittende århundre til: de har holdt fast på et menneskebilde som er tilbakelagt av samfunnsutviklingen. Dette klassiske menneskesyn er ennå ledesnoren i Marx' tidlige skrifter. Det kommer til uttrykk i tanken om det allsidige individ, «personligheten» som får sin fullbyrdelse i et Frihetens rike. Men denne forestillingen tilhører et stadium da intellektuell kultur ennå var atskilt fra materiell kultur, ennå ikke var innlemmet i masseproduksjon og masseforbruk; da sinn og sjel ennå ikke var underkastet vitenskapelig ledelse; da tid og sted ennå ikke totalt var opptatt av organisert forretningsvirksomhet og organisert fritid — den gang da det fremdeles kunne eksistere en sfære av frihet uten korrelasjon



til «det nødvendiges sfære». Likevel er det vanskelig å forestille seg hva Marx' allsidige individ ville gjøre eller ikke gjøre — ganske enkelt hva det ville foreta seg eller ikke foreta seg. Det fins en ulykksalig kjerne av berettigelse i de malisøse angrepene på visjonen om frie individer som deler sin dag på jakt, fiske og skapende virksomhet. Hvis denne visjonen skulle bli til virkelighet i morgen (og det kan meget lettere skje nå enn da Marx skrev), ville dette innebære selve negasjonen av frihet og menneskelighet.

Riktignok reviderte Marx sine tidlige forestillinger om menneskelig frihet for så vidt som han avsto fra slike positive visjoner og konsentrerte seg om betingelser og forutsetninger for en frigjøring snarere enn friheten i fullbyrdet form. Likevel har Marx' teori i dens utviklede stadium beholdt et menneskesyn som nå synes for optimistisk og idealistisk. Marx undervurderte i hvilken utstrekning naturen og mennesket ville bli erobret, frihet og selvrealisering teknologisk ledet. Han forutså ikke det teknologiske samfunns store bedrift: det har klart å assimilere frihet og nødvendighet, tilfredshet og undertrykkelse, politiske, forretningsmessige og individuelle målsettinger. Av denne grunn kan ikke lenger sosialistisk humanisme defineres på grunnlag av individet, den allsidige personlighet og selvbestemmelsesrett. Dersom disse begrepene skal være noe mer enn privilegier for noen få, dersom de krever å være almengyldige, synes de farlig meningstomme og uten substans. Hvis de skulle realiseres, ville dette forutsette forhold der mennesket kunne realisere seg i sitt daglige arbeid, og samfunnsnyttig og samfunnsnødvendig arbeid måtte samtidig være «tiltrekkende arbeid». En slik mulighet avviste Marx bestemt: «arbeid kan aldri bli lek, slik Fourier ønsker».⁴ Og når det er så, får disse humanistiske forestillingene et repressivt skjær av en preteknologisk «høyere kultur» som ikke berører den lavere kultur den er bygget på. Marx innså denne humanismens ideologiske karakter da han omskrev sine tidlige skrifers «metafysiske» terminologi i uttrykk fra politisk økonomi. Humanismens sjansse kommer med en avskaffelse av varebytteøkonomien og dens institusjoner, med en rasjonell og sosialistisk organisasjon av arbeidet: da kan *mennesket* få fri anledning til å forme sitt eget liv og bli menneskelig sammen med de øvrige. Men selv da begynner frihetens sanne rike, den *menschliche Kraftentwicklung* som er et mål i seg selv, først hinsides «det nødvendiges sfære». Men en sosialistisk organisering av arbeidet har skapt fritid, og «denne fritid, som samtidig er tid til mer høyverdig virksomhet, har



selsvagt (sic!) gjort mennesket om til et annet subjekt (*in ein anderes Subjekt verwandelt*) og som et slikt annet subjekt kommer mennesket, også inn i den umiddelbare produksjonsprosess.»⁵

Idag skaper det avanserte industrisamfunn også fritid, men den som har denne fritiden er ikke noe «annet subjekt». I de kapitalistiske og kommunistiske systemer er fritidssubjektet underkastet de samme normer og makter som hersker i «det nødvendiges sfære». Også den modne Marx' forestillinger virker derfor idealistiske og optimistiske.

Ettersom de objektive betingelser for identitet mellom sosialisme og humanisme er forsvunnet, kan ikke sosialismen gjøres mer humanistisk ved at man underkaster sosialistisk politikk de tradisjonelle humanistiske verdier. I en situasjon av sameksistens (som må være rammen for all ikke-ideologisk analyse) må en slik humanisering nødvendigvis bli ideologisk og selvutslettende. Her må man foreta en distinksjon mellom kapitalistisk og sosialistisk humanisme. I den kapitalistiske verden er kampen for menneskerettighetene, for tale- og møtefrihet, for likhet for loven (en kamp som var karakteristisk for den liberale periodes begynnelse) igjen, ved epokens avslutning, blitt desperat nødvendig. Nå blir det klart i hvilken utstrekning disse frihetene hele tiden har vært innskrenket og undertrykt. Og kampen for disse rettigheter og friheter blir bremsert når den respekterer de liberale verdier og den legalitet som motstanderne utstraffet trækker under hæl. I den kommunistiske verden vil (og bør) kampen for individuelle rettigheter og friheter og arbeiderklassens rett til initiativ medføre skarp avstandtagen fra og opposisjon mot den økonomiske og politiske undertrykkelse som det etablerte regime er avhengig av, som det ser som en forutsetning for forsvar og vekst i den tilstand av konkurransepreget sameksistens som forholdet mellom øst og vest er kjennetegnet av. Etter en slik tankegang vil effektiv opposisjon innenfor de kommunistiske samfunn forskyve den delikate internasjonale balanse til fordel for kapitalismen — noe som ikke nødvendigvis vil gjøre utsiktene for en sosialistisk humanisme lysere. For de arbeidende masser er ikke lenger de samme som de revolusjonen engang appellerte til, og det er ikke særlig sannsynlig at deres initiativ vil gjenopplive den internasjonale sosialistiske solidaritet.

Dette er de historiske forutsetninger som en diskusjon om den sosialistiske humanismes nederlag og muligheter må ta i betraktning dersom den ikke bare vil behandle ideologier. Det avanserte indu-



strisamfunn kan ta seg av humanistiske verdier og samtidig forfølge sine umenneskelige mål: det fremmer kultur og personligheter, like vel som slit, urett, kjernefysisk opprustning, total indoktrinering, autonom produktivitetsvekst. Maktene mobiliserer stadig mer inntest sine befolkningslag mot deres egen frigjøring, men samtidig øker de ulike samfunns evne og muligheter til å gjennomføre en slik frigjøring. I den utstrekning disse evnene og mulighetene blir utnyttet (eller undertrykt) av hensyn til herskerinteressene, til forsvar av status quo, forblir de tekniske i natur, uten sjanser til å kunne bli realisert humanistisk. Som tekniske muligheter angir de den sosialistiske humanismes utsikter. Den nødvendige forutsetning er et brudd på den skjebnesvangre forbindelse mellom teknisk fremskritt og fremskritt når det gjelder dominans og utbytting. Humanisme er og blir ideologi så lenge samfunnet er avhengig av fortsatt fattigdom, forhindret i automatisering, massemedia, hindring av fødselskontroll, av å skape og gjenskape masser, støy og forurensning, planlagt foreldelse og sløseri; mental og fysisk gjenopprustning. Disse forhold og institusjoner er sosiale kontrolltiltak som støtter og utvider den herskende tilstand. Følgelig ville det være revolusjonær undergraving å avskaffe dem av *humanistiske årsaker*, og denne undergraving ville også minske sjansene for å tilfredstille selve den menneskelige eksistens' nødvendige behov. Det som i før-totalitært tid fremsto som en forutsetning for frihet, kan meget vel vise seg å være dens egentlige innhold. For innholdet både av frihet og humanisme må defineres på grunnlag av mennesket i det samfunn det lever. Det utviklede industrisamfunn er et samfunn der det tekniske produksjons- og distribusjonsapparat er blitt til et totalitært politisk apparat, som koordinerer og leder alle livets aspekter, fritid like vel som arbeidstid, negativ som positiv tenkning. For ofrene, for de som er privilegerte og for de som arver et slikt samfunn har frihetssfæren mistet sitt klassiske innhold, sin kvalitative forskjell fra «det nødvendiges sfære». Først må de erobre og tilegne seg arbeidets verden: «det nødvendiges sfære» må bli deres frihetsdomene. Det tekniske produksjons-, distribusjons- og forbruksapparat må ombygges. Teknologisk rasjonalitet må ledes inn i andre baner for at arbeidets verden skal kunne bli et sted for menneskevesener som en gang kanskje kan bli villige til å leve i fred og gjøre det av med sine herrer, de herrer som prøver å få dem fra dette. Dette innebærer ikke at arbeidet blir «humanisert», men at det blir mekanisert og produksjonen planlagt slik at nye



behov oppstår — behov forbundet med en pasifisering av eksistens-kampen. Noen aspekter av den nye teknologi kan skisseres: byene må fullstendig ombygges, landsbygda må gjenoppbygges etter den repressive industrialiseringens herjinger, virkelig offentlige tjenester må innføres, med syke- og aldersomsorg.⁶

Humanismens nederlag synes å skyldes overutvikling snarere enn tilbakeliggenskap. Når først produksjonsapparatet — under repressiv ledelse — har vokst til et allestedsnærværende kontrollapparat, demokratisk eller autoritært, er utsiktene til en humanistisk gjenreisning eller ombygging minimale. Denne situasjon understreker det marxistiske syns historiske sannhet. Sosialismens humanistiske utsikter grunner seg objektivt hverken på sosialisering av produksjonsmidlene eller på at de kommer under de «direkte produsentenes» kontroll — selv om dette er nødvendige forutsetninger. De ligger snarere i at det *forut* for slike endringer fins samfunnsklasser hvis levevis i seg selv er en negasjon av menneskeverd, og hvis bevissthet og praksis bestemmes av behovet for å avskaffe denne tilstanden. Det totalitært-teknologiske stadium har ikke endret denne sannhet: uansett hvor «teknisk» sosialismen er blitt, uansett hvor meget det er et spørsmål om omdirigering og til og med reversering av det tekniske fremskritt og teknologisk rasjonalitet — det dreier seg om politiske oppgaver som innebærer radikale endringer i samfunnet som helhet. Teknisk fremskritt fremstår som fremskritt i politisk hersketeknikk. Det faktum at denne undertrykkelsen i de mest utviklede industriland ikke lenger er terroristisk, men demokratisk, introjisert, produktiv og til og med tilfredsstillende, endrer intet på dette. Dersom undertrykkelse kan forenes med individets autonomi og fungerer gjennom individuell autonomi, da er den *nomos* (norm) individet gir seg selv en slavenorm. Denne *nomos*, som er vår tids liv, bannlyser en pasifisering av eksistenskampen mellom samfunn og individer, på det nasjonale og det internasjonale plan. Konkurransen skal fortsette — om profitt og makt, om arbeid og fornøyelse, om bedre og større militære avskrekkingmidler. Samtidig øker denne konkurransen den samlede produktivitet, som i sin tur forlenger denne slags konkurranse og lover å gjøre ofrene til privilegerte, som så vil gjøre sitt beste for selv å bidra. I den utstrekning andre samfunn tvinges inn i den samme sirkel, blir den kvalitative forskjell mellom sosialisme og kapitalisme utvisket av en produktivetsbølge som bedrer levestandarden gjennom bedret utbytting.

Sosialistisk teori har ingen rett til i andre historiske muligheters



navn å fordømme voksende samfunnsproduktivitet som muliggjør bedre levevilkår for bredere lag av folket. Men her er det ikke snakk om fremtidige muligheter; det er den nåværende virkelighet det gjelder. I denne virkelighet sprer negasjonen seg gjennom alt det som oppnås: man finner den i den daglige nærvær av frykten for utslettelse, i forberedelsene til en tilværelse i tilfluktsrom, i det enda mer utspekulerte planlagte sløseri, i massemedienes uunngåelige tåpeligheter, i avskaffelsen av privatlivet, og — dette er kanskje den mest effektive negasjon av dem alle — i det at man er hjelpeløst klar over det hele, offentlig innrømmer og kritiserer det: det er bare det at alle disse innrømmelser og all denne kritikk er maktesløs og bidrar til at helheten består intakt, dersom kritikken da ikke blir kvalt og brakt til taushet med voldelige midler. Følgelig er behovet for en frigjøring tilstede: det fins der som et universalbehov, langt ut over en spesiell klasses — men den eksisterer bare «i seg selv», ikke *for* de individer som føler det. Sosialismen fremstår påny som en abstrakt idé; lojalitet overfor denne idé utelukker at man har illusjoner. Dens nye abstrakthet innebærer ingen forfalskning. Proletariatet, som skulle føre beviset for at sosialisme var lik humanisme, tilhører et forgangent stadium i industrisamfunnets utvikling. Sosialistisk teori kan — uansett hvor riktig den måtte være — hverken foreskrive eller forutse hvem som blir de fremtidige bærere av en historisk omforming, som mer enn noen sinne fremstår som det spøkelse som går omkring i de etablerte samfunn. Men sosialistisk teori kan vise at dette spøkelse er uttrykk for et livsbehov; sosialistisk teori kan utvikle og styrke bevisstheten om at dette behovet eksisterer, og på det vis forberede grunnen slik at den falske enhet til forsvar av status quo oppløses.



nemlig å beholde uttrykket frihet for å betegne *frihet fra*, retten til å gå inn i et bibliotek, og dernest benytte uttrykket myndighet for å betegne *frihet til*, muligheten til å bygge slike, og det av en grunn som forekommer oss særdeles viktig: i vanlig språkbruk betegner uttrykket «myndighet» i like så høy grad muligheten til å ødelegge bibliotekene, det å handle stikk imot frihetens framvekst, som det å bygge bibliotek.

- ¹⁰ Det er ut fra den samme begrunnelse at uttrykkene positiv frihet og negativ frihet viser seg å være lite passende, idet begge disse frihetene på en og samme tid har en negativ karakter (dens framvekst betyr opphevelse av visse hindringer) og en positiv (dens framvekst betyr muligheten til å gjøre visse ting som man ikke kunne gjøre tidligere).
- ¹¹ For å bedømme betydningen av denne militære situasjonen for Sovjets politiske liv er det tilstrekkelig å nevne de åpenbare forhold som enhver sosiologisk studie, selv om lite dyptgående, ville kunne bringe for dagen mellom:

1) revolusjonens nederlag og den tyske kapitalismens stabilisering etter 1923, og fordrivelsen av trotskistene i Sovjet fra 1925 til 1927.

2) Tchang Kai-cheks, brudd med de kinesiske kommunistene, stabiliseringen av Kuomintang som var renset i Kina i 1927, og elimineringen av høyregropper i Sovjet fra 1928-29.

3) gjenopprettselen av maktbalansen, takket være atomvåpnene og av-staliniseringen.

Mihailo Markovic: HUMANISME OG DIALEKTIKK

- ¹ Marx: *Economic and Philosophical Manuscripts*. Overs. T. R. Bottmore, red. Erich Fromm i *Marx's Concept of Man* (New York: Frederick Ungar Publishing Co. 1961), s. 188—189.

Herbert Marcuse: SOSIALISTISK HUMANISME

- ¹ «En U.R.S.S., la violence et la ruse sont officielles, l'humanité est dans la vie quotidienne. Dans les démocraties, au contraire, les principes sont humains, la ruse et la violence se trouvent dans la pratique. A partir de là, la propagande a beau jeu». Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*, Paris 1947, s. 197.
- ² «Opposer ici au marxisme une 'morale d'abord', c'est l'ignorer dans ce qu'il dit de plus vrai et qui a fait sa fortune dans le monde, c'est continuer la mystification, c'est passer à côté du problème». *Ibid.*, s. Xf.
- ³ «Parler pour l'humanisme sans être pour le 'socialisme humaniste' à la manière anglo-saxonne, 'comprendre' les communistes sans être communiste, c'est apparemment se placer bien haut et en tout cas au-dessus de la mêlée. En réalité c'est simplement refuser de s'engager dans la confusion et hors de la vérité. Est-ce notre faute si l'humanisme occidental est faussé parce qu'il est aussi une machine de guerre? Et si l'entreprise marxiste n'a pu survivre qu'en changeant de caractère?». *Ibid.*, s. 203.



⁴ Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Berlin: Dietz 1953), s. 599.

⁵ *Ibid.*

⁶ En utdyping av disse spørsmål fins i min bok *One-Dimensional Man-Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston: Beacon Press, 1964), særlig kap. 9 og 10.

Eugene Kamenka: MARX' HUMANISME OG KRISEN I SOSIALISTISK ETIKK

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Le contrat social*, bok I, kap. 1.

² Maximilien Rubel, «Le concept de démocratie chez Marx», i *Contrat social*, bind VI, nr. 4.

³ Karl Marx, «Om det jødiske spørsmål», i *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA, Frankfurt a/M, Marx-Engels-Lenin Institut, 1927f), Avd. I, bd. I-1, s. 603.

⁴ MEGA, Avd. I, bd. 3, s. 82.

⁵ *Ibid.*, ss. 85—86.

⁶ *A Discourse on the Origin of Inequality*, i Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourses* (J. M. Dent & Sons: Everymans Library) 1913, s. 237.

⁷ *Økonomiske og filosofiske skrifter*, MEGA, Avd. I, bd. 3, ss. 111—112.

⁸ Fra utkastene (1857—1858) til Marx' *Kritik der politischen Ökonomie*. Disse ble først utgitt i 1939; her sitert fra den tyske utgave Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin (Dietz Verlag) 1953, s. 505.

Milan Prucha: MARXISMEN OG MENNESKETS EKSISTENSIELLE PROMBLEMER

¹ Jfr. T. J. Ojzerman, *Formirovanie filosofie marksizma*, Moskva 1962, s. 260.

² Jfr. E. V. Iljenkov, *Dialektika abstraktnogo i konkretnogo v «Kapitale» Marksa*, Moskva 1960, s. 29.

Karel Kosik: MENNESKET OG FILOSOFIEN

¹ Husserl, *Logiske undersøkelser*, bind I (Halle 1913), s. 149.

² Ad dette problem, jfr. forfatterens avhandling *Who is Man?* i *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, Vol. II (Mexico 1963), s. 231—238.



Eugene Kamenka

MARX' HUMANISME OG KRISEN
I SOSIALISTISK ETIKK

1.

«Mennesket er født fritt; men overalt er det lenket. Noen ser seg som andres herrer; men er likevel større slaver enn de er».¹ Marx utviklet seg til en radikal samfunnskritiker nettopp for å kunne befri menneskeheten for disse lenkene (som Rousseau trodde kunne gjøres «legitime»). Det var i frihetens navn — ikke i sikkerhetens — at han rettet blikket mot kommunismen. Like fra ungdommen av hadde han en visjon om det skapende, selvbestemmende menneske, et menneske som var herre over sine omgivelser og universet, herre over seg selv, et menneske som spontant og harmonisk ville samarbeide med andre mennesker: fordi de bare var andre «aspekter» av den samme menneskeånd som var blitt frigjort inne i det selv. Den unge Marx skriver i en stil fra gymnastiden følgende: «Verdigheten kan vi bare oppnå i en posisjon der vi ikke opptrer som servile instrumenter». Ni år senere skriver han i *Deutsch-französische Jahrbücher* at «religionskritikken munner ut i den erkjennelse at mennesket er menneskets høyeste vesen, den munner med andre ord ut i et kategorisk imperativ om å omstyrte alle forhold som gjør mennesket til et fornedret, sviktet og foraktelig vesen, som er tvunget inn i en slavetilstand». For Marx innebar kommunismen hverken en blott og bar avskaffelse av fattigdom eller den abstrakte «fairness» — den distributive rettferdighet gjennomført i sosiale forhold — som han så bitende avviste i sin *Kritikk av Götha-programmet*. Minst av alt så Marx kommunismen som en slags stats-socialisme, der en regjering eller «folkerepresentasjons» makt og myndighet skulle erstatte menneskets individuelle makt og myndighet over seg selv. Implisitt avviste Marx i bunn og grunn mer konsekvent enn Rousseau enhver tenkelig rettferdiggjørelse av de «lenker» som binder menneskene sammen. Han var overbevist om at Rousseaus universelle «almenvilje» aldri ville kunne komme til å utfolde seg i praksis, og forutså fortrøstningsfullt at alle sosiale tvangsbånd engang ville løse og forsvinne. Kommunismen ville bli



frihetens samfunn, der mennesket ville være subjekt, ikke bare gjenstand for maktutøvelse. Dets natur og dets handlinger ville ikke mer bli bestemt av noe utenfor det selv, hverken av stat, samfunn, sosial situasjon, dets egne dyriske behov eller av medmennesker. Medindividene ville ikke lenger fremstå som konkurranter som underkaster seg under det økonomiske konkurranselivs ubøylige krav. For første gang i historien ville samfunn, teknologi og hele skalaen av menneskelig atferd og gjensidig kontakt være uttrykk for individets sanne vesen, opphøre å være skranker for det. Mennesket ville realisere i sitt eget liv den sanne og endelige frihet som er dets egentlige og nødvendig riktige skjebne. Det ville betrakte sine medmennesker som partnere i et spontant, men likevel samarbeidsvillig skapervirke: det som nettopp skiller mennesket som universelt samfunnsvesen fra dyrenes avgrensethet og innskrenkethet. Mennesket ville bli til *praxis* — historiens subjekt, ikke dens objekt.

Dr. Maximilien Rubel peker helt riktig på at «den samfunnskritikk som utgjør kjernen i Marx' verk, er essensielt rettet mot to mål: Staten og Pengene».² Staten var for Marx det synlige, institusjonaliserte uttrykk for politisk makt over mennesket; penger var det både synlige og hemmelighetsfulle — og uomgjengelig nødvendige grunnlag for en mer fundamental og uholdgripelig økonomisk makt over menneskene. Når Marx var så oppslukt av sin kritikk av politikk og økonomi, var dette fordi han her så nøkkelen til forståelse av menneskets situasjon og til hvordan man skulle kunne finne det nødvendige grunnlag å bygge på for å eliminere makten over menneskene.

I Marx' tidligere arbeider — især i hans bidrag til *Deutsch-französische Jahrbücher*, i hans *Økonomiske og filosofiske skrifter* av 1844 (Parisermanuskriptene) og i *Den tyske ideologi*, som han skrev sammen med Engels i 1845—1846 — får vi en analyse av essensen i og grunnlaget for menneskets avhengighet, som er atskillig mer dyptpløyende og subtil og mindre tidsbestemt enn den grove klasseteori om disse spørsmål som hans vulgariserende disipler har satt sammen på grunnlag av sitater fra Marx' populær-politiske kampskrifter. I disse tidlige verkene gjør Marx det klart at han ikke ser mennesket bare som slave av andre mennesker: borgeren av en diktatorisk politistat, arbeideren av en grådig og grisk kapitalist. Alle tidligere og nåværende samfunnssystemer kan — sett under én synsvinkel — oppløses i systemer bestående av herrer og slaver. Men herrene er ikke av den grunn friere enn slavene. Begge



grupper lever i et forhold av gjensidig fiendskap og uløselig gjensidig avhengighet. Begge grupper er behersket av det system som får dem til å spille de roller som er blitt dem tildelt, enten de vil eller ikke. Marx ser dette avhengighetsforhold som en «naturlig» følge av arbeidsdelingen i samfunnet og av den private eiendomsrett. Historisk sett var dette de to første etapper. Men avhengigheten ble intensivert og økte enormt, mennesket ble stadig mer fremmedgjort i forhold til sitt eget arbeid, sine produkter og sine medmennesker, i takt med *pengenes* utbredelse som universelt byttmiddel. Alt kan omgjøres til penger, de gjør alt salgbart og setter mennesket i stand til ikke bare å skille seg av med sine varer, med resultatet av sitt arbeid, men med arbeidet selv. Også dette kan han så selge til andre. «Pengeene fornedrer alle menneskehetens guder, omdanner dem til varer. Penger er alle tings alminnelige verdi. Derfor har de fravristet hele verden — både menneskets verden og naturen — dens egenverdi. Penger er den innerste kjerne i menneskets arbeid og eksistens, og denne fremmede essens behersker mennesket og tilbes av det.»³

For Marx kommer menneskets fremmedgjøring til uttrykk i det faktum at menneskets kraft, dets produkter og skaperverk — alt dette som skulle være en forlengelse av dets personlighet og som direkte skulle tjene til å berike det — er blitt adskilt fra mennesket selv. Disse resultatene av menneskets virke får uavhengig status og makt, vender seg mot mennesket og blir dets herre. Mennesket blir deres tjener. I takt med den omseggripende arbeidsdeling, pengebruk og private eiendomsrett blir også menneskets fremmedgjøring mer påtrengende. Høydepunktet blir nådd i det moderne kapitalistiske samfunn. Her er arbeideren blitt fremmed for sine produkter, for sitt arbeid som han selger på «arbeidsmarkedet», for de medmennesker han møter (det være seg kapitalister som utbytter hans arbeid eller andre arbeidere som konkurrerer om jobben hans), og for natur og samfunn (som står som innskrenkningsfor, ikke som fullbyrdelsen av hans personlighet). — På det intellektuelle plan kommer fremmedgjøringen til uttrykk ved at vitenskapen om mennesket og samfunnet blir oppdelt i «abstrakte» studier av det økonomiske menneske, det juridiske menneske, det etiske menneske osv. Det er denne fremmedgjøringen som Marx så levende skildrer i sine *Økonomiske og filosofiske skrifter*:

Jo flere rikdommer arbeideren produserer, jo mer hans produksjon øker i kraft og omfang, desto fattigere blir han. Jo



fler varer en arbeider produserer, desto billigere blir han selv som vare. Verdiforringelsen av menneskets verden foregår direkte proporsjonalt med at mennesket i stadig høyere grad nyttiggjør seg verdiene i tingenes verden. Arbeidet produserer ikke bare varer, det omformer seg selv og arbeideren til varer...⁴

Ikke bare menneskets arbeidsprodukter, også arbeidet selv blir det fremmed. Denne fremmedgjøringen *innenfor og inne i* arbeiderens virke består:

for det første i det faktum at arbeidet er noe utenfor arbeideren, dvs. det hører ikke med til hans egentlige vesen. Han hevder seg følgelig ikke i sitt arbeid, men forneker seg i det; han føler seg ikke tilfreds, men er ulykkelig i det; han utvikler ikke noen fri fysisk og åndelig energi, men forderver sin kropp og ødelegger sin ånd. Derfor føler arbeideren seg utenfor sitt arbeid, samtidig som han i sitt arbeid føler seg utenfor seg selv. Han er hjemme når han ikke arbeider, og når han arbeider er han ikke hjemme. Hans arbeid er derfor ikke frivillig. Det er påtvunget: det er *tvangsarbeid*. Arbeidet er følgelig ikke tilfredsstillende av et behov, bare et *middel* til å tilfredsstille behov utenfor arbeidet selv...

Følgen er derfor at mennesket (arbeideren) ikke lenger føler at det handler fritt bortsett fra når det utfører sine *dyriske* funksjoner: spiser, drikker, avler barn, eller i beste fall når det er hjemme, blant sine prydgjenstander osv. Når det utfører sine *menneskelige* funksjoner, føler det seg mer som et dyr. Det dyriske blir menneskelig, det menneskelige dyrisk.

Det å drikke, spise og formere seg er selvsagt også ekte menneskelige funksjoner. Men når de skilles ut fra den øvrige skala av menneskelige funksjoner og gjøres til eneste og endelige mål, er de dyriske.⁵

Opphavet til all forskjell mellom villmannen og det siviliserte menneske er ifølge Rousseau at «villmannen lever i seg selv, mens samfunnmennesket konstant lever utenom seg selv. (Samfunnmennesket) vet bare å leve i andres omdømme: han synes å bli seg sin egen eksistens bevisst gjennom andres mening om ham selv.»⁶ Marx forsøker i sine tidlige (og jeg våger å påstå: også i de senere) arbeider å påpeke denne fremmedgjøringens nødvendige årsak i det økonomiske liv: i en arbeidsdeling organisert på grunnlag av privat eiendomsrett, i bruken av penger (som gjør det mulig



å omskape alt, selv arbeid og omsorg, hengivenhet og kjærlighet, til varer som kan kjøpes og selges). Også for Marx er arbeidsdelingen og den private eiendomsrett selvsagt uunngåelige fenomener, til og med nødvendige i en viss historisk fase: bare gjennom dem kan mennesket utvikle sine evner og realisere sine grenseløse muligheter. Villmannen har ikke ennå klart å skille seg selv fra arbeidet sitt, har ennå ikke klart å produsere for annet behov enn forbruk. Men i sitt desperate strev for å tilfredsstille sine grunnleggende (dyriske) behov, i sin ynkelige avhengighet av naturen er også han et menneske som lever i slaveri. Nøkkelen til menneskets frihet ligger i dets evner til å mestre naturen og til å overvinne sin fremmedgjøring. Kapitalismen skapte forutsetningene for at mennesket skulle kunne klare det første, og Marx mente at sosialismen ville makte det siste.

Mot slutten av sine *Økonomiske og filosofiske skrifter* (1844) tegner Marx et bilde av det kommunistiske samfunn, et samfunn med sann og endelig menneskelig frihet. Velvillige kritikere har kalt dette et bilde av et kunstnersamfunn: kunstnere som skaper fritt og bevisst, arbeider sammen i spontan og fullkommen harmoni. I et slikt samfunn — mente Marx — ville det ikke finnes noen stat, ingen forbrytere, ingen konflikter, ikke noe behov for straffemyndighet og tvangsregler. Alle ville være «oppslukt» av produktivt arbeid i fellesskap med andre mennesker. De ville fullbyrde seg selv i sosialt, samarbeidsrettet skaperverk. Kampen ville være en felles kamp: individet ville ikke føle avhengighet og ubehag i sitt arbeid og i møtet med andre mennesker. Det ville finne frihet og tilfredsstillelse, på samme vis som kunstnere finner inspirasjon og tilfredshet i sitt eget og andre kunstners arbeid. Virkelig frie mennesker, som er i stand til å heve seg over selve eiendoms tanken, vil således ikke trenge regler som påtvinges ovenfra, ingen moralske formaninger om at de må gjøre sin plikt, ingen «myndigheter» som fastsetter hva som skal gjøres. Kunst kan ikke bli til på grunnlag av planer som påtvinges utenfra: den kjenner ikke autoriteter og disiplin, bortsett fra den som lever i kunstneren selv. Marx mente at det som således holdt stikk for kunstens vedkommende, også gjaldt alt fritt, produktivt arbeid. På samme måte som sann kommunisme for Marx ikke var identisk med den grove «kommunisme», som «er så sterkt i *materielle* eiendommers vold at den vil tilintetgjøre alt som ikke alle kan eie som *privat eiendom*; den vil *med makt* gjøre det av med talent, osv.»⁷, så er hel-



ler ikke «fritt arbeid» for Marx «blott og bar moro, underholdning, slik Fourier tror med en *grisettes** naivitet. Sant fritt arbeid, dvs. komposisjon, er samtidig forbannet alvorlig, det er høyst intens anstrengelse».⁸

Den visjon av kommunismen som her er skissert, tror jeg Marx beholdt hele livet. Den skinner klart igjennom i *Den tyske ideologi* fra 1845—1846, i alle de notater og utkast han skrev mellom 1850 og 1859, og i hans *Kritikk av Gotha-programmet* fra 1875. Den gjennomsyrer alle tre bind av *Kapitalen*. Det er en visjon om frihet, om spontant samvirke, om menneskers bevisste selvbestemmelse, så snart de først er befridd fra avhengighet og nød. Det er ikke bare en visjon om økonomisk overflod eller sosial sikkerhet. Engels kan ha forstått kommunismen dithen; Marx gjorde det ikke. Til sine dagers ende, på vei gjennom all den «økonomiske skitt» han så samvittighetsfullt og motvillig vandret, forble han frihetens filosof, apostel og profet.

2.

Den intellektuelle krise i den internasjonale sosialistiske bevegelse idag er en krise som gjelder den sosialistiske etikk: en krise som bunner i spenningsforholdet mellom Marx' understrekning av økonomisk rasjonalitet og materielt tilstrekkelige forhold, hans interesse for det han så som økonomiske forutsetninger for frihet, og hans fremheving av en sann menneskelig moral som kunne overvinne selve eiendomsbegrepet, og skillet mellom midler og mål. Georges Sorel dramatiserte denne konflikten i Marx' tenkning i det bilde han tegnet av den historiske konflikt mellom forbruks- etikk og produsentetikk. Den førstnevnte er bare interessert i profitt og inntekt, i å oppnå sikkerhet, og ser alt som midler til å nå kommersielle mål. Den andre er grunnlagt på «heroiske» verdier: uegennyttig skapervirksomhet, samarbeid, vennskapelig kappestrid, der belønningen er av underordnet betydning. Den tyske sosiologen Ferdinand Tönnies, som tildels bevisst lot seg inspirere av Marx, utmalte på en frapperende måte Marx' kontrast mellom det kommersielle og splittende kapitalistiske samfunn og det ikke-fremmedgjorte, kommunistiske, og utviklet denne kontrasten til en

* Fransk ord for arbeiderklassekvinn, fortrinnsvis beskjeftiget med kjøp og salg i småbutikker, med et mer eller mindre løst forhold til studenter og kunstnere. O.a.



sosiologisk kategori: konflikten mellom det kommersielle, splittede *Gesellschaft* og det organiserte fellesskap, *Gemeinschaft*. *Gesellschaft* sto for det borgerlig-kommersielle samfunn, der den strenge pengebindingen har en tendens til å overvinne alle andre sosiale bånd og relasjoner, der mennesket bare kan forpliktes ved kontraktforhold og handelssamkvem, der by dominerer bygd og kjøpmannsstanden gjøre hele landet til et stort marked. Her er den «felles, sosiale sfære» basert på den stakkede stund da man møtes for kjøp og salg, da man — som lovene om inngåelse av kontrakter uttrykker det — «kommer overens». I et *Gemeinschaft* derimot, grunner «fellessfæren» seg på naturlig harmoni, på tradisjonelle bånd, vennskap og felles respekt for religion. Produksjonen er primært basert på landbruk og er ment for forbruk, samfunnet på visse statusforhold som hindrer alle i å behandle hverandre «abstrakt». I *Gemeinschaft* er medlemmene i bunn og grunn forent tross alle skilende faktorer, de handler på hverandres vegne. I *Gesellschaft* er de essensielt splittet tross alle forenende faktorer. Her er hver enkelt isolert og overlatt til seg selv, han møter sine medmennesker som konkurrenter og fremmede inntrengere. Forskjellen og skillet mellom *Gemeinschaft* og *Gesellschaft* er for Tönnies forbundet med to slags viljer, som hver er typisk for hvert sitt av de to slags samfunn. *Gemeinschaft* er basert på *Wesenswille*, den naturlige, hele og udelte vilje, som mennesket uttrykker hele sin personlighet i, og som ikke kjenner noen utviklet differensiering mellom midler og mål. På den annen side har man *Kürwille*: den som er typisk for *Gesellschaft*. Den er rasjonell, men likevel på sett og vis tilfeldig. Midler og mål er her skarpt differensiert, og det Max Weber kaller *zweckrational* (formålsrasjonell) atferd er fremherskende. I sitt skrift om eiendom (1926) illustrerer Tönnies forskjellen mellom de to. Eiendom som er formål for den naturlige vilje, er så nært forbundet med personens natur at enhver atskillelse uvegerlig resulterer i ulykkelighet: eieren og hans eiendom smelter sammen, eiendommen blir en del av eieren, elsket og hegnet om som et skaperverk. Slik er gjerne forholdet mellom mennesker og dyr de eier, hus og gård, jord og grunn, som de og deres forfedre har dyrket i generasjoner. I et slikt naturlig viljesforhold er det ikke noe skarpt skille mellom glede og smerte, tilfredshet og utilfredshet: bonden finner både glede og sorg ved sin jord, plikter og fornøvelser, byrder og privilegier. Den rasjonelle vilje kommer derimot typisk til uttrykk i forholdet til penger, til eiendommer som opptrer i form av tap og



vinning i en hovedbok, til «folk» som koster så og så meget i lønn. Det mest fullendte eiendomsforhold for den rasjonelle vilje er *aksjer* i eiendommer som eieren ikke engang har sett. I slike forhold er glede og sorg, tilfredshet og utilfredshet skarpt differensiert: profitt er +, dvs. glede, tilfredshet; tap er ÷, m.a.o. sorg, utilfredshet. Her foreligger den fullkomne nyttemoral: alt blir abstrahert, revet ut av sin levende sammenheng, underordnet et fremmedgjort mål.

I det avanserte vestlige industrisamfunn, der sosial mobilitet og fordeling av lønn, status og muligheter håpløst har utvisket de enkle frontene i tradisjonelle klassekonflikter, og hvor økende velstand ikke lenger gjør det mulig å knytte fremmedgjeringen til fattigdom, har enkelte dyktige sosialistiske tenkere igjen vendt tilbake til den unge Marx og lest ham på bakgrunn av Tönnies' skrifter. De hevder at man ikke lenger kan basere en moderne sosialistisk kritikk av kapitalismen på påstander om at arbeiderne forarmes og blir materielt utbyttet. Man må i stedet konsentrere seg om at kapitalismen ikke har evnet å skape et *Gemeinschaft*, en fellesskapsfølelse, og om hvordan mennesker i det kapitalistiske samfunn blir manipulert utfra kommersielle målsetninger, hvorledes kapitalismen former mennesket slik at det bare søker hen mot forbigående materiell tilfredsstillelse og materielle goder. I de samfunn som sier seg å være på marsj mot kommunismen har de dyktigste samfunnskritikerne — som f.eks. Ernst Bloch og Leszek Kolakowski, støttet av en rekke jugoslaviske filosofer — benyttet seg av Marx' syn på kommunismen som et sant brorskap uten motsetninger mellom individ og samfunn på sin egen måte: til kritikk av partiteologenes autoritære *Gemeinschafts*-forestillinger og krav om lydhighet og underkastelse. De ikke-byråkratiske sosialistene ser den største mulighet til etisk fornyelse i Marx' humanisme, ikke i fabianismen og den «avanserte» fagbevegelses kommersielle moralitet. Det fins riktignok dem — i Portugal, i store deler av Italia og i utviklingsland utenfor Europa — som fremdeles tiltales av det klasisiske marxisme: situasjonen i disse områdene hører ikke det tyvende århundre til. De kjemper — som de mennesker *Det kommunistiske manifest* var henvendt til — fremdeles for politisk demokrati, for å få avskaffet føydale godseierprivilegier, for å frigjøre den økonomiske utvikling fra føydalsamfunnets tvangstrøye, ikke fra kapitalismen. Det paradoksale er at for de fleste av disse er marxismen bare et middel til å rive ned de skranker som står mellom dem og det tyvende århundre. I stedet for å lede mennesket fra det kapi-



talistiske *Gesellschaft* til kommunismens frie og broderlige *Gemeinschaft*, blir klassekampen i deres hender i beste fall et middel til å føre dem fra det knugende før-kapitalistiske *Gemeinschaft* inn i den moderne industrialismens *Gesellschaft*. Det er ytterst betegnende at det mest realistiske håp vi har om en virkelig og genuin politisk liberalisering i Sovjet (og en gang i fremtiden i Kina) ligger i utviklingen henimot økt spesialisering, i at man i en viss grad overvinnes de kroniske manglene i varetilbudet og i fremveksten av et forbrukermarked: kort sagt økende infiltrasjon av endel av de verdier som skiller det kapitalistiske samfunn fra det tradisjonelle, autoritære.

Her er altså det fundamentale problem for sosialistiske humanister. I en enorm kombinert kraftinnsats og troshandling smeltet den klassiske marxisme sammen kravet om industriell utvikling og lengselen etter det føydal-agrare landsbyfelleskaps brorskap. Den klassiske marxisme hevdet at de selvsamme maskiner som hadde fratatt mennesket dets individualitet, likevel hadde sin historiske misjon: selv om de tilsynelatende understøttet og utdypet den sjelløse splittetheten i det kommersielle samfunn, ville de tilsist styrte det og lede til Menneskets Rike. Tidligere var de veier som ledet til politisk og økonomisk demokrati, til materiell tilfredsstillelse og til frihet i ordets dypeste og fulleste forstand, disse veier var alle en og samme vei. Idag har de skilt lag, ikke i to eller tre retninger, men i et hundretall. Verden krever et nytt kart av dem som vil vise vei.

Etter min mening er det utfra Marx' og Tönnies' verker på grunnlag av begrepene fremmedgjøring og *Gemeinschaft*, mulig å bygge opp en radikal etikk: en etikk som er knyttet til erverv av kunnskap og viten, og til tradisjoner i åndelig og materiell produksjon, politisk virke og demokrati. Men det vil bli en etikk som er fylt av kamp og kritikk, og man har ingen garanti for at den vil lykkes. Historien er hverken en saga om en spontant samarbeidsvillig menneskelig natur som gradvis kommer til utfoldelse eller noen uoppholdelig marsj fremover mot et virkelig human og rettferdig samfunn. Historien er en slagmark for konkurrerende tradisjoner, bevegelser og livsformer: den viser oss intet hele og ikke noe endelig mål. Det som her sies om historien gjelder like meget for samfunnet. Sosialistiske humanister vil — som Trotskij i eksil — måtte innse at «historien» og «samfunnet» kan komme til å utsette oss for den ene udåd etter den annen. Når så skjer, vil huma-



nisten måtte kjempe mot med tørre never, slik Trotskij gjorde det.

Selv under utformingen av et kritisk program er det visse problemer man må se rett i øynene. Når Tönnies fremlegger sitt *Gemeinschaftsbegrep*, likestiller han brorskapet i et arbeidsteam av likemenn med et paternalistisk føydalsamfunn, der alle kjenner og godtar sin plass. Den sosialistiske Prometevs-visjon av det ikkekommersielle samfunn er forskjellig fra den konservativt-romantiske visjon i og med at den forkaster *hierarki*. Dette er den eneste forskjell. Likevel er det nettopp på dette punkt at sosialistisk kollektivistisk praksis har feilet, unntatt i bagatellmessig utstrekning. En stor del av den demokratiske sosialismes arvegods og også det sosialistiske frihetsbegrep tar sitt utgangspunkt i det «åpne» samfunn, et resultat av den kapitalistiske utvikling. Det var dette *Gesellschaft* som frigjorde mennesket fra autoritære religiøse og føydale bånd, formulerte individualistiske idealer, gjorde slutt på den utvidede familiens åk, utvidet det «private» domene radikalt på bekostning av det «offentlige». Atskillelsen av midler og mål har i uhørt grad utvidet makten og bredden i menneskets produksjon. Som Hayek og von Mises understreker, har det kapitalistiske marked skapt en modell som gjør at menneskene finner det mulig å bli enige om felles midler og samtidig føle at de kan beholde sine ulike og individuelle mål.

Denne følelsen er uten tvil tildels illusorisk. Kapitalistiske midler former også de målsetningene folk stiller opp, og slike mål blir ikke spesielt etisk «hellige» bare fordi de etterstrebes. Men når vi utformer en frihetens teori, kan vi ikke lenger være med Marx i hans stilltiende tiltro til at mennesket blir fundamentalt kooperativt av natur, bare det blir befridd fra økonomiske bånd og tvang. Vi kan heller ikke uten videre regne med fabrikkene som revolusjonære skoler: selv om den moderne industriutvikling har lært oss nye samarbeidsformer, så har den også resultert i nye og mektigere former for byråkrati. Den vitenskapelige og teknologiske utvikling har i stadig økende grad befridd mennesket fra fysisk ubehag i arbeidet og har gradvis også eliminert direkte bruk av makt i nyttiggjøringen og fordelingen av materielle ressurser. Likevel har den også stadig økt behovet for ledelse og styring, og også mer subtile økonomiske og sosiale avhengighetsformer blant menneskene. I en viss utstrekning må vi nok revidere Marx' menneskesyn. Langt mer radikalt må vi revidere hans syn på industrisamfunnet. Jeg håper at noen av mine medskribenter vil ta for seg denne oppgaven.



⁴ Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Berlin: Dietz 1953), s. 599.

⁵ *Ibid.*

⁶ En utdyping av disse spørsmål fins i min bok *One-Dimensional Man-Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston: Beacon Press, 1964), særlig kap. 9 og 10.

Eugene Kamenka: MARX' HUMANISME OG KRISEN I SOSIALISTISK ETIKK

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Le contrat social*, bok I, kap. 1.

² Maximilien Rubel, «Le concept de démocratie chez Marx», i *Contrat social*, bind VI, nr. 4.

³ Karl Marx, «Om det jødiske spørsmål», i *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA, Frankfurt a/M, Marx-Engels-Lenin Institut, 1927f), Avd. I, bd. I-1, s. 603.

⁴ MEGA, Avd. I, bd. 3, s. 82.

⁵ *Ibid.*, ss. 85—86.

⁶ *A Discourse on the Origin of Inequality*, i Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourses* (J. M. Dent & Sons: Everymans Library) 1913, s. 237.

⁷ *Økonomiske og filosofiske skrifter*, MEGA, Avd. I, bd. 3, ss. 111—112.

⁸ Fra utkastene (1857—1858) til Marx' *Kritik der politischen Ökonomie*. Disse ble først utgitt i 1939; her sitert fra den tyske utgave Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin (Dietz Verlag) 1953, s. 505.

Milan Prucha: MARXISMEN OG MENNESKETS EKSISTENSIELLE PROMBLEMER

¹ Jfr. T. J. Ojzerman, *Formirovanie filosofie marksizma*, Moskva 1962, s. 260.

² Jfr. E. V. Iljenkov, *Dialektika abstraktnogo i konkretnogo v «Kapitale» Marksa*, Moskva 1960, s. 29.

Karel Kosik: MENNESKET OG FILOSOFIEN

¹ Husserl, *Logiske undersøkelser*, bind I (Halle 1913), s. 149.

² Ad dette problem, jfr. forfatterens avhandling *Who is Man?* i *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, Vol. II (Mexico 1963), s. 231—238.



II. MENNESKET'S Plass

*Milan Prucha*MARXISMEN OG MENNESKET'S EKSISTENSIELLE
PROBLEMER

Eksistensialismen, marxismen og kristen filosofi er uenige når det gjelder fremmedgjøringsbegrepet. Er mennesket kastet inn i en absurd verden, der det faktum at det skal dø gjør all dets streben fåfengt? Er mennesket et enestående produkt av den historiske prosess, som gjør opprør mot utbytting og det fremmedgjorte samfunnsmaskineriet? Er livets og dødens problemer uavhengige av samfunnets organisasjonsformer, eller er de utelukkende historiske gåter som vil finne sin endelige løsning i harmoni mellom individ og samfunn?

Selv om eksistensialistene og de kristne er fundamentalt uenige, så er de enige i sin tolkning av Marx. Hegel tenkte seg fremmedgjøringen slik: mennesket møter først den ytre verden. Denne er ham fremmed, men han kjenner senere igjen seg selv i den, og blir således overbevist om at bevissthet og eksistens er identiske. Marx sies å se fremmedgjøringen (dvs. det faktum at de ting mennesket skaper blir til krefter som er blinde og fiendtlige for det) som uttrykk for forbigående kapitalistiske forhold: han utleder den ikke av den objektive verdens eksistens. Utfra en slik fortolkning kan Marx' kritikere lett innvende at ethvert sosialt eller menneskelig forhold alltid vil ende i eksternalisering, at teknologi (menneskets middel til å forme sin verden) eller statsadministrasjon (også en sosialistisk) blir fremmedgjort; at kjærlighet eller et hvilket som helst annet forhold mellom mennesker ender med at man enten skilles eller at man realiserer seg selv utenom seg selv. Denne kritikken utvides til å omfatte et bredere problem: marxismen lukker mennesket inne i historien. Den kan derfor ikke konfrontere det med den ytre verden. Følgelig kan marxismen bare løse historiske, ikke eksistensielle spørsmål.

Men denne beskrivelsen av forskjellen mellom Marx' og Hegels oppfatning av fremmedgjøringen er forenklet. Marx kritiserte Hegel fordi denne ikke kunne forstå det særegne ved fremmed-



gjøringen av de sosiale relasjoner i kapitalistiske samfunn. Men han kritiserte ham også på det helt generelle filosofiske plan:

Når Hegel tenker seg rikdom, statsmakt osv. som størrelser som er blitt fremmedgjort for mennesket, forstår han dem bare i deres form som tanker. De er tankestørrelser, og det er derfor bare tale om en fremmedgjøring av *ren* (dvs. abstrakt) filosofisk tanke... Fremmedgjøring er... en motsetning innen tanken selv... (*Økonomiske og filosofiske skrifter*).

En kritisk gjennomgåelse av Marx' *Økonomiske og filosofiske skrifter* viser at arbeid i sin mest generelle form både for Marx og for Hegel *alltid* fører med seg fremmedgjøring av overvinning av fremmedgjøring. Men denne generelle analyse av arbeidet er ikke identisk med tanken om fremmedgjort arbeid, slik Marx senere formulerte den i sine kritiske studier av det kapitalistiske samfunn.¹

I *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (1857—1858) og i *Kapitalen* taler Marx om tingliggjorte (*verdinglichte*) forhold og om *Verdinglichung*. Han bruker disse begrepene for å uttrykke den fremmedgjorte karakter og fremmedgjøringen i de kapitalistiske produksjonsforhold:

Aktivitetens samfunnskarakter... opptrer her som et fremmed objekt i forhold til individet... deres innbyrdes forhold fremstår for individet selv som noe fremmed og autonomt, som en gjenstand. (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1953, s. 75).

Følgelig reduserte ikke Marx Hegels sammensatte begrep til en analyse av menneskets plass i historien eller av de økonomiske relasjoner mennesker imellom. Hegel begrenset fremmedgjøringen til tankenes rike og reduserte menneskets drama til et åndelig drama, mens Marx hadde et helhetsyn på mennesket, som omfattet dets forhold til omverdenen. For å kunne sammenligne Marx' syn med eksistensialismens og kristendommens er det ikke tilstrekkelig at man analyserer terminologien. Det trengs en gjennomgripende forståelse av fremmedgjøringsbegrepet innenfor den filosofiske materialismes og ateismens rammer.

Ifølge Heidegger har verden ingen uavhengige egenskaper og betydninger: den har bare dem den får gjennom kontakt med menneskelig subjektivitet. Det er ingen ideer i *Sein und Zeit* som kan make å gi uttrykk for den motstand materien yter mennesket. Den besnærende formelen om mennesket som er kastet inn i en frem-



med og absurd verden, oppfordrer til meditasjon over menneskelivets tragikk, og den viser seg å skuffe. Den ekstremt tilspissede motsetning hos Sartre mellom være og bevissthet fører til at motsetningene mellom mennesket og omverdenen forsvinner: deres gjensidige fremmedgjorthet blir så absolutt at subjektive valg løses helt fra de materielle forholdene de er mulige under. Eksistensialismen, som hadde som mål å uttrykke tragedien i menneskets situasjon, forvandles ved sin idealisme til overfladisk optimisme.

Mennesket er ikke verdens universielle hensikt, slik religiøse illusjoner vil ha det til. Mennesket ble til i en viss del av universet, under visse gunstige betingelser, som et delprodukt av materiens utvikling. Det må derfor hevde sin plass ved praktisk aktivitet like overfor verden som hele; det er «rotfestet» i verden, og må samtidig bringe inn i den en mening som er gitt av menneskets eksistensielle behov. Det materialistiske verdenssyn, som gir uttrykk for «slektskapet» og «fremmedgjortheten» mellom mennesket og verden, overvinnes det ensidige i eksistensialistisk og kristen filosofi, legger grunnlaget for en løsning på mennesketilværelsens filosofiske problemer.

Det fins hverken noen absolutt fremmedgjorthet, som hindrer all kommunisering mellom mennesket og verden, eller fullkommen og total harmoni, som forutsetter at mennesket kan identifiseres med verden. Verden kan ikke være et rent objekt for mennesket, og heller ikke ren *Erlebnis* (opplevelse).

Verden er ikke rent objekt, for mennesket må være i verden på forhånd, må leve i virkeligheten, for å kunne gjøre den til sitt objekt. Virkeligheten kan imidlertid heller ikke være bare *Erlebnis*: mennesket kan bare leve i verden dersom det gjør den til objekt for sin viten og omformende virksomhet. Etter vår oppfatning er det dette som ligger i Marx' kritikk av all tidligere materialistiske filosofier: de forsto ikke at «ting, virkelighet, sanseverdenen bare ses som kontemplasjonsobjekter, ikke som menneskelig sansevirkosomhet, som praksis, ikke subjektivt». (*Feuerbach-teser*, tese 1).

Filosofien etter Marx kan ikke ganske enkelt spørre om verden står overfor mennesket eller mot det som objekt. Perspektivene i menneskets eksistensproblemer har endret seg fundamentalt, og undersøkelsen må ta for seg spørsmålet om hvordan mennesket lever i verden. Den mekaniske materialisme så mennesket som en ting blant mange andre, som en maskin; men den klarte ikke å demme opp for idealismen. Det var en filosofi som i virkeligheten bare eksis-



sterte i objekts form: ubevisst plasserte den det filosoferende ego før virkeligheten egoet iakttok og dømte utfra. Derfor omformet den det virkelige ego til et avrealisert og uvirkelig ego, til ren selvbevissthet. Virkeligheten degenererte til en død materie, uforenelig med enhver form for subjektivitet. Marx overvant dette menneskesynet ved å se ut over dets naturalisme og å anvende sosio-historiske kriterier. Men han endret også hele filosofiens perspektiv. Den opphørte å være en filosofi om væren forut for virkeligheten, og kontemplasjonsfilosofi, og ble en filosofi som førte til intellektuell klargjøring av egoets stilling i den kjente virkelighet og av den handling egoet foretar for å gjøre virkeligheten til sitt objekt. Begrepene ego og virkelighet er ikke abstraksjoner som hos Hegel; de har anvendelse både på materiell, naturlig væren og på naturen. Derfor understreker Marx at dersom det virkelige, fysiske menneske postulerer sin objektive væren og evner som fremmede objekter, «er ikke *postuleringen* subjektet; det er subjektiviteten av *objektive* evner» (Økonomiske og filosofiske skrifter). Mennesket er subjekt fordi det eksisterer i sine naturgitte evner og som sine naturlige evner; det eneste mulige objekt i hans liv er virkelige sanseobjekter. En væren som ikke har noe objekt utenfor seg selv er ikke objektiv. En væren som ikke har sin egen naturlighet utenfor seg selv er ikke naturlig, fordi den ikke er en del av naturens kjerne. Det objektive vesen har objekter utenfor seg selv og er et objekt; det oppfører seg objektivt og dets væren er derfor objektiv væren. Det naturlige vesen er finit, betinget, begrenset og lidende: de objekter det selv bekrefter seg ved er uavhengige av det selv. Sult er f.eks. uttrykk for et objektivt legemlig behov, behov for et ytre objekt. «Mennesket som objektivt sansende vesen er et *lidende* vesen, og fordi det føler sin lidelse også et *lidenskapelig* vesen. *Lidenskap* er menneskets evner som streber etter å nå sitt objekt» (Økonomiske og filosofiske skrifter).

Marx' analyse av mennesket som materielt, objektivt, lidende og lidenskapelig vesen er det ugjendrivelige bevis på hvor overfladiske de av hans kritikere er, som anklager ham for å ville redusere alle menneskelige problemer til et spørsmål om menneskets situasjon i det kapitalistiske samfunn.

Fordelene ved det filosofiske syn på mennesket som objektivt vesen kommer klart frem i konflikten mellom marxismen og eksistensialismen. Heidegger, for eksempel, var ute av stand til å behandle spørsmålet om tilværelsen innenfor rammen av det eksisterende ve-



sens legemlighet: for ham — som for Hegel — er denne ren subjektivitet som beveger seg rundt i en verden av ren tanke, Sartre formulerer dette problemet bare som en antinomi: jeg er min kropp, fordi selvbevissthet bare er mulig som bevissthet om en viss virkelighet. Samtidig er jeg ikke min kropp, fordi det jeg er går ut over mitt legeme. Men i sin tanke om ubetinget og umotivert frihet trekker han seg til og med ut av disse kontroversielle standpunktene. Mennesket antar form som rent «ego», tanke, selvbevissthet. Det er fullstendig avsondret fra virkeligheten, ikke bestemt eller betinget av noe. Dette at det ikke lar seg gjøre å fatte mennesket som objektivt vesen og plassere det i den virkelige verden fører til en eksistensoppfatning som er grunnlagt på gjensidig fremmedgjøring mellom ego og verden. Herav følger «egoets» tomhet, en abstrakt negasjon av verden og all dens rikdom. Herav betegnelsen av menneskets vesen som «vesen viet til døden», som sentrum for følelser av uro, engstelse, lede og kjedsommelighet.

Det er ikke tvil om at eksistensialismen har meget av æren for at dødens problem i dyp filosofisk forstand påny er blitt tatt opp til debatt. Dette er et problem som dukker opp i brutal radikalisme i all ateistisk filosofi. Eksistensialistene har meget overbevisende demonstrert at døden betyr at tilfeldigheter og absurditeter er uutslettelige bestanddeler av menneskets eksistens. Men innebærer dette at døden er den eneste eller den avgjørende faktor i menneskets tilværelse? Gjør døden alle menneskets aspirasjoner, ønskemål, forhold og følelser verdiløse? Det tomme «ego» i det subjektivistiske menneskesyn kan i realiteten ikke ha noe annet problem enn sitt blotte eksistensspørsmål. Men dersom mennesket oppfattes som objektivt vesen opphører det å bevege seg bare innenfor den abstrakte ja- og nei-sfæren, det blir til et vesen som fullt og helt er interessert i verden. Det har ikke som eneste interesse bare fortsatt å eksistere. Som objektivt vesen er det universelt lidenskapelig og higer etter verden; det erfarer sult, kjønnsdrift og hele den brede skala av spesifikt menneskelige lidenskaper og følelser — ikke bare engstelse. Det objektive vesens endelige avgrensethet er derfor ikke redusert til det faktum at det skal dø. Det må nødvendigvis realisere seg selv utenom seg selv i den objektive verden. Denne avgrensetheten er nøyaktig det motsatte av den likegyldigheten som — ifølge Heidegger — må komme som en følge av at man innser at mennesket er et dødelig vesen. Mennesket er langt friere enn eksistensialismen noensinne har villet innrømme. Ved sin interesse for verden og andre



folks skjebne skaper mennesket sine rikdommer og sin rangsorden av verdier, og fravister dermed døden rollen som øverste dommer. «Positive» lidenskaper bekrefter mennesketilværelsens struktur, og de er like «autentiske» som engstelse, avsmak og lede. Menneskets naturlige struktur som finit vesen er således verdens fullkomne åpenhet, en interesse for verden — ikke en abstrakt negativitet, døden.

På bakgrunn av Marx' filosofi kan man skissere et mer sammensatt syn på menneskets eksistensproblem, og en kritikk av visse forenklete tolkninger av Marx avslører hva som virkelig menes med menneskets samfunnsdeterminerthet.

Fellesnevneren for de ulike filosofiske oppfatninger marxismen tar opp kampen mot er det tradisjonelle syn at individet kommer foran samfunnet. Dette syn kommer frem i ulike begreper, f.eks. tanken om «samfunnskontrakten». Det tradisjonelle syn søker å utlede samfunnsstrukturen av menneskets egenskaper som individ. Menneskets essens ses som en abstraksjon av det som er felles for hvert enkelt individ. Metoden for å studere den består i at man søker å finne karakteristiske trekk som er felles for alle individer. Logikken i dette synet leder til en konklusjon som kan illustreres på følgende måte: Hverken Mozart eller Aristoteles produserte redskaper, og derfor hører ikke denne form for virksomhet til menneskets essens. Det gjør derimot den bløte øreflippen. Den har alle mennesker, men ikke andre dyr.² Sett på denne måte er historien bare et ytre og tilfeldig *side show*, hvor det bare kommer til uttrykk en uforanderlig, Gude- eller naturgitt menneskelig essens (naturen må da identifiseres med menneskenaturen).

Den «naturalistiske» mennesketolkning opererer bevisst med en forarmende, reduksjonistisk metode. Den kan ikke innenfor de «naturlige» egenskapers sfære finne noe som er likeverdig med resultatene av menneskets mangesidige virksomhet. Derfor forklarer den hele denne fylde ved hjelp av noen få instinkter. Den kan ikke fatte friheten i menneskets eksistens — følgelig setter den en fysiologisk eller annen primitiv determinisme i dens sted.

Marx ser menneskets essens som resultat av spesifikk menneskelig virksomhet. Dette er i overensstemmelse med hans praktisk-materialistiske filosofi. Mennesket som naturlig vesen skaper samfunnsvirkeligheten. Dette er en ny virkelighet i forhold til naturvirkeligheten, hvor hvert individs væren får sitt innhold bare i relasjon til andre individer, i relasjon til samfunnets eksistens. I sin sjette



Feuerbach-tese skrev Marx: «Menneskets essens består ikke i en abstraksjon som ligger i hvert menneske. I sin realitet er den det samme som helheten av samfunnsrelasjonene». «Sosiabiliteten» som avgjørende for menneskets essens må man ikke forstå som noe karakteristisk for det abstrakte individ, men som en henvisning til samfunnsvirkeligheten. Elementene i et svar på spørsmålet «hva er mennesket?» formes historisk og konkretiseres av samfunnsrealitetenes dynamikk, som er mer variert enn ethvert enkeltindivids virksomhet.

På dette vis er det mulig å ta opp menneskets essens mer håndfast, og følge denne kjernens konkrete historiske formingsprosess. Det er relevant å spørre i hvilken grad mennesket har dyrket sine ulike sosiale relasjoner, i hvilken utstrekning det har løst seg fra naturen og utviklet sin samfunnsessens, i hvilken grad dets individuelle eksistens er blitt samfunnseksistens. Menneskets eksistens omfatter samtidig utslettelige naturgitte determinasjoner, som i historiens løp kan modifiseres, men ikke elimineres. Menneskets naturlighet — som Marx beskriver slik: «... min egen natur, som er en enhet av behov og impulser...» (*Grundrisse*) — er ikke identisk med menneskets essens. Dette er en nødvendig forestilling i den marxistiske menneskeoppfatning, og Marx benytter den såvel i sine tidlige skrifter som i *Grundrisse* og i *Kapitalen*. Den setter ham i stand til å vurdere samfunnseksistensens *modus*, så han kan fastslå hvorvidt menneskets naturlighet bekrefter seg selv i denne og utvikler seg videre på det grunnlag, eller om den tvert imot forstumpes.

Det er også nødvendig å undersøke forholdet mellom individuell eksistens og menneskets samfunnsessens, slik at man kan fastslå (a) om individuell eksistens fremstår som en bekreftelse på samfunnsessensen eller som dens negasjon, og (b) om samfunnsessensen manifesterer seg for individene som deres egen makt og styrke eller som en ukontrollerbar kraft som overvelder og behersker dem.

Marxismen er fundamentalt forskjellig fra eksistensialismen, fordi den skiller mellom menneskets eksistens og dets samfunnsessens. Ifølge Sartre har menneskeindividet ingen essens: Jeg kommer først til å ha en essens etterat jeg er død. Heidegger er bare halvhjertet i sin godtagelse av menneskets essens: «Vesenets essens ligger i at det eksisterer» (*Sein und Zeit*). Men for ham — som også for andre eksistensialister — er den identisk med menneskets eksistens, som man helt ukritisk ser som en ren umiddelbarhet, hinsides historien og andre ytre bestemmende faktorer. Denne eksistens-



oppfatningen er på det intellektuelle plan en fortsettelse av Kierkegaards protest mot den rent spekulative overvinnelse av individets lidelse i det hegelianske system av filosofiske abstraksjoner. Eksistensialistene forsøker lidenskapelig å proklamere at menneskets eksistens ikke kan reduseres til en idé, men når det gjelder den marxistiske oppfatning av forholdet mellom menneskets eksistens og essens skyter de fullstendig over målet. I marxistisk filosofi er menneskets essens ikke bare et «ideal», en «norm», et produkt av intellektet. Den er et produkt av historien. Marxismen reduserer ikke menneskets eksistens til samfunnsessens, men unngår ukritisk å godta den gitte eksistens. Til forskjell fra Hegel, som understreker essensen, og eksistensialistene, som betoner eksistensen, *identifiserer ikke* marxismen eksistens med essens. Gjennom en kritisk, konkret historisk konfrontasjon av menneskets eksistens med dets samfunnsessens hevder den seg som en aktøvt humanistisk filosofi.

Dersom man ser kommunismen som en bevegelse som blir til i historien som svar på spørsmålet om forholdet mellom eksistens og essens, så er dette helt i overensstemmelse med det syn Marx formulerte så tidlig som i *Økonomiske og filosofiske skrifter*. Kommunismen er «den sanne løsning på konflikten mellom eksistens og essens», «menneskets virkelige tilegnelse av menneskelig essens ved og for seg selv», «dets (menneskets) virkelige skaperakt er hele historiens løp», «kommunisme er humanisme, en fullstendig humanisme» (*Økonomiske og filosofiske skrifter*). Det er ikke min intensjon å stille disse ideene opp mot Marx' senere studier, men bare å unngå en forvrengning av den humanistiske kjerne i Marx' kommunismebegrep, noe som en ensidig konsentrasjon om de senere arbeidene kan resultere i.

Man kan ikke av individuell eksistens dedusere historiens dynamikk. Begrepet det totale menneske uttrykker meget mer en helt generelle eksistensielle strukturer. Det er et begrep som ikke kan bestemmes spekulativt: det formulerer et perspektiv i menneskets utvikling som oppstår historisk.

Menneskets eksistens er ikke utelukket fra historien, og den inneholder ingen dynamikk som ikke kan avledes av historien. Spørsmålet om den individuelle eksistens' former og måter er således et historisk spørsmål. Marx avviste de borgerlige filosofenes og økonomieens sofisterier når de fremstilte de kapitalistiske samfunnsforhold som uttrykk for naturlige særtrekk hos individene. Like galt ville det være å forsøke å utlede tanken om det totale menneske av



generelle eksistensielle strukturer:

Universelt utviklede individer, som bringer sine sosiale relasjoner under egen kontroll som sine egne felles forhold seg imellom, er ikke produkter av naturen, men av historien. Rikdomsutviklingens nivå og universalitet, som gjør *denne* individualiteten mulig, avhenger på sin side av produksjon på grunnlag av bytteverdi . . . (*Grundrisse*, s. 79).

Dette betyr ikke at tanken om det totale menneske ligger helt utenfor det eksistensielle problem. Den utgjør en konkret historisk løsning, selvom den ikke avskaffer problemene. Menneskets eksistensielle struktur som objektivt vesen og som vesen hvis essens ikke er iboende i det abstrakte individ, men er av samfunnsmessig natur, har alltid fastlagt de mest alminnelige særtrekk i menneskets selvhevdelsesmåte: denne selvhevdelsen har alltid vært og vil alltid være mulig utelukkende som en hevdning av dets essensielle krefter, som et aktivt og lidenskapelig forhold hos dette finite vesen til verden, som tilegnelse og utvikling av de muligheter og verdier samfunnet gir individet. Menneskets selvhevdelse opptrer lenge i fremmedgjort form. Individets aktive vesen lider, fordi det blir utbyttet i tretende og døyvende arbeid. Dets samfunnsvesen blir fremmedgjort og således omformet, til en ukontrollerbar kraft som står som dets motstander og som reduserer det til slave. Tanken om det totale menneske er uttrykk for et perspektiv som gjør det mulig å overvinne denne fremmedgjortheten. Ved at det avskaffer utbytting, ved at hele samfunnsprosessen underlegges fritt assosierte individers kontroll, ved at man overviner arbeidsdelingen, ved at det frigjøres fra presset fra utilfredstilte naturlige behov, ved at den vitenskapelige erkjennelse utvikles, ved at kunst gjøres til levende form, ved at det skapes nye slags samfunnsrelasjoner osv. *kan* individet skaffe seg nye muligheter til å frigjøre seg fra sin egosentriske selvisolasjon og til å delta i hele menneskehetens vesen og væren.

Menneskets essens som samfunnsvesen under fremmedgjorte forhold har bare vært et eksistensmiddel, men nå *er* menneskets eksistens en menneskelig sosial essens ved dets universelle, bevisste og aktive væren.



⁴ Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Berlin: Dietz 1953), s. 599.

⁵ *Ibid.*

⁶ En utdyping av disse spørsmål fins i min bok *One-Dimensional Man-Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston: Beacon Press, 1964), særlig kap. 9 og 10.

Eugene Kamenka: MARX' HUMANISME OG KRISEN I SOSIALISTISK ETIKK

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Le contrat social*, bok I, kap. 1.

² Maximilien Rubel, «Le concept de démocratie chez Marx», i *Contrat social*, bind VI, nr. 4.

³ Karl Marx, «Om det jødiske spørsmål», i *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA, Frankfurt a/M, Marx-Engels-Lenin Institut, 1927f), Avd. I, bd. I-1, s. 603.

⁴ MEGA, Avd. I, bd. 3, s. 82.

⁵ *Ibid.*, ss. 85—86.

⁶ *A Discourse on the Origin of Inequality*, i Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourses* (J. M. Dent & Sons: Everymans Library) 1913, s. 237.

⁷ *Økonomiske og filosofiske skrifter*, MEGA, Avd. I, bd. 3, ss. 111—112.

⁸ Fra utkastene (1857—1858) til Marx' *Kritik der politischen Ökonomie*. Disse ble først utgitt i 1939; her sitert fra den tyske utgave Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin (Dietz Verlag) 1953, s. 505.

Milan Prucha: MARXISMEN OG MENNESKETS EKSISTENSIELLE PROMBLEMER

¹ Jfr. T. J. Ojzerman, *Formirovanie filosofie marksizma*, Moskva 1962, s. 260.

² Jfr. E. V. Iljenkov, *Dialektika abstraktnogo i konkretnogo v «Kapitale» Marksa*, Moskva 1960, s. 29.

Karel Kosik: MENNESKET OG FILOSOFIEN

¹ Husserl, *Logiske undersøkelser*, bind I (Halle 1913), s. 149.

² Ad dette problem, jfr. forfatterens avhandling *Who is Man?* i *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, Vol. II (Mexico 1963), s. 231—238.



Karel Kosik

MENNESKET OG FILOSOFIEN

Uendelig mange spesialområder angår mennesket, like fra slike som er grunnlagt på sunn fornuft om menneskets natur til kunst og vitenskap. Derfor er det ved første øyekast ikke opplagt at mennesket har noe ytterligere behov for en filosofi for å kunne lære seg selv å kjenne. Rent umiddelbart er det som om filosofien bare kan komme opp på et virkelig vitenskapelig plan dersom *mennesket holdes utenfor* dens fundamentar som disiplin, dvs. ved kritikk av antropologismen. For det første når filosofien for sent frem til menneskets problem: den finner først frem til en syntese eller en generalisering på grunnlag av resultatene fra et eller annet spesialfelt. For det annet er den filosofiske syntese overflødig, fordi den oppgave den løser kunne vært utført innenfor rammen av en annen og mer spesialisert disiplin.

Kunnskap om menneskenaturen basert på sunn fornuft er en praktisk, prosaisk avvisning av all antropologisk romantikk. Mennesket ses som *til alle tider* en sammenstilling av interesser og tvilsomme holdninger. Denne type kunnskap bærer i seg en verdslig nyttefilosofis erfaringer: mennesket betrakter sine medmennesker som konkurrenter eller venner, som nester eller herrer, feller i nøden eller bekjente, kolleger eller underordnede osv. Gjennom det daglige nyttesamkvem bygges det opp en viss fortrolighet med menneskets karakter, dets tendenser og vaner. Denne kunnskap blir så opphøyd til folkeklokskap eller som praktiske og almengyldige sannheter, f. eks.: mennesket er svikaktig, menneskenaturen er skrøpelig, frende er frende verst. Macchiavellis råd til fyrsten om hvordan han skal herske er delvis grunnlagt på denslags kunnskap: «For så vidt mennesket angår, la følgende være sagt i sin alminnelighet: de er utakknemlige, skrøpelige, svikaktige, feige, griske. Så lenge du viser deg å være til nytte for dem, er de med deg av hele sitt hjerte. De ofrer gjerne sitt blod, sine eiendommer, liv og sønner. Så snart du trenger dem, gjør de opprør.» (*Fyrsten*, kap. 17). Hegel mente at denslags kunnskap om menneskenaturen var nyttig og ønskelig, særlig



under dårlige politiske forhold, når et individs vilkårlige vilje dominerte og forholdene mennesker imellom var grunnlagt på intriger. Likevel fins det ikke snev av filosofisk verdi i slike kunnskaper: de når aldri opp over det som kan iakttas ved oppmerksom iakttagelse av enkeltindivider og bidrar ikke til en forståelse av menneskenaturen i sin alminnelighet.

På grunnlag av denne sunt fornuftige tilnæringsmåte til menneskenaturen blir ikke mennesket selv kjént. Man finner snarere frem til ulike menneskelige *funksjoner*, og vurderer dem så innenfor rammen av et fastsatt system. Man konsentrerer ikke oppmerksomheten først og fremst om menneskets karakter (essens), bare om dets funksjonalitet. I sitt verk om *Regjerings- og herskersystemet* behandler Macchiavelli mennesket som en slags manipulerbar størrelse, på samme vis som moderne vitenskap gjør det når mennesket betraktes fra den teknologiske produksjonsprosess' synsvinkel: som en komponent — den «menneskelige faktor» — i prosessen.

Dersom man tilegner seg en slik måte å se menneskenaturen på, makter man ikke å innse at den er svært betinget og relativ. Det såkalt verdenskloke menneske, som regner med at mennesket er forfengelig og naivt, ærgjerrig og potensielt korrump, fryktsomt og lat, og som innlater seg på utstrakte transaksjoner med sine medmennesker på grunnlag av slike kalkulasjoner, har ingen anelse om at menneskets egenskaper og funksjoner i realiteten bare eksisterer innenfor et alminnelig system av manipulasjoner og manipulerbarhet, et system den «verdenskloke» også selv er en uatskillelig bestanddel av. Utenfor dette systemet gjennomgår mennesket en forvandling, og den såkalte verdensklokskap mister sin verdi og sin mening.

Moderne antropologisk forskning tar som sitt utgangspunkt en tese om at menneskets natur er *sammensatt*. Således gjenspeiler den ånden i den vitenskapelige metode og det faktum at et stadig økende antall disipliner er engasjert i studiet av mennesket. Mennesket er et komplisert vesen, og det kan ikke forklares med noen enkel metafysisk formel. Hver enkelt av dets særinteresser stilles opp som emne for en egen spesialdisiplin: ellers kan den ikke analyseres eksakt. De ulike spesialiserte antropologiske vitenskaper har samlet sammen en imponerende mengde materiale, spyr ut uvurderlig nyttige erkjennelser om mennesket som biologisk vesen, kulturvesen, samfunnsdyr osv. Tiltross for disse landevinninger har likevel *mennesket som menneske* aldri vært et større problem enn akkurat



idag.

Dette paradoks skyldes en misforståelse av den vitenskapelig antropologis rolle. De ulike «menneskevitenenskapene» beskjeftiger seg med et eller annet spesialaspekt av mennesket. Når de systematisk legger frem sine iakttagelser, tar disse vitenskapene utgangspunkt i sine egne forutsetninger og forsøker å utvikle et helhetssyn på mennesket. Det problem de tar opp kan sammenfattes i spørsmålet «Hva er mennesket?» De svar de kommer frem til er til det deprimerende uensartede, idet hver spesialvitenskap tillater seg et stadig bredere spektrum når det gjelder å fastslå menneskets grunnleggende kjennetegn. Det er riktig nok at mennesket er et levende vesen som produserer redskaper. Men det er like korrekt å si at det er et levende vesen som benytter symboler, som er klar over at det er dødelig, som kan si Nei, som er et samfunnsdyr osv. Den ene definisjon kan ikke røre ved forutsetningene for en annen: *hvert* enkelt aspekt av mennesket er blitt isolert. Utfra sitt eget spesialsynspunkt kan *ingen* slik definisjon gi noe begrep om *hele* mennesket, hverken det konkrete enkeltmenneske eller mennesket som totalitet.

I jakten på et svar på spørsmålet «Hva er mennesket?» blir spørsmålet «Hvem er mennesket?» enten ikke besvart, eller det blir helt skjøvet til side.

Alle forsøk på å finne frem til en syntese av de data som er fremskaffet av de ulike spesialgrener innen antropologien, vil være resultatløse så lenge man ikke tar hensyn til forholdet mellom de to spørsmålene «Hva er mennesket?» og «Hvem er mennesket?» Bare på grunnlag av en distinkt og fast etablert oppfatning av mennesket vil en syntetisk disiplin kunne forene de ulike delvitenskaper til en integrert kunnskap om mennesket. Premisset for en slik syntese må være at mennesket oppfattes som et hele. Hvis ikke, vil syntesen bli ensidig — enten vi vet det eller ikke: den vil være foretatt på grunnlag av en eller annen spesialvitenskapelig interesse, og mennesket vil følgelig bli biologisert, fysisert, sosiologisert, økonomisert, irrasjonalisert e.l.

Om mennesket som sådant er et vitenskapelig forskningsobjekt — tiltross for at det er delt i raser og nasjoner; med uensartede kulturformer, herre i verden på grunn av sin innsikt, men likevel behersket av det ukjente — hvorfor skulle man da overse slike utpreget menneskelige ting som lykke, individuelt ansvar, forholdet mellom individ og kollektiv, livets mening osv.? «Menneskefilosofien» ble til da man innså at marxismen hadde oversett nettopp



disse problemene, og det var eksistensialismen som tok dem opp i det kritiske intervallet. I så måte er «menneskefilosofien» historisk betinget, og fremstår som en protest mot avhumaniseringen, som et forsøk på igjen å sette mennesket i sentrum for oppmerksomheten. Men denne filosofi tar så åbsolutt ikke mennesket som utgangspunkt; snarere ser den det som et appendiks, et tillegg. Fordi den marxistisk-eksistensialistiske fremmedgjøringskritikk er overfladisk fra grunnen av, kom «menneskefilosofien» til å lide av den samme svakhet, selvom den var tenkt som et svar på tidligere filosofier.

«Menneskefilosofien» begynner ikke virkelig med menneskenaturens filosofiske problem. Hvis den hadde gjort det, ville den ha kommet frem til en ny tilnæringsmåte til virkeligheten i sin alminnelighet og dermed utformet en ny oppfattelse av denne. Den føyer ganske enkelt mennesket inn i den ukritiske kløft den ser i virkeligheten. Den grunner sin holdning på tanken om mennesket som en utfylling, og dens syn blir derfor nødvendigvis ensidig. «Menneskefilosofien» kan ikke gi noe rasjonelt svar på hvorfor menneskets natur *bare* berøres av spørsmål som individuelt ansvar, moral og lykke, ikke av problemer som sannhet, verden, materie, væren, tid osv. Den kommer ikke frem til sakens kjerne. Den utelukker de mest grunnleggende filosofiske spørsmål fra sitt interessefelt, mennesket betraktes isolert fra fundamentale filosofiske problemer. På det vis blir mennesket samtidig splittet i noe indre og noe ytre, i subjektivitet og objektivitet. Resultat: «menneskefilosofien» viser seg i virkeligheten bare å være opptatt av fragmenter eller abstraksjoner av det egentlige menneske, f.eks. i dets «indrehet»; dets subjektivitet, dets individualitet osv.

Like lite kan mennesket overse det faktum at det eksisterer *i verden* som det kan forklare verden som virkelighet uten å ta mennesket med i betraktning. Det erkjennelsesteoretiske spørsmål om hvorvidt og hvordan verden kan eksistere uavhengig av mennesket forutsetter i realiteten mennesket i verden: ellers kunne ikke spørsmålet ha vært reist. Mennesket tas implisitt med i enhver verdens- (virkelighets-) oppfatning. Det faktum at denne sideordningen ikke alltid er helt åpenbar er en kilde til hyppige mystifiseringer. Det å forutsette at mennesket eksisterer er ikke bare en ytring om mennesket, men også om den virkelighet som omgir det: den natur som mennesket er utviklet fra og som det eksisterer i, er prinsipielt forskjellig fra en natur uten mennesker. Ikke bare er naturen så preget av menneskets eksistens at den er blitt humanisert i historiens løp:



gjennom menneskets eksistens viser den også sin dynamiske karakter og produktive muligheter (særlig slik de blir sett i Schellings filosofi, sin evne til (nødvendigvis eller tilfeldig) å frembringe — under særlige forhold og i bestemte stadier — en «høyt organisert materie, utstyrt med bevissthet». Uten menneskets eksistens som komponent i naturen er ideen om naturen som *natura naturans*, dvs. som produktivitet og aktivitet, utenkelig.

Den naturvitenskapelige definisjon av mennesket som «høyt organisert materie, utstyrt med bevissthet» er i realiteten ikke noen utpreget tidløs sannhet, helt forutsetningsløs. Hvis de som benytter denne definisjonen ikke bryr seg om dens forutsetninger, og bare plasserer den innenfor en vitenskapelig ramme til bruk for biologer, kjemikere, embryologer, genetikere osv., rører den ikke på noen måte ved validiteten av filosofiske betraktninger. Snarere oppfordrer den til slike. Den definisjon som er nevnt er ikke gal. Derimot *blir* den gal i det øyeblikk den streber ut over sin begrensede ramme, for den forutsetter et hele eller et system som kan forklare mennesket ved hjelp av noe som *ikke* er menneske, som står utenfor mennesket og ikke etter sin natur er forbundet med det. Mennesket ses her som en bestanddel av naturen, underkastet naturrikets lover. Men hvis det *utelukkende* er en komponent av dette hele det ikke selv har skapt (selv om det kjenner helets lover og kan utnytte dem til sin fordel), dersom det blir gjennomtrengt av prosesser og behersket av naturlover, hvordan skal da dette kunne forenes med tanken om menneskelig *frihet*? I så fall er frihet bare erkjennelse av det nødvendige. Mot dette hevder Sartre:

Vi må velge: mennesket er først og fremst seg selv eller først og fremst noe annet enn seg selv... Heidegger begynner med Væren for å komme frem til en tolkning av mennesket. Denne metoden bringer ham i nærhet av hva vi har betegnet som det ytres materialistiske dialektikk: den tar også sitt utgangspunkt i Væren (natur uten tillegg av noe som er naturen fremmed) for å komme til mennesket... (Sartre, *Critique de la Raison dialectique*)

Hvor riktig denne argumentasjonen enn måtte være innenfor rammen av Sartres kritikk som helhet, så er den i positiv henseende problematisk. I menneskets valg *om* det først og fremst skal være seg selv *eller* først og fremst noe annet enn seg selv ligger implisitt en abstraksjon eller deling av menneskets opprinnelige konkrethet (totalitet), mennesket, som først og fremst er seg selv bare



fordi det samtidig er noe annet, og som er noe annet bare fordi det er eller kan være seg selv.

I motsetning til spørsmålet «Hva er mennesket?» (som stilles av spesialisert vitenskapelig forskning) innebærer det filosofiske spørsmål «Hvem er mennesket?» alltid også et annet problem: «Hva er verden (virkeligheten)?» Bare i dette gjensidige forholdet mennesket/verden kan man fatte menneskenaturens problem. Filosofi i egentlig forstand er alltid opptatt av menneskenaturens problem: i så måte er all filosofi samtidig en menneskefilosofi. Men for å belyse spørsmålet om menneskets natur og bli til en virkelig menneskets filosofi, må den formuleres kompromissløst som en filosofi om *ikke*-mennesket, m.a.o. som en filosofisk undersøkelse av den virkelighet som ligger utenfor mennesket.

Når man derfor sier at spørsmålet «Hvem er mennesket?» er kompleks, er dette ingen henvisning til tanken om at mennesket har en stadig foranderlig Prometevs-aktig natur. Snarere skyldes sammenfattheten først og fremst det faktum at spørsmålet resulterer i andre spørsmål, og at det å formulere det klart er en lang demystifiseringsprosess for å bli av med forutfattede vurderinger.

Derneft er spørsmålet så sammensatt fordi det må løses ved filosofi, uten hjelp fra noen spesialisert vitenskapelig disiplin, innenfor rammen av filosofiens egentlige og opprinnelige område: forholdet mellom mennesket og omverdenen. Bare innenfor dette filosofiske problemets rammer kan spørsmålet «Hvem er mennesket?» behandles. Dersom filosofien stiller mennesket utenfor sitt interesseområde, eller reduserer det til et slags aspekt eller produkt i forhold til virkeligheten utenom mennesket, vil alle anstrengelser komme på vidvanke: før eller senere mister filosofien da sitt ekte filosofiske preg og går over til enten å bli en logisk-teknisk disiplin eller mytologi. Det er verd å merke seg at slike motsatte tendenser som Heideggers senere filosofi på den ene side og den moderne positivisme på den annen enten ender i en språkmytologi (språket som «hus for all Væren» hos Heidegger) eller i lingvistisk analyse (Carnap: «En filosofisk, dvs. logisk undersøkelse må være en lingvistisk analyse»). Ettersom menneskets Væren består i dets forhold til mennesker, ting og til virkeligheten utenfor mennesket, kan disse gjensidige forhold løses fra denne spesielle sammenstillingen og opphøyes til Væren, som er «seg selv» (Heidegger). Mennesket forklares derpå videre på grunnlag av denne mystifikasjonen.

Den s.k. menneskefilosofien går i virkeligheten *utenom mennes-*



ket: den etablerer ikke noen forbindelse mellom (bl.a.) spørsmålet om menneskets natur og sannhetsproblemet. På den annen side havner de ulike sannhetsteoriene i absurde konklusjoner, når de ikke undersøker forbindelsen mellom sannhet og menneskets natur. Husserl kritiserte i sine *Logiske undersøkelser* psykologismen og relativismen, men forfalt selv til objektiv *idealisme* nettopp fordi han ikke klargjorde forholdet mellom objektiv sannhet og menneskets eksistens. Han sier korrekt nok at sannheten mister sin mening når den er i et vitende subjekt og avhengig av dettes lover. I et slikt fall omformes sannheten til noe som er det vitende subjekts tilbehør: sentensen om «andre arter, andre tankens lover, andre sannheter» blir gyldig. For Husserl er forholdet mellom det *vitende* subjekt — med alle dets begrensninger — og de ideelle verdiers *tidløse* rike identisk med forholdet mellom menneske og sannhet. Dette ideelle sannhetens rike eksisterer uavhengig av intelligensvesenet — enten det er en enkelt person eller menneskearten i sin alminnelighet. Det er også uavhengig av den virkelige eksistens i tid og rom. Selv om *ingenting* eksisterte, ville ikke sannhetens eksistens være grunnforskjellig. Newtons lover eksisterer uavhengig av materiens eksistens selvom det er materiens natur og forhold som gir disse lovene anledning til å komme til uttrykk: «Dersom alle graviterende masser ble tilintetgjort, ville ikke dermed tyngdeloven være opphevd. Den ville bare ikke kunne anvendes i praksis». ¹ Disse idealistiske konklusjonene har et visst forhold til spørsmålet om menneskets natur, og de fører inn i en menneskelig verden av vilkårlighet og usannhet, i strid med filosofens intensjoner. Fordi sannheten ifølge Husserl eksisterer uavhengig av mennesket, som bare kan fatte den fikserte og tidløse sannhet i sin kunnskap om den, er ikke mennesket til sin natur avstemt etter sannheten. Det er i praksis utelukket fra sannheten. Ifølge denne teorien er det bare i matematikk og logikk man virkelig kan finne sannheten; menneskets og historiens rike er offer for ikke-sannhet.

I sitt verk stiller ikke Husserl det grunnleggende spørsmål: indikerer ikke det faktum at mennesket har evne til å lære objektiv sannhet å kjenne (dvs. en sannhet som er uavhengig i sitt innhold av individet som oppfatter og av menneskeheten generelt) at selve menneskets væren har et essensielt forhold til sannhet. Dersom mennesket kan oppfatte objektiv sannhet (noe Husserl ikke er i tvil om), karakteriserer nettopp dette faktum mennesket som et vesen som har *tilgang* til sannhet. Mennesket er således ikke bare helt



enkelt tanget av rasemessig, kjønnsbetinget, historisk tidsbestemt, tilfeldig eller partikulær subjektivitet. Hvem er så den kjerne som så enestående danner grunnlaget både for prosessene i virkeligheten mennesker imellom og utenfor mennesket? Hvem er den essens som i sitt Vesen karakteriseres både ved at den i praksis *produserer* virkeligheten mennesker imellom og står for den åndelige *reproduksjon* av den menneskelige og utenommenneskelige virkelighet, av virkeligheten generelt.²

Det er i det enestående ved menneskets Væren at vi kan oppfatte det essensielle indre forhold mellom sannhet og menneske. Menneskets virkelighet er det punkt hvor sannheten ikke bare åpenbares (oppfattes), men også innses. For å kunne eksistere trenger sannheten mennesket, på samme måte som mennesket trenger sannheten. Dette gjensidige avhengighetsforholdet betyr at mennesket i sitt forhold til sannheten ikke alene er et *oppfattende* subjekt. Det er også en essens som *innser* sannheten. Etersom det å tale om sannhetens objektivitet ikke vil si det samme som å identifisere den med objektiv virkelighet, men snarere ganske enkelt å karakterisere den som en størrelse som eksisterer på egne vilkår, ses sannheten ikke bare som erkjennelsesinnhold. Den er også virkelighetens ånd. Fordi menneskehetens Væren har en slags struktur som den utenommenneskelige (naturens) og den menneskelige virkelighet utfolder seg gjennom på en gitt måte, kan menneskets historie ses som en prosess der sannhet differensierer seg selv fra ikke-sannhet.



⁴ Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Berlin: Dietz 1953), s. 599.

⁵ *Ibid.*

⁶ En utdyping av disse spørsmål fins i min bok *One-Dimensional Man-Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston: Beacon Press, 1964), særlig kap. 9 og 10.

Eugene Kamenka: MARX' HUMANISME OG KRISEN I SOSIALISTISK ETIKK

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Le contrat social*, bok I, kap. 1.

² Maximilien Rubel, «Le concept de démocratie chez Marx», i *Contrat social*, bind VI, nr. 4.

³ Karl Marx, «Om det jødiske spørsmål», i *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA, Frankfurt a/M, Marx-Engels-Lenin Institut, 1927f), Avd. I, bd. I-1, s. 603.

⁴ MEGA, Avd. I, bd. 3, s. 82.

⁵ *Ibid.*, ss. 85—86.

⁶ *A Discourse on the Origin of Inequality*, i Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourses* (J. M. Dent & Sons: Everymans Library) 1913, s. 237.

⁷ *Økonomiske og filosofiske skrifter*, MEGA, Avd. I, bd. 3, ss. 111—112.

⁸ Fra utkastene (1857—1858) til Marx' *Kritik der politischen Ökonomie*. Disse ble først utgitt i 1939; her sitert fra den tyske utgave Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin (Dietz Verlag) 1953, s. 505.

Milan Prucha: MARXISMEN OG MENNESKETS EKSISTENSIELLE PROMBLEMER

¹ Jfr. T. J. Ojzerman, *Formirovanie filosofie marksizma*, Moskva 1962, s. 260.

² Jfr. E. V. Iljenkov, *Dialektika abstraktnogo i konkretnogo v «Kapitale» Marksa*, Moskva 1960, s. 29.

Karel Kosik: MENNESKET OG FILOSOFIEN

¹ Husserl, *Logiske undersøkelser*, bind I (Halle 1913), s. 149.

² Ad dette problem, jfr. forfatterens avhandling *Who is Man?* i *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, Vol. II (Mexico 1963), s. 231—238.



Maximilien Rubel

TANKER OM UTOPIA OG REVOLUSJONEN

To svært viktige tanker står i sentrum for sosialistisk filosofi: Utopia og Revolusjonen. Likevel er de sjelden blitt undersøkt i sitt gjensidige forhold til hverandre. Det kan se ut som om Revolusjonen er blitt sett som en avvisning og negasjon av Utopia, Utopia som en fornektelse av Revolusjonen. I korthet virker dette som den alminnelige holdning hos det nittende århundres sosialistiske tenkere. Debatten var noe mer livlig i det tyvende århundre — før første verdenskrig, selvom den stort sett innskrenket seg til periodisk tilspissede disputer mellom marxister og ikke-marxister, eller marxister og anarkister. Deretter er det taust, som om samtidshistoriens gny skulle ha fått alle til å forstumme som kunne ha våget å kreve fornyet debatt om spørsmålet.

Tilbake til kildene

Marxismen er ikke summen av all sosialistisk ideologi. Den er heller ikke inkarnasjonen av all sosialistisk tenkning. Dens etikk og teorier kan spores tilbake til den industrielle revolusjon i England i siste tredjepart av det attende århundre. Helt fra starten av trer sosialismen frem med alle de særtrekk som kjennetegner et nytt Budskap — et evangelium om verdslig frigjøring og frelse. Men uansett hvor visjonære de første sosialister eller kommunister enn måtte ha virket for annerledes tenkende, så så de ikke selv sine idealer som uforenlige med praktiske tiltak for å få dem realisert. William Godwin så Fornuft som middelet til å oppnå ønskerverdige sosiale endringer. Gracchus Babeuf mente at vold — m.a.o. ikke-fornuft — var middelet. Revolusjonen ble først utropt som en legal bevegelse. Først da Pantheon-klubben ble stengt, ble den en sak for et «hemmelig direktorium», med fullmakt til å handle «ved og for folket». Babeuf ville gripe makten for å «gi den tilbake til folket», men visse hindringer måtte først overvinnnes. Massene var meget



vel troende til å kunne gjeninnføre tyranniet, dersom de fikk stemme i frie valg: før de kunne få utøve sin suverenitet måtte de læres opp.

Da de først var blitt utålmodige og hadde akseptert tanken om «provisoriske» fullmakter begynte Babeufs tilhengere uvegerlig å omkape den sosiale revolusjon til organisert krig etter alle kunstens regler: med hierarki, disiplin, lydighet, påbud, spesialisering osv. Det ble en Revolusjon, styrt fra oven av en generalstab eller ekspertkomite, inntil massene kunne handle på egen hånd — når fienden var slått og makten erobret. Denne babeuvistiske tvetydigheten finner man også hos Auguste Blanqui og hans tilhengere: ærlighet og gode hensikter er beviset på hengivenhet overfor folket — et folk som fremdeles lever i uvitenhet og er redusert til en treg masse. Eller rettere sagt: til den avgjørende faktor på slagmarken. Kjernepunktet i Babeufs tanker er organisert vold ledet utenfra. Humanismen ligger hos Babeuf i hensikten, i målet, i Utopia. Den fins ikke i midlene — om man ikke vil anse de opprørske massenes hevnaakter som uttrykk for deres vilje til å bli fri. I så fall ville hensikten med volden være å «humanisere» volden, ettersom den tar sikte på å skape et samfunn uten vold. Faren og svakheten i en slik tankegang består i at det er umulig å forutse og vurdere, velge og veie handlinger i humanistisk perspektiv.

Den såkalt utopiske sosialisme har sine røtter i en humanistisk rasjonalistisk tradisjon fra før den franske revolusjon. For Saint-Simon, som var en åndelig arvtaker etter encyklopedistene, spiller politisk makt bare en underordnet rolle. Den «nye kristendom» er det etiske grunnlag for administrativ, ikke politisk makt. Kjernen i denne sosio-økonomiske kristendom er en vitenskap om produksjonen. Politikken blir erstattet av produksjonsorganisasjon med menneskelig velvære og sikkerhet som mål. Dens eneste hensikt skulle, ifølge Saint-Simons ord på dødsleiet, være «å sikre alle størst mulig frihet til å utvikle sine evner».

Utopistene vil reformere samfunnet i fornuftens og vitenskapens navn. Robert Owen så samarbeid eller kooperasjon som nøkkelen til en løsning av samfunnsproblemene. Owen er ikke i besittelse av noe av Charles Fouriers lidenskap. Han har ingen fantasi: hans lære innskrenker seg til noen få elementære ideer, hvorav den viktigste går ut på at mennesket er et produkt av sine omgivelser. Likevel var denne kooperativ-sosialismens foregangsmann alltid beredt til å gå inn for *spontan* innsats, mistro og t.o.m. fiendskap



mot de mektige, de rike, de herskende klasser. Hvis sosialisme er det samme som kooperasjon, da er Owen den første sosialist i moderne tid. Hvis Marx' sosialisme i siste instans bare er et kooperativt produksjonssystem eller — metode, da er Marx Owens elev.

Karl Marx

Marx avskaffet ikke Utopia. Tvert imot fornyet og forynget han det, gjorde Utopias spekter videre. Han gjør Utopia til en bevegelse i to stadier: Revolusjon — Skapelse. Før Marx tenkte utopistene seg skapergjerningen som separat fra selv de menneskene som forutsetningsvis skulle bygge Den nye stad. Marx interesserte seg først og fremst for mennesket. «Vi vet at samfunnets nymotens krefter vil fungere bra, bare de beherskes av nymotens mennesker — og det er arbeiderne».

Marx var opprinnelig Fouriers og Owens disippel, men han ble snart intenst opptatt av politisk strid. Likevel kom han aldri til å bryte de bånd som knyttet ham til den utopiske sosialisme. I den forbindelse er det nok å lese en uttalelse han skrev to år før han døde for de russiske *narodnikene*, som ville ha hans mening om bondekommunenes (*mir*) muligheter og perspektiver i samband med kapitalismens utvikling i Russland. Ikke en eneste gang i hele den lange betenkingen, som ellers var halsbrekkende nok, fester Marx seg ved politiske spørsmål i egentlig forstand. Han tar ikke opp problemer som klassestruktur eller partiorganisasjonsforhold. Hele hans resonnement er viet den gammelmodige landsbykommunens opprinnelige karakter og dens betydning som «regenererende element i det russiske samfunn, (et) element av overlegenhet sammenlignet med de land som slaver under kapitalistiske regimer».

I dette forsvarsskriftet for det «lokaliserte mikrokosmos», som Marx kaller den russiske landsbykommunen, er det ikke vanskelig å se at han gir sin siste tribut til Robert Owen, kooperativ- og kommunesosialismens pioner. I likhet med sin utopiske forgjenger setter Marx all sin lit til skapende sponatitet hos dem som produserer nasjonenes rikdommer uten selv å kunne nyte godt av dem. Han tilskriver den primitive landsbykommunen det sosiale mikrokosmos' dyder. I hans idealisering av denne ennå lite kjente institusjonen kan man ane konturene, av et ønskebilde for fremtiden. Likevel er det ingen tilfeldighet at Marx følte sympati med Owens



Utopia. Den kooperative kommune Marx drømte om svarer til den ligningen vi tidligere har nevnt — om motsetningen mellom den jakobinske (politiske) ide og det vi nå, av hensyn til klarhet i begrepene, vil kalle den kommunalistiske oppfatning av arbeiderbevegelsen. Etter den første er det politiske *avantgarder* i spissen for store og lett manøvrerbare masser som har initiativet og er målbevisste. Ifølge den annen gjør aksjonsgruppene sine lille medlemstall det mulig å unnvære permanente, «profesjonelle» ledere, enhver politisk elite anses som overflødig. Her innebærer ikke delegering av myndighet at man avskriver sine rettigheter, bare at man gir noen et midlertidig, imperativt mandat til å utføre en streng begrenset oppgave.

På en måte er Marx den mest utopiske av utopistene: han bryr seg lite om fremtidens samfunn, og konsentrerer seg om å rive ned det eksisterende. Han opphøyer revolusjonen til et absolutt krav. Det er i denne imaginære og fantasirike Revolusjon og dens mekanisme hans Utopi ligger: den forutsetter aktører som er fullt klar over at de lever i «forgylt elendighet», som makter å fatte den samfunnsmessige og sosialistiske virkelighet i sin helhet. Faktisk formulerer Marx en økonomisk lov om massenes forarming som er vanskeligere å begripe enn vanlig bitter nød og elendighet. Han knytter fremtidens Utopia sammen med den daglige, konkrete kamp, og gir en dialektisk nøkkel til proletariatets revolusjon: la arbeiderne ville og gjennomføre *sin* revolusjon, så vil de få sosialismen med på kjøpet. Med andre ord: hvis arbeiderne blir seg sin fremmedgjøring bevisst, vil dette *i seg selv* innebære at de blir i stand til både å knuse kapitalismen og bygge Utopia — et samfunn uten klasser, stat og penger. Marx' forestillinger inneholder således et merkelig paradoks: først når de har nådd bunnen av elendighet antas arbeiderne å bli klar over at det er absolutt nødvendig å søke sosial gjenfødelse gjennom *total* revolusjon. Man må virkelig kunne si at Marx' «materialisme» fremstår i et merkelig lys når den regner med en slik metamorfose blant slaver som er blitt forvandlet til blotte og bare tannhjul i et profittthungrig industrimaskineri.

Ifølge Marx antas «kommunistisk bevissthet» å «utgå» fra de utarmede masser, ikke på noen måte fra en intellektuell elite (*Die deutsche Ideologie*). Borgerlige intellektuelle kan ikke bli kommunister før de når det revolusjonære bevissthetsnivå som fins blant de slavebundne arbeiderne. Her ligger arbeiderbevegelsens paradoks. Likevel skiller Marx mellom sosialistisk bevissthet og sosialis-



tisk vitenskap. Det siste er både mulig og nødvendig i forbindelse med proletariatets tve-eggede sverd i kampen: klassebevissthet og politisk handling.

Ved at de oppnevner sine egne politiske talsmenn gir arbeiderne uttrykk for sin vilje til å velte den eksisterende samfunnsorden; innenfra de etablerte institusjoner eller utenfra — dersom situasjonen tilsier det. «Proletariatet konstituerer seg som klasse, og følgelig som politisk parti», erklærer *Det kommunistiske manifest*, og viser dermed at arbeiderne ikke slutter seg til politiske partier utenfor sine egne rekker, men spontant og skapende blir seg sin egenart bevisst. Mens renter og profitt sveiser borgerskapet sammen, vinnes proletariatets klassesamhörighet i kampen for det daglige brød og i bevissthet om at arbeiderne streber etter et revolusjonært mål. Marx — og Flora Tristan før ham, i 1843 — formulerte det slik i en kort setning: «Arbeiderklassen må selv erobre sin frigjøring», og dette er fremdeles det underliggende postulat for all ekte sosialistisk tenkning.

Fagorganisasjoner, partier, råd og andre former for arbeidersammenslutninger tjener bare sin hensikt og sine mål dersom arbeiderne selv bevisst og spontant danner dem. Arbeiderne utgjør en klasse hvis eksistens i seg selv tar form av organisert kamp. De må derfor ikke betro sitt initiativ til en korporativ elite som kan påstå at den bestemmer og leder bevegelsens sosiale og politiske handlinger. Det er ikke mulig å se noen annen mening i de ord Marx og Engels gang på gang gjentok når de refset den borgerlige intelligens, som påsto seg å oppdra arbeiderklassen politisk. Uten tvil spiller intellektuelle en rolle i arbeiderbevegelsen; men denne rollen er adekvat og virksom bare forsåvidt den bringer «elementer av kultur» inn i bevegelsen, ikke ferdiglagede teorier, filosofier, esoteriske doktriner om historiens mål og midler, revolusjonær handlingsdialektikk osv. Det er riktig nok at Marx, som handlingens mann og som «partileder», ikke alltid holdt seg strengt til prinsippet om arbeidernes selvemansivering. Men både han og Engels var i det minste klar over dette, og bebreidet seg selv hver gang de gransket sine sjeler.

Marxismen slik Marx vurderte den

Det virkelige problem er ikke motsetningsforholdet Utopia-marxisme, marxisme-reformisme, marxisme-revisjonisme. Det er mot-



setningen jakobinisme-selvemansivering. Det det dreier seg om, er spørsmålet om samfunnsklasser og mennesker kan bevare sin bevissthets- og handlingsautonomi når de betror utvalgte og/eller valgte organer å representere og å forsvare sine interesser.

Her lurar en farlig tvetydighet: kan en samfunnsklasse ha *en* bevissthet, *en* vilje, *en* handling? Er det m.a.o. mulig for en samfunnsklasse å tenke, ville, handle uten gjennom «demokratisk» valgte ombudsmenn som skal *representere*, dvs. *gi uttrykk for* fellesskapets vilje og tanker? Hvis så er tilfellet, er ikke da det at gruppen formelt og stilltiende godkjenner sine delegaters virksomhet og beslutninger det *eneste* bevis man har på at gruppens vilje er i samsvar med representantenes oppførsel? Slik formulert besvarer spørsmålet seg selv, men svaret er ikke uttømmende. Et nytt spørsmål dukker opp: under hvilke forhold vil en delegasjon av mandater mest effektivt kunne føre til at de berørtes virkelige interesser blir representert?

Sosialistiske tenkere før Marx var meget opptatt av dette spørsmålet. Svaret ga de ved å beskrive og definere det «ideelle» samfunn, Marx tok opp og beriket denne arven. Hans utfordring rammer ikke *fundamentene* i den s.k. utopiske sosialisme, bare visse forvirrede aspekter ved den. Produsentkommunen, kooperative bedrifter, enhet mellom arbeid og kultur — kort sagt et Utopia uten stat og penger — er etter Marx' syn en gjenfødelse av den arkaiske bondekommunen i den moderne teknologis ånd, begynnelsen til en primitiv kommunisme.

De siste seksti-sytti års historiske erfaringer har gitt oss en klar og utvetydig lærepenge: den jakobinske oppfatning av arbeiderbevegelsen — såvel den reformistiske som den revolusjonære variant — har ikke ført frem. Da Lenin brøt de bånd han inntil første verdenskrig hadde beholdt til Karl Kautskys tanker, erklærte han at arbeiderbevegelsen i de industrielt utviklede land var ineffektiv: proletariatet var her blitt «forrhådt» av et aristokrati i arbeidernes egne rekker. Han hevdet på den annen side at de materiale og moralske forutsetninger for en revolusjonær bevegelse fantes i industrielt underutviklede og hovedsakelig jordbruksorienterte land, som f.eks. Tsar-Russland. Her kunne den sosialistiske revolusjon — ifølge teorien om den s.k. «permanente revolusjon», som dengang både Trotskij og Lenin hadde felles — settes i bevegelse, eventuelt gjennomføres.

I realiteten var Lenin og hans parti i teori og praksis en elite av radikale borgerlige intellektuelle, som kunstig ble podet inn på top-



pen av et opprørt og sydende samfunn. Massenes ekte revolusjonære aspirasjoner ble lett og behendig manipulert av et apparat av profesjonelle revolusjonære. Resultatet kom man snart til å få føle. Etter at bolsjevikpartiet hadde vunnet tilliten til de sovjetiske arbeiderrådene som var blitt dannet i opposisjon til Kerenskij-regjeringen, klarte det å etablere seg som statsmakt. Akkurat som i landene med kapitalistiske tradisjoner, tok et politisk aristokrati med klart definerte interesser og mål over, til fortrenghet for det samfunnsmessige «mikrokosmos» som — ifølge Marx' teorier og Utopia — spontant vokser opp i alle samfunn i historisk utvikling og omforming.

Marx kan ha overvurdert det politiske element i arbeiderbevegelsen: men han tenkte seg aldri at arbeiderklassen ville måtte underkaste seg den dialektiske visdom hos et parti eller en elite av politiske eksperter. For Marx er *Revolusjonens Utopia en etikk om revolusjonær opptreden*. Arbeidernes elendighet er det sentrale motiv for all revolusjonær handling, og likeledes den skapende kraft bak den nye samfunnsorden. Som direkte subjekt i denne revolusjonære omformingsprosess, er arbeideren samtidig dens objekt — ettersom han avskaffer seg selv som *lønnsmottager*.

Avslutning

Utopia og Revolusjonen er den sosialistiske bevegelses to historiske koordinater. Dette innebærer at den sosialistiske bevegelse for å bli virkelighet må se seg selv både som utopi og revolusjon. Det betyr også at man for å bli sosialist på samme tid må være utopist og revolusjonær: man må ville og ønske både Revolusjonen og Utopia, ville avskaffe vårt samfunn og ønske å skape Den nye stat.

Revolusjonens og Utopias etikk er sosialistisk og humanistisk. Sosialismen er en historisk nødvendighet bare om den tenkes og villes som etisk nødvendighet. Det er dette Marx hadde i tankene da han stilte opp følgende dilemma: enten er proletariatet revolusjonært, eller det er ingenting. La oss — for å gi den sosialistiske etikk tilbake dens fulle mening — legge til at sosialisme enten er bevissthet om Utopia, eller ingenting.



Ernst Bloch

L'HOMME OG CITOYEN HOS MARX

Før man satte seg til bords, så man det anderledes, — hvor ofte er ikke det sant. Mens borgerklassen ennå ikke var kommet til makten, var eller iallfall syntes den å være mere menneskelig enn noen annen klasse tidligere i historien. Den kjempet for individets frihet, fedrelandskjærlighet og menneskenes likeverd, det almenmenneskelige, på samme tid. Men det var en hake ved individets frihet: nasjonal-tanken kunne bli nasjonalistisk og det menneskelige mere og mere et abstrakt begrep. Men det som ser ut til å være så rent og ekte i begynnelsen og først senere, når det blir satt ut i livet, avsvettes og endog bøyer av i en annen retning — det pleier særlig å lyse for ettertiden. Ofte forsøker man å begynne på ny frisk akkurat der, ved begynnelsen, som om alt på det punkt var i sin skjønneste orden og det ikke har skjedd noe annet enn et avvik fra den gamle kursen. Hvis hele skylden legges på det som kom til senere, så tar man også bære dette opp til ny vurdering.

Men man så slett ikke alt anderledes før man gikk til bords, og det skjedde heller ikke i dette tilfellet. Det må man holde klart for seg når det er tale om denne arv av idealer som skal skiftes, og særlig når det gjelder bildet av *le citoyen*, statsborgeren. Dette bildet var riktignok illusjonsfylt, men det må i større grad sies å ha foregripet utviklingen, og på den måten var det et redskap for den samme økonomiske og sosiale tendens som senere frigjorde *le bourgeois*, borgeren. Sistnevntes progressive vesen var anderledes og ikke så tiltalende i og med at det var et uttrykk kun for den rene næringsfrihet, men det dannet en nødvendig del av *citoyen*-bildet, iallfall av dets viktige ramme. Allerede i 1791, da Menneskerettighetene tillitsfullt ble kunngjort, var det faktisk i disse vårlige lengsler som aldri ble realisert, allerede en god del av denne *bourgeois* som siden fikk utfolde seg så fritt. Det var i grunn ganske selvfølgelig, for dengang var det *le bourgeois*, som representerte den egoistiske drivkraft bak den industrielle produksjon, og ikke *le citoyen* med sin virkelige frihet, likhet og brorskap som stod på den økonomiske dagsorden.



Derfor var den private eiendomsrett noe av det viktigste som ble uttrykt i de fire menneskerettigheter fra 1791: *propriété* (eiendom) kontrollerer *sureté* (sikkerhet) og *résistance* (motstand mot undertrykkelse). Fremfor alt bestemte den private eiendomsrett innholdet i det frihetsbegrep som kommer til uttrykk i forfatningen av 1793, art. 16: «Eiendomsrett er den rett enhver borger har til vilkårlig (*à son gré*) å nyte og disponere over sin formue og sin inntekt, fruktene av sitt arbeide og sin flid». Alt dette som Citøyenbegrepet impliserte, var allerede før Thermidor i overensstemmelse med den kapitalistiske interesse, så lenge folket ennå ikke gav fra seg den jord hvor den virkelige frihet hadde sine røtter, så lenge folket altså, som Marx sier, i idéen om den franske revolusjons interesse ikke så idéen om sin virkelige interesse. Marx skiller derfor skarpt mellom det egoistiske innhold i de *droits de l'homme*, som dengang ble kunngjort, og det politiske — om enn fremdeles abstrakte og idealistiske — idealbilde av *le citoyen*. Det var særlig Bruno og Edgar Bauers hovmodige og meningsløse påstand om at den franske revolusjons «rene idé» var blitt fordervet av den «ukritiske masse» som var den spesielle foranledning til denne spesielt skarpe distinksjonen. I motsetning til dette pekte Marx og Engels på resultatet av denne revolusjonen, nemlig emansipasjonen av *le bourgeois* og utviklingen av en økonomi basert på profittmotive, som dengang var økonomisk nødvendig. Men dette var ikke mulig uten samtidig å rette en skarp kritikk mot den ideologi som menneskerettighetene representerte. Og det gjelder enhver arv som skal føres videre av sosialismen — og ikke bare den det her er tale om — at den må tas opp til kritisk vurdering og ikke behandles som noe hellig og udiskuterbart. Så lenge de borgerlige friheter fremdeles er mere borgerlige enn de er friheter, er det en selvfølge at menneskerettighetene må vurderes ut fra sitt ideologiske innhold, og det vil resultere i at man behandler dem med forsiktighet, innskrenker dem og delvis benekter dem. Således hevder Marx i «Om jødespørsmålet» (1844) at de såkalte menneskerettigheter, *droits de l'homme* til forskjell fra *droits du citoyen*, ikke er noe annet enn de rettigheter som tilkommer medlemmet av det borgerlige samfunn, dvs. det egoistiske menneske, det mennesket som er skilt fra fellesskapet og sitt eget vesen. . . Mennesket ble derfor ikke befridd fra religionen, det fikk religionsfrihet. Det ble ikke befridd fra eiendommen, det fikk eiendomsfrihet. Det ble ikke befridd fra næringslivets egoisme, det fikk næringsfrihet (MEGA I, 1, s. 593).



Og i «Den hellige familie» (1845) sier han:

«Nettopp det borgerlige samfunns slaveri gir skinn av å være den største frihet. Dette fordi det tilsynelatende fullstendig uavhengige individ oppfatter den tøylesløse bevegelse — som ikke lenger er bundet av almene bånd og mennesket — som foregår i hans fremmedgjorte livsområder (f.eks. eiendom, industri, religion etc.) som sin egen frihet, mens denne uavhengighet snarere representerer den totale treldom og umenneskelighet han lever i... Hvilket kolossalt bedrag er det ikke å måtte anerkjenne og sanksjonere i menneskerettighetene det moderne borgerlige samfunn — dette industri- og konkurransesamfunn hvor privatinteressene fritt kan forfølge sine mål, hvor det kan herske anarki og hvor individet er fremmedgjort både fra sitt naturlige og åndelige jeg — og samtidig ville nekte enkeltmenneskene dette samfunns livsytringer og dessuten ville danne dette samfunns politiske struktur etter samme mønster som antikkens republikker» (MEGA I, 3, s. 291 ff.).

Det er de samme selvbedrag som Marx senere, i begynnelsen av «Den attende Brumaire» (1852), kalte «verdenhistoriske dødningsbesvergelses». Og nå gir kritikken et betydningsfullt positivt resultat — som dog ikke gjelder menneskerettighetene generelt, men *citoyen*rettighetene — for i begynnelsen av samme skrift sier Marx at Robespierres selvbedrag (og også Cromwells) var slike «som de trengte for å kunne skjule for seg selv det borgerlige og dermed begrensede innhold i deres kamp og å holde sin lidenskap på samme nivå som den store historiske tragedie». Det gjaldt følgelig «å forherlige de nye kampene... å overdrive i fantasien de oppgaver man var blitt pålagt... å finne igjen revolusjonens ånd». Revolusjonens ånd — den ble fastholdt i «*citoyen*rettighetene», og — som Marx nettopp-efter all kritikken sier til avslutning i «Om jødespørsmålet» — den virkeligjøres «først når det virkelige individuelle menneske tar opp i seg igjen den abstrakte statsborger... først når mennesket har erkjent og organisert sine *forces propres* som samfunnsmessige krefter og derfor ikke lenger skiller den samfunnsmessige kraft fra seg i form av en politisk kraft» (MEGA I, 1, s. 599). Den abstrakte statsborger, det opphøyede «sanne menneske» som er løserevet fra det «profane menneske», men likevel er en del av det, — det er *le citoyen*. Men han er også den «politiske kraft» og dermed bærer av den sosialiserte frihet. Og følgelig representerer ikke lenger medmennesket en innskrenkning av friheten, slik det



egoistisk uttrykkes i *droits de l'homme*, men derimot realiseringen av den. Likevel er citoyenbildet så å si allerede i det borgerlige skjød blitt påført en skade som fikk følger senere, fordi man ikke så det i dets opprinnelige form. Men til tross for at det kunne bli oppfattet som noe helt annet og brukes på de mest skadelige måter, så kunne likevel det virkelige citoyenbildet selv som slagord ha en kritisk innvirkning på sin fremgangsrike motpart, det hadde — som Hölderlin viser — en evne til stadig å rense seg selv.

Efter dette lar Marx også menneskerettighetene fremtre i et mere forsonlig lys. Han gav en uovertruffen skarp analyse av deres borgerlige klasseinnhold, men han påviste også at de inneholdt noe som først senere kunne komme til sin rett og som det dengang ikke var noe grunnlag for. Han oppdaget at den private eiendomsrett var den dominerende blant menneskerettighetene, men også at disse andre dermed ble desto mere lemlestet. Avviser Marx frihet, folkets rett til motstand mot undertrykkelse, rettssikkerhet såvel som de andre menneskerettigheter når han hevder at den private eiendomsrett er menneskerettighetenes borgerlige begrensning? Slett ikke, det forstår seg selv — han ville snarere utvikle det som var deres logiske konsekvenser om de ikke lenger ble forhindret og stadig mere forneknet av eiendomsretten. Han er langt fra å kritisere friheten; den kan heller sies å være den menneskerettighet som har en slik glans og menneskelighet at Marx kan bruke den til å kritisere den private eiendomsrett. Og derfor trekker han også disse konklusjoner: ikke frihet til eiendom, men frihet fra eiendom, ikke næringsfrihet, men frihet fra næringslivets egoisme; ikke det egoistiske individs emansipasjon fra det rene feudalsamfunn, men alles emansipasjon fra ethvert klassesamfunn. På denne måten greier Marx å detronisere *propriété* og gjøre *liberté* til den viktigste og dominerende menneskerettighet, og når den sees som et mål i seg selv, er den et aktuelt og effektivt våpen mot fascisme såvel som mot diktatur. Så det er viktigere enn noen gang tidligere å holde fast på kamprettighetene forsamlingsfrihet, organisasjonsfrihet, pressefrihet og rettssikkerhet, og likeledes arbeidernes rett til å gjøre motstand mot utbytting og undertrykkelse. Men når sosialismen er innført og det ikke lenger finnes noen utbytting og undertrykkelse av arbeiderne, vil ikke kamprettighetene spille en mindre viktig rolle. Nå får de en positiv karakter: de vil representere retten til å komme med saklig kritikk som ikke skal ta hensyn til noe annet enn å ha praktisk innvirkning på oppbygningen av sosialismen, og denne kritikk



skal skje innenfor solidaritetens rammer. Og derfor betyr solidaritet innenfor sosialismen at mennesket i menneskerettighetene ikke lenger representerer det egoistiske individ, men det sosialistiske menneske som ifølge Marx' profetiske uttalelse har forvandlet sine *forces propres* til samfunnsmessige og politiske krefter. Og det har skjedd ved at *le citoyen* er blitt hentet ut av det abstrakte og moralske drømmeland hvor den franske revolusjons ideologi plasserte ham, og fått sin plass i den sosialiserte menneskehets virkelighet. Men i alle land skal arbeiderne reise den samme menneskerettighetenes fane. I de kapitalistiske land representerer den retten til å gjøre motstand, og i de sosialistiske land skal den lede oppbygningen av sosialismen og representere retten, for ikke å si *plikten*, til å ha et kritisk forhold til dette arbeidet. Ellers ville man få en autoritær sosialisme — hvilket er et selvmotsigende uttrykk, — mens Internasjonalesen vittrilig kjemper for menneskerettighetene: for organisert myndighetmodenhet.

«Friheten fører folket» — denne tittelen på Delacroix' maleri betegner rett og slett en vei fremover. Det betegner friheten som ved en progressiv handling løsriver oss fra det foreldede og fører oss mot nye strender — med dagen foran oss og natten langt bak. Det foreldede representeres i første rekke av de produksjonsforhold som er blitt til lenker, og følgelig lå i 1791 «de nye strender» først og fremst i samme område som det emansiperte og egoistiske individ, den fri konkurranse og det åpne marked — kort sagt var det ensbetydende med den kapitalistiske produksjons- og byttemåte som var i ferd med å oppstå. Bourgeoisiet, som i seg selv er alt annet enn en heroisk klasse, trengte derfor i høy grad de heroiske illusjoner som var formet etter antikkens mønster. Men når det gjelder illusjonen som behersket jakobinernes tro, nemlig å kunne befri alle undertrykte, så var det alt annet enn lånte idealer fra antikken som gav den dens kraft. Det som var viktig, var foregripselen av at det var absolutt mulig å bygge opp en usedvanlig bedre «polis», og det gav deres sak den moralske storhet som en blott og bar emansipasjon av tredjestanden aldri ville ha hatt. Det er denne menneskerettighet som får Beethoven til å plassere en byste av Brutus i sitt værelse og som gjør den niende symfoni og musikken i «Fidelio» til et løfte om frelse og glede; i de frihetskåmper som da ble utkjempet, lå det noe nytt som samtidig lofte oss den totale befrielse. Det var dette Marx mente da han snakket om den «revolusjonens ånd» som han følte var nødvendig å inspi-



rere påny gjennom å gi fantasien ny næring, til tross for den «borgerlige begrensning av kampen. Selv om det sosialistiske innhold i de tidligere revolusjoner har vært så forskjellig og arbeidernes sosialistiske revolusjon, som opphever klassesamfunnet som sådant, skiller seg sterkt fra alt som er skjedd tidligere, så har alle revolusjoner et enhetlig og typisk fellestrekk som gjør at selv minnet om dem må sees i forhold til spranget inn i frihetens rike. Nettopp jakobinerne var — i det minste i sine foregripende tendenser — så knyttet til dette spranget at faktisk den franske revolusjon strakk seg langt utover det å frigjøre det private initiativ; med logisk nødvendighet viste den hvor nær den stod det sosialistiske og humanistiske fremskrittetsbegrep. Den samme Marx som så inntrengende analyserte det kapitalistiske innhold i menneskerettighetene, viser i «Den hellige familie» hvor mye annet som lå implisitt i jakobinismen og det som fulgte med den: «Til tross for denne kritikk frembragte den franske revolusjon idéer som fører langt utover alle de gamle begreper om tingenes tilstand. Den revolusjonære bevegelse — som begynte i 1789 i *Cercle social*, så hadde Leclerc og Roux som sine hovedrepresentanter og til slutt en liten stund bukket under som følge av Babeufs sammensvergelse — frembragte den kommunistiske idé, som Babeufs venn Buonarrotti gjeninnførte i Frankrike etter revolusjonen i 1830. Denne idé er i sin konsekvent utarbeidede form idéen om en ny verden... Akkurat som den cartesianske materialisme kulminerer i den egentlige videnskap, slik fører den andre retning innen fransk materialisme direkte til sosialisme og kommunisme» (MEGA I, 3, s. 294 ff., s. 307). Det var allerede ganske mye rødt som lyste i den gamle trikoloren — det ble innført av fjerdestanden og representerte et fremskritt som ikke lot seg stanse. Det var rettet mot den uttapping av krefter som da skjedde, mot forbundet med «de eldgamle livsmakter» som adelen og kirken stod for, og mot en nihilisme hvor den franske revolusjons *Ga ira* var blitt fullstendig borte. Når Marx kritiserte det delvis uodynamiske, delvis abstrakte og ubevegelige grunntrekk i dette *Ca ira* som tidens naturrettslige paroler representerte, gjorde han det bare for å utvikle det videre og gjøre det sosialistisk. Når *l'homme* blir betraktet som det «egoistiske menneske, som er skilt fra fellesskapet og sitt eget vesen», var det uodynamisk; når *le citoyen* ble oppfattet bare som et opphøyet idealbilde i en ny antikkens polis, som en «allegorisk og moralsk person» og ikke som bærer av samfunnets frihet, da var han abstrakt og ubevegelig. Og det som det



gjenstår å gjøre, er å omforme denne frihet, likhet og broderskap som tilhører den politiske *citoyen*, til de levende menneskers *forces propres*; først da, sier Marx, «er menneskets emansipasjon fullbyrdet». Da vil ikke lenger medmennesket være en hindring for friheten, slik det defineres i den egoistiske utforming av *droits de l'homme*, men alle vil leve sammen i et fellesskap hvor friheten er realisert.



III. FRIHET OG FREMMEDGJØRING

Iring Fetscher

DET LIBERALE, DET DEMOKRATISKE OG DET MARXISTISKE FRIHETSBEGREP

Den unge Marx møtte individets frihet i samfunnet i to forskjellige begrepsmessige utforminger: i den liberale oppfatning, slik den filosofisk klarest ble formulert av Kant, og i Hegels frihetsmetafysikk. For den historisk konkrete tenkning fremtrer begge begrepsdannelsene som uttrykk for en bestemt sosial og politisk virkelighet og dens begrensning. Marx' begrepsdannelse og politiske vilje var et resultat av forsøket på begrepsmessig og praktisk å overvinne den begrensning som lå i begge disse forestillingene og dermed deres komplementære abstraksjon. Derfor er det umulig å oppnå en adekvat forståelse av marxismens politiske målsetning i dens opprinnelige form uten først å ta for seg begge de to «borgerlige frihetsbegreper» som Marx analyserte ut fra deres ensidighet, og som han bekjempet.

Prinsippet for politisk frihet er for Kant «at ingen kan tvinge meg til å være lykkelig på sin måte (dvs. slik han tenker seg andre menneskers velbefinnende (I.F.)), men enhver skal kunne søke sin egen lykke på de måter han selv synes er bra, bare han ikke hindrer andres frihet til å etterstrebe et lignende mål når dette mål kan eksistere samtidig med alles frihet i overensstemmelse med en mulig, almen lov».¹ Frihet er altså spillerommet for den individuelle streben etter lykke, som begrenses av de andre individenes like berettigede streben. Det mangelfulle ved denne forestilling er åpenbart at den bare forholder seg negativt til medmennesket og utelukkende ser det som en uunngålig skranke for ens egen individuelle vilje, men en skranke som ifølge loven må respekteres. Denne oppfatningen gir seg selv når man med Hobbes og Kant tar menneskenes «sosiale samværsform» som et ubestridelig faktum og lar det være utgangspunkt for diskusjonen. Går man ut fra den antagelse at mennesket spontant — ifølge sin natur — handler som den annens fiende og bare er villig til å respektere medmenneskets frihetskrav når det ved en statlig tvangsordning blir nødt til å reflektere over samvittighetens røst, kan man heller ikke vente å finne noe annet



enn dette rent innskrenkende forhold til medmennesket.

Men for Marx er denne antagonisme mellom individene — som siden Hobbes var en «naturlig» forutsetning — ene og alene et karakteristisk trekk ved det kapitalistiske konkurransesamfunn. Jean-Jacques Rousseau gikk foran ham i erkjennelsen av det historisk betingede ved «homo homini lupus». Han hevdet at Hobbes' uttalelser bare kunne ha full gyldighet for hans samtidige, og ikke for mennesket i sin alminnelighet.² Men til forskjell fra Rousseau ser Marx at individets frie utfoldelse i alle samfunn samtidig er knyttet til de øvrige individers aktive medvirkning. Dette er et forhold man kunne få full forståelse av først i det moderne, høyt spesialiserte og arbeidsdelte samfunn, fordi det først her får et så stort omfang. Mens Rousseau så å si ønsket seg vekk fra det arbeidsdelte markedssamfunn og tilbake til et førkapitalistisk fellesskap med mest mulig selvstendige bonde- og håndverkerfamilier, hvor samtidig den kontinuerlige konkurransekamp og enhvers avhengighet av alle andre var opphevet, ser Marx fremover: mot en høysivilisasjon basert på samarbeid, en sivilisasjon hvor enhver forstår og oppfatter sin egen, høyst individuelle ytelse som bidrag til de andres tilfredsstillelse, og de andres ytelse som bidrag til hans egen. I stedet for å oppløse de gjensidige forhold helt eller delvis, noe som tilsvarte Rousseaus ideal, ønsket Marx å universalisere dem, men samtidig radikalt å forandre deres karakter.

Marx var imidlertid ikke den første som påpekte den begrensning som lå i Kants liberale statsoppfatning. Mens Kant var teoretiker for den liberale rettsstat, hvis egentlige funksjon er å sikre en fredelig sameksistens mellom individer som av natur er egoistiske, og som i staten når frem til en ufullkommen moral, søker Hegel den fornuftige statsborgers frihet ikke i det spillerom for den individuelle vilje som er sikret gjennom rettsordningen, men i selve det statlige fellesskap. I *Die Philosophie der Weltgeschichte* vender Hegel seg særlig mot den liberale frihetsoppfatning og avviser den — likesom Marx senere gjorde — som rent «negativ» og formell: Staten «er heller ikke en menneskenes samværen» hvor den enkeltes frihet må begrenses. Friheten blir bare forstått negativt hvis man forestiller seg den på den måten at subjektet begrenser sin frihet i forhold til andre subjekter slik at denne felles begrensning, dette at alle tar seg sammen overfor hverandre, gir enhver liten plass hvor han kan bevege seg».³ Allerede i *Jenaer Realphilosophie* hevdet Hegel at «Den formelle frihet» er karakterisert ved at den har «sin substans



utenfor seg selv».⁴ Frihetens substans er for Hegel Ånden, rettere sagt den objektive ånd som lever i det fornuftige fellesskaps institusjoner og lover. Selv om disse tankene ble uttrykt i en idealistisk og mystifiserende form, så Marx likevel at de i forhold til Kants standpunkt representerte et vesentlig fremskritt. Man må bare forstå «substans» konkret, nemlig som det virkelige samfunn hvor mennesker samarbeider, det eneste sted hvor individet kan utfolde seg som menneske. Riktignok blir den enkeltes positive forhold til alle sine medmennesker (først og fremst til staten) hos Hegel til en rent ideell identifikasjon av den enkeltes «subjektive ånd» med statens «objektive ånd». Den dialektiske identifikasjon, som ikke utelukker at de to poler som er satt i forhold til hverandre, kan ha en uavhengig eksistens, blir hos Hegel bare en identifikasjon mellom ideelle størrelser. Både det virkelige menneske og det virkelige borgerlige samfunn (Hegels tvangs- og forstandsstat) blir tilbake i et «vesenløst skinn» under denne høye sfære. Så i grunnen byttet bare Hegel ut en abstraksjon med en annen. Mens det liberale frihetsbegrep abstraherer fra menneskets positive forhold til sine medmennesker, fordi det her ser en årsak til ufriheten, noe som ganske visst tilsvarer de faktiske forhold og menneskenes psykiske struktur i konkurransesamfunnet, så abstraherer omvendt den hegelske statsmetafysikk nettopp fra denne virkeligheten. Den bekjemper riktignok med rette den formelle frihets «substansløshet», men den greier ikke å tilby det konkrete menneske noe annet enn en substans som blir værende i en blek idealitet som ligger langt utenfor dets hverdag. Hegel hevder riktignok at staten er «den virkelighet hvor individet har sin frihet»⁵ men det sanselig-konkrete menneskes omverden er ikke den ideelle stat, men derimot det virkelige «borgerlige samfunn» med produksjon, bytte og fortjeneste, og det er følgelig her mennesket prøver å finne og bekrefte sin konkrete frihet.

Marx kritikk påviste det historisk betingede ved det liberale frihetsbegrep og det faktum at det forble fanget i den borgerlige tenknings sosialt og politisk begrensede horisont. Når det gjelder det hegelske frihetsbegrep, påpekte han dets illusoriske og komplementære karakter som kommer til syne når det settes i kontrast til virkeligheten i det fastlåst uforanderlige borgerlige samfunn. Man finner den mest utførlige kritikk av de borgerlige frihets- og menneskerettighetstester i *Kapitalen*:

Sfæren for sirkulasjon og varebytte, hvor kjøp og salg av arbeidskraft foregår, var faktisk et sant paradys for de medfødte



menneskerettigheter. Her hersker bare frihet, likhet og Bentham. Frihet! For kjøper og selger av en vare, f.eks. arbeidskraft, handler bare utfra sin egen frie vilje. De inngår en kontrakt som frie, rettslig jevnbyrdige personer, og den kontrakt de kommer frem til, er et felles rettsuttrykk for deres vilje. Likhet! For de forholder seg til hverandre bare som eiere av en vare og bytter likt mot likt. Eiendom! For enhver bestemmer bare over sitt eget. Bentham! For hver av dem tenker bare på seg selv. Den eneste kraft som bringer dem sammen og etablerer et forhold mellom dem, er deres egennytte, deres særprivilegier og deres privatinteresser. Og nettopp fordi enhver bare bryr seg om seg selv og ingen tenker på de andre, så utfører alle p.g.a. en prestabilisert harmoni eller under oppsikt av et utspekulert forsyn, bare det som er til deres gjensidige fordel og som tjener fellesnyten og fellesinteressene.⁶

Den frihet og likhet (lik frihet) som garanteres i de franske forfatningers grunnlov og som ble overtatt i en lignende form av alle liberal-demokratiske forfatninger, var for Marx et adekvat uttrykk for menneskenes forhold til hverandre i et markedssamfunn. Friheten er et uttrykk for det faktum at det ikke finnes noen avhengighetsforhold som er fastlagt fra fødselen av, men at enhver i egenskap av å være «vareeier» fritt kan bestemme over en vare og bare er bundet til å overholde de kontrakter som han selv har gitt sin tilslutning. Men allerede i det eksempel som Marx gir, blir det usanne ved denne tilsynelatende likhet og frihet påvist. Den faktiske ulikhet mellom de eiendomsbesittende tilsvarer nemlig den faktiske, om enn ikke juridiske, tvangssituasjon som de mennesker befinner seg i som ikke har annet å bringe til markedet enn sin egen arbeidskraft, og som derfor er tvunget til å skille seg av med den eller «tinge seg bort». Men arbeidskraften er ikke, i likhet med de produserte varer som en håndverker bringer til markedet, en delvis gjenstandsmessiggjøring av hans vesen, men denne gjenstandsmessiggjorte evne selv. Og siden menneskets vesen er denne evne til skapende å kunne omforme den foreliggende natur slik at den tilpasses menneskenes ønsker og mål, så blir den som er tvunget til å selge denne kraft, nødt til å gi avkall på sin menneskelighet, slik at det oppstår et fremmedgjort forhold til menneskelheten og det menneskelige. Det liberale frihetsbegreps begrensning viser seg dessuten som tidligere nevnt i det at individene her betraktes bare som egennyttige vesener som alltid kalkulerer ut fra



sine aktuelle særinteresser, mens disse karaktertrekk i virkeligheten bare med nødvendighet tilkommer mennesket i konkurransesamfunnet og kan mangle i tidligere såvel som i fremtidige epoker. Men Marx' kritikk i *Kapitalen* minner også fjernt om Hegel, som også gjorde innvendinger mot at det egentlige etiske mål, det almene vel, realiseres «bak individenes rygg», eller som Adam Smith formulerte det, ved hjelp av en «usynlig hånd», mens det for fornuftige og moralske individer burde være en oppgave å arbeide bevisst mot dette mål.

Hvorvidt et individ faktisk greier å være fri og nyte i det minste en viss grad av lykke innenfor rammen av dette borgerlige konkurransesamfunn, avhenger av en rekke tilfeldigheter som fødsel, arv, medfødte evner osv. Dette er årsaken til at forestillingen om lykke i bevisstheten til de mennesker som lever i et slikt samfunn, er knyttet sammen med forestillingen om tilfeldighet, og forklarer også hvorfor det betegnes som et «lykketreff» når «resultatet» ene og alene avhenger av sannsynlighetens lover. Det var mulig å godta at individets frihet og lykke var avhengig av «skjebnen» så lenge denne «skjebne» kunne tolkes som uttrykk for en naturnødvendighet eller en guddommelig bestemmelse som det lå utenfor menneskets makt å rokke ved. Men i det øyeblikk denne «tilfeldighet» blir betraktet i det store og hele som uttrykk for visse lover som mennesket i sitt blinde samvirke selv har skapt, da gir det ingen mening i å akseptere den skjebne som er blitt en tildelt; man kan ikke bli værende i denne resignasjon overfor tilfeldigheten. Ydmykhet overfor den skjebne menneskene har bestemt for seg blir da det samme som en inhuman tilbakevenden til et stadium som ikke tilsvarer den grad av menneskelig frihet og egenansvar som det objektivt sett er mulig å oppnå. I en tid hvor det stadig sjeldnere henvises til avhengighet av naturen, mens avhengigheten av den «skjebne» som menneskene selv har forårsaket, stadig blir sterkere, er forherligelsen av skjebne og «tilskikkelse» bare enda et middel til å unngå et tyngende ansvar. Å tale om den «tilskikkelse» som skjuler seg bak det som på overflaten synes å være tilfeldigheter, har riktignok i forhold til blindheten for dypere liggende nødvendigheter den fordel at det fremmer større innsikt. En fruktbar utvikling av innsikten forhindres likevel ved å kreve at man skal gi avkall på praksis og finne seg i det uungåelige, som dessuten mystifiseres som «egentlig» og «væren».

Marx oppfatter Hegels statsmetafysikk som den andre — kom-



plementære — utforming av den abstrakte frihetsforestilling. I tysk idealisert form er den det borgerlige demokratis teori, slik som den — ureflektert — kommer til uttrykk allerede i den franske revolusjons forfatningstekster. Derfor har kritikken av Hegels retts- og statsfilosofi for Marx samtidig betydning som en diskusjon av den borgerlige, demokratiske stat selv, en statsform han som tysker først betrakter i dens teoretiske (ideologiske) form, hvilket ikke er tilfeldig. Som vi allerede har sett, var Hegels oppfatning overlegen i forhold til den liberale fordi den hegelske forståelse omfattet den enkeltes dialektiske forhold til samfunnet. Den samme erkjennelse finner vi igjen hos Marx, enten han nå har den fra Hegel eller selv har nådd frem til den gjennom erfaringen av den sosiale virkelighet: «Fremfor alt må man unngå å fikserer «samfunnet» som en abstraksjon i forhold til individet. Individet er det samfunnsmessige vesen. Dets livsyttring er derfor et uttrykk for og en bekreftelse av det sosiale liv, hva enten denne livsyttring finner sted i en direkte form i samvær med andre eller ikke».⁷ Det ufullstendige ved Hegels oppfatning fremtrer klarest når han beskriver både individet og samfunnet i fullstendig idealistiske og abstrakte termer som uttrykk for subjektiv og objektiv ånd, samtidig som det konkrete, levende menneske og det borgerlige samfunn henvises til en sfære av lavere rang der de forhold som liberalerne har beskrevet, fortsetter å herske uforstyrret. Mennesket som et sosialt fundert vesen blir hengende uformidlet i en illusorisk og abstrakt sfære hinsides det borgerlige samfunn med dets privategoisme, dets arbeidsvilkår, dets lover og konkurranse. Marx innså imidlertid at den abstraksjon fra det daglige, dennesidige liv som foregår i den hegelske filosofi ikke var en tilfældighet». Det tyske begrep om den moderne stat som abstraherte fra det naturlige menneske» var bare mulig «fordi og i den utstrekning den moderne stat selv er abstrahert fra det naturlige menneske og tilfredsstillende det hele mennesket bare på en uvirkelig måte.»⁸

I denne «moderne stat» levde mennesket sitt liv bare i den abstrakte form som *citoyen*, innbygger i kraft av sine formelle, statsborgerlige rettigheter. Som levende, fysisk vesen levde det imidlertid som medlem av det konkurransepregede borgerlige samfunn. Som innbygger kan mennesket godt føle seg som del av det borgerlige samfunn og se seg selv dialektisk knyttet sammen med resten av innbyggerne i samfunnet, men i sin daglige, konkrete tilværelse er mennesket ufritt og isolert og gjenstand for lover som har sin opp-



rinnelse utenfor det selv, og det kan bare forholde seg til sine medmennesker rent negativt, dvs. som konkurrent. «Den fullt utviklede politiske stat», skrev Marx i 1843, «utgjør i sin essens mennesket som *artsvesen* satt i motsetning til dets materielle liv. Alle forutsetninger for dets egoistiske liv fortsetter å eksistere *utenom statsføren* i de borgerlige samfunn.

Der hvor den politiske stat har nådd sin sanne utforming, fører menneskene et dobbeltliv, det himmelske og det jordiske, ikke bare i tankene, i sin bevissthet, men i virkeligheten, et liv i det politiske fellesskap hvor mennesket betraktes som samfunnsvesen, og et liv i det borgerlige samfunn hvor det er i virksomhet som privatmenneske, og hvor det betrakter andre mennesker som midler, nedverdiger seg selv som middel og blir selv kasteball for fremmede krefter.⁹ Menneskets «sanne liv» er dets liv i samvær med andre mennesker slik at hver enkelt utfyller og beriker hverandre. Men i den moderne verden eksisterer dette «sanne liv» bare i form av det illusoriske og transcendent samfunn mellom *les citoyens*, statsborgerne som medlem av nasjonen, et fellesskap som bare fylles med et visst innhold i krigstider når samfunnets samlede ressurser kastes mot samfunnet mellom *citoyens* i andre stater.¹⁰

I sitt virkelige, daglige liv derimot fører individene et «usant liv», et liv som uttrykker en villet isolering fra og fiendtlighet overfor medmenneskene: «Det virkelige menneske anerkjennes først når det viser seg som det egoistiske (usanne (I.F.)) individ, og det sanne menneske først når det viser seg som den abstrakte *citoyen*»¹¹ Resultatet av denne analysen peker altså mot følgende oppgave: Det virkelige (usanne) menneske i det borgerlige samfunn må forvandles til et sant menneske (som bevisst arbeider sammen med sine medmennesker). I Marx' tidligste skrifter, som fremdeles er preget av den filosofiske uttrykksmåte, formuleres det slik: «Først når det virkelige, individuelle menneske igjen tar den abstrakte statsborger opp i seg og som et individuelt menneske er blitt *artsvesen* i sitt empiriske liv, sitt individuelle arbeide og sine individuelle forhold, — først når mennesket ikke lenger skiller sine *forces propres* som samfunnsmessig kraft fra seg i form av politisk kraft, — først da er den menneskelige emansipasjon fullbyrdet.»¹²

I arbeidene fra forti- og femtiårene, særlig i *Notatheftene* (*Exzerptheften*) og *Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie*, får vi noen nærmere opplysninger om hvordan Marx forestilte seg det endelig konkrete frie menneske som i «sitt individuelle ar-



beide og sine individuelle forhold er blitt «artsvesen». Mennesket er blitt «artsvesen» når det ikke lenger projiserer sine artsegenskaper på et hinsidig vesen, slik det ifølge Feuerbach gjøres i den religiøse tingliggjøring, eller i form av politisk fremmedgjøring underordner dem en «stat» som ikke har noen kontakt med den borgerlige hverdag. Den enkelte må — i forhold til sine naturgitte muligheter — tilegne seg mest mulig av det som menneskene både tidligere og i sin samtid har realisert av menneskeliggjørende arbeide. Først når han er befridd fra det «idiotiske» ved en livsvarig klamring til et yrke og lønnsarbeidets slaveri, blir en slik allsidig tilegnelse av artslivet mulig for den enkelte. Først når dette er realisert, kan staten (og den religiøse ideologi) dø bort som det nødvendige tillegg til samfunnets ufullkomne virkelighet og det fremmedgjorte arbeide. Når staten blir overflødig, fører det med seg — når man analyserer det mere overfladisk — at klasseprivilegiene faller bort, og når de blir overflødige, bortfaller også nødvendigheten av å beskytte disse privilegiene med makt mot de underpriviligerte. Men det at den fullkomne demokratiske stat kan unnværes, er dessuten avhengig av at det oppstår et samfunn hvor individene er blitt «artsvesener» og hvor de har et allsidig og positivt forhold til sine medmennesker.

Den grensen som ble satt for individene i den «politiske stat» var og er derfor nødvendig så lenge det består en reell ulikhet i mulighetene for individuell utfoldelse, og «fremmedgjøringen» av alle ikke er overvunnet. Ved avskaffelsen av eiendomsprivilegiene blir det tatt et skritt i riktig retning, men dermed er målet slett ikke nådd. Så lenge det ennå ikke er mulig å redusere arbeidstiden på en slik måte at de nødvendige oppgaver blir utført frivillig av alle, og den samlede produktivitet ikke er tilstrekkelig til at den enkeltes behov blir oppfylt, vil de konkrete individers «ufrihet» fortsatt bestå. Så lenge mine behov ikke blir tilfredsstilt på grunn av mitt krav som menneske, men på grunn av min lommebok, ja endog på grunn av mitt samfunnsnyttige arbeide — og det er jo vanligvis tilfellet også i de «sosialistiske» stater — kan det ikke være tale om at de menneskelige forhold som den unge Marx snakket om, er blitt virkeliggjort. I notatheftene fra årene 1844 og 1845 utarbeidet Marx bildet av det fremmedgjorte, vareproduserende samfunn i motsetning til fremtidens menneskelige, ikke-fremmedgjorte samfunn. Det er i disse formuleringene at man tydeligst kan se hvilken mening begrepet «menneskelig emansipasjon», befrielse av det konkrete



menneske, har hos Marx. Arbeidsdeling i teknisk forstand er forutsetningen for begge samfunnsformer, men i den ene er den forbundet med en egoistisk isolering av hver enkelt, og i den andre med den enkeltes kjærlige forhold til de andre. Det kapitalistiske varesamfunn kan ifølge Marx beskrives på følgende måte:

Jeg har produsert for meg og ikke for deg, på samme måte som du har produsert for deg og ikke for meg. Resultatet av min produksjon har i og for seg like så liten forbindelse med deg som resultatet av din produksjon står i et umiddelbart forhold til meg. Dvs. at vår produksjon ikke er en produksjon som utføres av mennesket for mennesket som menneske, dvs. at den ikke er noen samfunnsmessig produksjon (det betyr her at den ikke står i et bevisst forhold til samfunnet og medmenneskene (I.F.)). Som menneske har altså ingen av oss et forhold til den annens produkt som går på nytelse og glede. Som mennesker er vi ikke til for vår gjensidige produksjon. Derfor kan heller ikke vårt bytte (som formidles gjennom markedet og penger (I.F.)) være den formidlende bevegelse som kunne bekrefte at mitt produkt er til for deg fordi det er ditt eget vesen og ditt eget behov uttrykt i gjenstander. For det er ikke menneskes vesen som binder vår produksjon for hverandre sammen...¹³

Her blir allerede det enkle varesamfunn, og i særdeleshet det fullt utviklede kapitalistiske samfunn, anklaget for at den enkeltes totale avhengighet av de differensierte produkter fra den arbeidsdelte produksjon ikke fremtrer som den enes frivillige, gledesfylte og velsignende arbeide for den andre, som «menneskets vesen» uttrykt i gjenstander som kan tilfredsstillere andre menneskers behov. Tvert om fremtrer den arbeidsdelte produksjon som den enkeltes egoistiske arbeide bare for seg selv. Det er et arbeid som bare indirekte — ved at produktene byttes på et marked — blir en produksjon for andre, og da ganske visst ikke for den andre som menneske, men bare som en «kjøper som er i stand til å betale». Et hvert produkt som er fremstilt av et menneske (eller en gruppe mennesker) etter «skjønnhetens lover» eller etter regler som er spesifikke for menneskene, tilsvarer og oppfyller de menneskelige behov hos andre mennesker. Den store diktning er meningsfull for den litterære forståelse, symfonien for det musikalske øre og maleriet for den dannede smak. Men det er ikke disse adekvate egenskaper ved mennesket som gjør det mulig å «tilegne» seg kunst, å



kunne nyte kunst, få anledning til å se og høre kunstneriske frembringelser. Adgangen til kunstyttelser bestemmes tvært om av hvor mye penger mennesket råder over. De nevnte produkter er ikke til for meg eller deg som «menneske», men for deg og meg forsåvidt som og i den grad vi har penger. De er altså ikke laget for oss, men for våre penger. Ikke for de sosialiserte mennesker, men for det tingliggjorte innbegrep av det fremdeles umenneskelige samfunn: pengene.

I et sant «menneskelig» samfunn, hvor individene ikke ville oppfatte hverandre som skranker for sin frihet, men som utfyllelse og berikelse av sitt vesen, måtte derimot følgende beskrivelse gjelde:

Sett at vi hadde produsert som mennesker: hver av oss hadde da i sin produksjon fått en dobbel beskreftelse på seg selv og den andre. Jeg ville

1. i min produksjon ha uttrykt min individualitet og dens egenart, i gjenstander og dermed ville jeg i løpet av denne virksomhet både ha hatt gleden av en individuell livsutfoldelse og ved å betrakte gjenstanden ha kjent den individuelle glede over å se min personlighet som en gjenstandsmessig, anskuelig og sikker kraft.

2. I din nytelse eller bruk av mitt produkt ville jeg ha hatt gleden både av å vite at jeg i mitt arbeide hadde tilfredsstilt et menneskelig behov og av å ha skaffet til veie en gjenstand som tilsvarte behovet hos et annet menneske ved å ha «gjenstandsmessiggjort» det menneskelige vesen.

3. Jeg ville ha vært mellomledet mellom deg og arten, du ville ha oppfattet meg som en utvidelse av ditt eget vesen og en nødvendig del av deg selv, og jeg ville visst at jeg ble bekreftet i din tanke og kjærlighet.

4. Jeg ville i min individuelle livsyttring umiddelbart ha frembragt din livsyttring, altså umiddelbart ha bekreftet og virkeliggjort mitt sanne vesen, mitt artsvesen, i min individuelle virksomhet. Vår produksjon ville være likeså mange speil som ville reflektere vårt vesen...¹⁴

Her er endelig den onde trolldom brutt som ligger innebygget i det vareproduserende samfunn og i det bytte som skjer ut fra egoisme der. Rent bortsett fra den reelle forandring som skjer med arbeidet i og med de tekniske fremskritt og reduksjonen i arbeidstidens lengde, forandringer som minsker arbeidets karakter av å være en byrde, så vil den mangfoldige verden som menneskets pro-



dukter utgjør forvandles fra å være et speilbilde hvor det fremmedgjorte menneske møter sitt eget bilde i form av tingliggjorte varer, til å bli et eksempel på en sann, sosial menneskelighet. Alles arbeide ville da forholde seg til medmenneskenes behov på samme måte som de anstrengelser en frier legger for dagen når han komponerer en sang som han ønsker hans elskede skal fremføre.

Marx var ingen drømmer som ventet at denne menneskelige verden kunne realiseres over natten. Men jeg er overbevist om at han — til tross for de mange forsiktige uttalelser han kom med senere — holdt fast ved denne forestilling om en mulig menneskelighet. Ganske visst var beherskelsen av naturkreftene og en økning i arbeidets produktivitet en nødvendig forutsetning for denne emansipasjon fra en fremmedgjort og tingliggjort verden, forutsetninger som kunne oppfylles ved samarbeid mellom menneskene. Disse forutsetninger var imidlertid ikke nok i seg selv.

Marx betraktet aldri menneskehetens rene maktøkning i forhold til den utenommenneskelige natur som historiens mening og det vesentlige innhold i den befrielse som sosialismen tar sikte på. Man kunne nesten sitere fra Bibelen: «Hva hjalp det mennesket om det vant hele verden, men tok skade på sin sjel?» Også Marx ville synes at en fullstendig beherskelse av naturen ville være av liten verdi medmindre den utgjorde basis for et nytt samfunn der menneskene ville forme naturen for hverandre som mennesker for et felles mål. Målet for hans sosialisme er ikke at arbeid rettet «mot naturen» gjennom beherskelse av den, men et arbeid til beste for alle mennesker gjennom avskaffelsen av egoismen og menneskets herredømme over andre mennesker.

Men så lenge frihet og lykke ikke er blitt konkret virkelighet, beholder også de to abstrakte frihetsbegreper sin betydning, til tross for de kritiske forbehold vi her har kommet frem til. I enhver stat — også i de sosialistiske — finnes det nødvendigvis en del av den demokratiske metafysikk i form av en uunnværlig ideologi. Nøyaktig i samme grad som individets ytelse ikke (eller iallfall aldri utelukkende) skjer ut fra glad spontanitet og kjærlighet til medmenneskene, men ut fra «materiell interesse», må også bildet av et utenforliggende fellesskap — staten — dukke opp som et tillegg til det samfunn som fremdeles er usosialt. Det må bare ikke, og selv de minste tillop må motarbeides, identifiseres med det samfunn som en gang skal knytte sammen medlemmer som produserer for



hverandre som mennesker. Enhver stat, også folkedemokratiene, forblir et «illusorisk fellesskap» som først kan «bli overflødig» og «dø» når det oppstår et sant fellesskap i den forstand som Marx skisserte. Men også den liberale oppfatning, som vi møtte i den klassiske kantianske formulering, beholder sin — relative — betydning i denne lange overgangstiden. Denne oppfatning viste seg å være nødvendig og berettiget fordi den sikrer et visst spillerom for de egoistiske og usosiale individer. Den viser seg på sitt sterkeste når den eksisterende rettsorden ikke bare definerer individenes frihet overfor hverandre, men også når den avgrenser statens overlegne makt i forhold til individet. Ganske visst må man gå i mot den liberale ideologi som mener å ha nådd den høyest mulig grad av menneskelig frihet i og med at et slikt spillerom for friheten er sikret. Hegel og Marx har med all tydelighet påpekt det begrensede og abstrakte ved dette frihetsbegrepet. Men sålenge det menneskelige samfunn som Marx beskrev, ikke er realisert, og minst et flertall av individene også i de «sosialistiske» stater utfører sitt arbeide drevet av egoistiske motiver, så kan vi på ingen måte unnvære denne liberale beskyttelse. Den må utvides ved de forholdsregler som gjør det mulig å benytte seg av de rettslig garanterte områder for friheten (utdanning, legehjelp, fritid, et sikret eksistensgrunnlag osv.), men den er ikke overflødig så lenge konkurranse og reell ulikhet er vesentlige kjennetegn ved samfunnsmedlemmenes kår. Misbruk av denne friheten vil kunne forhindres allerede ved en rimelig tolkning av Kant. Frihet til å gjøre sine medmennesker til slaver økonomisk hører ikke til de handlinger «som kan bestå samtidig med enhvers frihet etter en mulig almen lov».

Så lenge den konkrete frihet ikke er realisert, beholder derfor de to komplementære abstrakte utforminger av friheten sin begrensede og historisk betingede rett.



Iring Fetscher: DET LIBERALE, DET DEMOKRATISKE OG
DET MARXISTISKE FRIHETSBEGREP

- ¹ Om ordtaket «Det kan være riktig i teorien, men nytter ikke i praksis» — se Kant *Samlede verker* red. Vorländer, bind 4, Leipzig 1912, s. 87f.
- ² Cfr. Rousseaus uttalelse i fragmentet *Etat de Guerre*: «Hobbes begår den feil . . . å forveksle det naturlige menneske med de mennesker han ser rundt seg . . .» (Vaughan: *Rousseau's Political Writings*, bind I, Oxford 1962, s. 306) C. B. Macpherson har i sin bok *Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford 1962, utarbeidet en eksakt og overbevisende analyse av forholdet mellom den politiske teori fra Hobbes til Locke og modellen for det antagonistiske markedssamfunn.
- ³ *Die Philosophie der Weltgeschichte*, bind 1, red. Lasson, s. 90.
- ⁴ *Jenenser Realphilosophie*, red. Hoffmeister, bind 2, s. 28.
- ⁵ *Die Philosophie der Weltgeschichte*, s. 89f.
- ⁶ *Das Kapital*, folkeutgave, Berlin 1947, bind 1, s. 184.
- ⁷ MEGA (Marx-Engels Gesamtausgabe), 1. avd., bind 3, Berlin 1932, s. 117.
- ⁸ MEW (Marx-Engels Werke), bind 1, Berlin 1955, s. 384f.
- ⁹ *op.cit.*, s. 354f.
- ¹⁰ Hegel trakk denne konklusjonen, og i sin *Rettsfilosofi* tydeliggjorde han det høyere moralske innhold i det idealistiske statsbegrep i forhold til det borgerlige samfunn: «Man får en helt forvansket forklaring når . . . staten bare betraktes som det borgerlige samfunn, og dets mål bare er å beskytte individenes liv og eiendom . . .» «I det ovenfor nevnte ligger det etiske moment ved krigen, som ikke må betraktes som et absolutt onde . . .» «Krigen som den tilstand hvor tomheten ved alt forgjengelig . . . forstås og tas for det det er, er . . . det moment hvor det særregnes idealitet kommer til sin rett og blir virkelighet (hos Hegel betyr idealitet i denne sammenheng at noe er bestemt til å oppheves); den har den høyere betydning at gjennom den . . . blir folkeslagenes etiske sunnhet bevart i sin indifferens mot forstening av de endelige bestemmelser, slik som vindens bevegelse holder havet rent . . .» (*Rechtsphilosophie*, s. 324; *Samlede verker*, Jubileumsutgaven, bind 7, s. 434.) Hegel så en empirisk bekreftelse på sin filosofiske deduksjon av nytten ved kriger mot andre land i «at seierrike kriger har forhindret indre uro og styrket den indre statsmakt» (*op.cit.*, s. 435).
- ¹¹ Se anm. 8, *op.cit.*, s. 379.
- ¹² *Ibid.*
- ¹³ MEGA, 1. avd., bind 3, s. 544.
- ¹⁴ *op.cit.*, s. 546f.

Gajo Petrovic: MENNESKET OG FRIHETEN

- ¹ «Pitanje o covjeku i Karl Marx». *Nase teme* (Zagreb), Nr. 4/1961, s. 536—76; «El concepto del hombre en Marx», *Cuadernos Americanos* (Mexico D. F.), Nr. 4/1962, s. 112—32; «Marx's Theory of Alienation», *Philosophy and Phenomenological Research* (Philadelphia), Nr. 3/1963, s. 419—26; «Man as Economic Animal and Man as Praxis», *Inquiry*



Gajo Petrovic

MENNESKET OG FRIHETEN

1. Det som gjør mennesket til menneske er ikke en eller annen egenskap eller noe det foretar seg som er særeget for det (eller en sum av slike egenskaper eller virksomheter). Det særegne for mennesket er en spesiell eksistensstruktur som er felles for alle virkelig menneskelige egenskaper og virksomheter — praxis. Mennesket er et vesen som eksisterer ved og som praxis.

2. Praxis er en måte å være på som er grunnforskjellig fra andre væremåter. En av denne væremåtens essensielle bestanddeler er frihet. Uten frihet fins ingen menneskelighet, og det fins ingen frihet uten mennesket.

3. Frihet er menneskets kjerne, men dette betyr ikke at mennesket alltid og overalt er fritt. «Flukten fra friheten» er meget utbredt i verden idag. Likevel motbeviser ikke dette tesen om at mennesket er et frihetsvesen; det bekrefter bare at dagens menneske fremmedgjør seg fra sin essens som menneske, fra det som menneske kan og bør være.

4. Det fins ulike «slag», «former» og «aspekter» av frihet. Man taler om metafysisk, etisk, psykologisk, økonomisk, politisk, nasjonal og religiøs frihet. Videre snakkes det om åndens, viljens og tankens frihet; om samvittighets-, bevegelses- og handlingsfrihet; presse-, yrings- og samlingsfrihet; frihet fra utbytting, undertrykkelse, sult, krig og frykt; frihet fra tradisjoner, konvensjoner, laster, lidenskaper, svakhet og fordommer: frihet for kunst vitenskap og utdanning; om fri atferd, fri kjærlighet, fritid osv. Men en katalog over ulike former for eller typer frihet løser ikke spørsmålet «Hva er frihet?» Før vi har besvart detts spørsmålet kan vi ikke være sikre på om de nevnte frihetsslag virkelig er friheter eller bare pseudofriheter.

5. Dersom man forstår frihet som fravær av ytre hindringer for bevegelse, er friheten ikke noe spesifikt menneskelig. Slik frihet kan gjelde dyr, fugl, fisk; ja, selv vann eller stein. Men frihet er ikke et fravær av ytre hindringer eller — mer alminnelig uttrykt — sum-



men av de ytre forhold som et eller annet eksisterer under. Frihet er en spesifikk væremåte som er egen for mennesket.

6. Dersom man oppfatter frihet som innsikt i og godtakelse av en gitt skjebne, en universell nødvendighet, er frihet bare et annet ord for frivillig slaveri. Men frihet er ikke passiv underkastelse under eller tilpassing til en «ytre» eller «indre» nødvendighet. Fri er bare en handling mennesket foretar og som endrer dets verden og det selv.

7. Det lar seg på ingen måte gjøre å måle et menneskes grad av frihet ved ganske enkelt å se på dets aktivitetsintensitet eller å undersøke, i hvilken utstrekning dets virksomhet har vært fremgangsrik. Selv den mest intense og fremgangsrike virksomhet er ikke fri dersom den bestemmes utenfra. Disiplinerte soldater, lydige funksjonærer og godt betalte politifolk kan være usedvanlig aktive og fremgangsrike. Likevel er deres virksomhet alt annet enn fri. En handling er bare fri dersom mennesket bestemmer sin handling alene.

8. Likevel er ikke enhver virksomhet som bestemmes «innenfra» fri. Spontan virksomhet, der menneskets behov, drifter eller lidenskaper bestemmer dets handlinger, er svært ofte ufri. Bare den selvbestemte virksomhet mennesket utfolder som helstøpt og mange-sidig — uten å være slave av en eller annen isolert tanke, følelse eller mål — er virkelig fri.

9. De som tilsynelatende er friest, er i virkeligheten fjernest fra fri virksomhet. Tyranniske diktatorer, hensynsløse erobrere, umettelige utbyttere er alle slaver av sine umenneskelige fikse idéer og ambisjoner. Deres virke nedriver det menneskelige; et menneske er virkelig fritt bare når det menneskelige i det bestemmer dets handlinger, når det ved sine handlinger bidrar til menneskeligheten.

10. Teorien om at kjennskap til hva som er nødvendig er forutsetningen for at man skal kunne handle fritt, er i beste fall ufullstendig. Hvis alt var nødvendig, ville heller ikke menneskets handlinger være frie. Kunnskap om hva som er nødvendig (om vi her ved forstår det som det ligger utenfor menneskets makt å endre) er bare erkjennelsen av frihetens grenser. En positiv betingelse for frihet er derimot kunnskap om det nødvendiges grenser, klar bevissthet om menneskets skapende muligheter.

11. Den utpekulerte, men motsetningsfylte definisjonen av frihet som kontroll-med naturen, grunnlagt på kunnskap om naturlovene, gir et adekvat uttrykk for den grunnleggende innstilling hos det



moderne menneske. Det er bare interessert i det det ser om seg som et mulig objekt for underkastelse og utbytting. Men friheten består ikke i hensynsløs utbytting av naturen. Den består i menneskets evne til å humanisere den og delta i dens velsignelser på menneskelig vis.

12. Tanken om frihet som selvkontroll forutsetter at mennesket er spaltet i en del som kontrollerer og en annen som blir kontrollert. Men slik beherskelse er en fornektelse av friheten. Tanken om frihet som selvbeherskelse tjener ofte til å maskere forsøk på å undertrykke menneskets frihetsbestemmelser og til å rettferdiggjøre underkastelse under «ytre» ufrihet.

13. De to ovennevnte definisjonene og syntesen mellom dem — tanken om frihet som menneskets beherskelse av naturen rundt seg og over seg selv — forutsetter at mennesket og naturen er en sum av fiks ferdige krefter som bare må seles på, underkastes og utnyttes. Men frihetens vesen ligger ikke i at man underkaster seg noe gitt, men i at man skaper noe nytt, at man utvikler menneskets skapende evner, i at man utvider og beriker det menneskelige.

14. Mennesket eksisterer aldri som absolutt fritt (det fullstendig ufremmedgjorte menneske) eller som totalt ufritt (et fullstendig umenneskelig vesen). Mennesket er alltid mer eller mindre fritt. Følgelig er frihet et «relativt» begrep, men denne relativiteten er ikke frihetens kjerne.

15. Målet for menneskets frihet er en fri personlighet i et fritt samfunn. Dette «ideal» er ikke vilkårlig uttenkt. Et fritt samfunn kan ikke eksistere uten frie personer, og heller ikke frie personer utenfor et samfunnsfelleskap. Men dette innebærer ikke at alle i et fritt samfunn er frie eller at alle i et ufritt samfunn er ufrie.

16. Selv i et fritt samfunn kan et individ være ufritt. Samfunnet kan være slik organisert at det muliggjør og oppmuntrer til utvikling av frie personligheter, men frihet kan ikke gis som gave eller påtvinges. Et individ blir en fri menneskelig personlighet først ved sin egen fri virksomhet.

17. Selv i et ufritt samfunn kan et individ være mer eller mindre fritt. De ytre hindringer et ufritt samfunn stiller opp kan gjøre den frie menneskelige virksomhet vanskeligere eller begrense den; forhindre den fullstendig kan de ikke. En konsekvent revolusjonær i lenker er friere enn fangevokteren og torturisten som forgjeves forsøker å knekke ham.

18. Et ufritt samfunn ønsker å knuse og ødelegge den frie person-



lighet; et fritt samfunn lar den blomstre og utvikle seg. Følgelig er kampen for et fritt samfunn en integrerende del av kampen for personlighetens frigjøring. Men når denne bestanddelen av kampen for personlig frihet ønsker å bli kampens totale innhold, blir den det motsatte av hva den burde være. Kampen for et fritt samfunn er ikke noen kamp for et fritt samfunn dersom den ikke i seg selv skaper en enda større grad av individuell frihet.

19. Frihetens problem er «evig», men i hver tidsepoke antar det forskjellig form. I vår tid har det f.eks. vist seg at et fritt samfunn ikke kan skapes ved at man bare «eksproprierer ekspropriatørene» eller høynere levestandarden, eller ved en kombinasjon av disse to tiltakene. I et samfunn der utbytterne er blitt eliminert, trues menneskets frihet av de midler det bruker til å kommunisere med naturen og andre mennesker (teknologi) og av de sosiale former denne kommuniseringen foregår i (samfunnsorganisasjoner og institusjoner). Spørsmålet om frihet møter vi idag i første rekke som et spørsmål om frihet i kombinasjon med sosialisme, og som et spørsmål om frihet kombinert med teknologi.

De ovennevnte teser kan deles inn i tre grupper. Tesene 1—4 er av innledende art — de forsøker å forklare og lokalisere spørsmålet om frihetens essens og kjerne. Tesene 5—14 er de sentrale — de søker å besvare det spørsmål som stilles. Tesene i tredje gruppe (15—19) er kanskje de viktigste — de diskuterer et av problemets essensielle aspekter, et aspekt med vidtgående konsekvenser.

Jeg innleder med noen summariske påstander om mennesket og *praxis*. De to første tesene er meget ufullstendige: jeg har utdypet emnet mer annetsteds.¹ Når jeg tar mitt utgangspunkt i mennesket og *praxis*, er dette for å kunne vise hvordan frihetsspørsmålet uvegerlig dukker opp når man ønsker å løse menneskets problem. I mitt forsøk på å belyse frihetsproblemets mening kritiserer jeg det syn at spørsmålet lar seg besvare ved klassifisering av ulike former for frihet eller ved en beskrivelse av frihetens utvikling. Jeg avviser også den oppfatning at det kan løses ved lingvistisk studium, eller bare ved å preke. Frihetsproblemet er først og fremst et spørsmål om frihetens kjerne. Følgelig kan det viktigste i tesene 1—4 kort uttrykkes slik: frihetsspørsmålet er en essensiell del av menneskets problem, og spørsmålet om frihetens kjerne den sentrale del av frihetsproblemet.

Det er umulig å si hva frihet er uten samtidig å si hva det ikke



er. Derfor kritiserer jeg i løpet av diskusjonen av spørsmålet om frihetens essens (tesene 5—14) endel uakseptable frihetsteorier. For det første er dette den som ble forfektet av Hobbes i det syttende århundre og i det tyvende fortsatt av en rekke filosofer (innbefattet endel «marxister») — at frihet er noe utenfor det frie menneske: bare et fravær av ytre hindringer for bevegelse. Dernest er det den teori som ser friheten som noe «ytre» som er blitt til noe «indre», som en ytre «nødvendighet» som erkjennes og godtas — eller på en annen måte eventuelt utnyttes — av den frie personlighet. Denne tanken møter man hos de gamle grekere, hos Spinoza, Hegel og Engels, og den er utviklet i en rekke varianter, som ved første øyeblikk kan synes temmelig forskjellige. Sammenlign for eksempel: «Frihet er kunnskap om det nødvendige», «Frihet er tilpassing til en kjent nødvendighet» og «Frihet er makt over naturen og en selv, grunnlagt på kunnskap om ytre og indre nødvendighet». Den tredje hovedteori som jeg kort kommer inn på og kritiserer, reduserer friheten til en ren indre selvbestemmelse, til blott og bar «forutsetning» for fri virksomhet. Også denne teorien er blitt utviklet i mange ulike varianter (sammenlign f.eks. Kant og Sartre). I min kritikk av de nevnte tre teorier forsøker jeg å formulere og forklare forskjellige sider av en teori, der kjernen er det syn at frihet er noe «indre» som også blir «ytre», nemlig den selvbestemte skapende virksomhet, en skapergjerning som utvider og beriker det humane. En mulig misforståelse når det gjelder frihetens «absolutte» og «relative» karakter forebygges med tese 14.

Selv om spørsmålet om frihetens kjerne er det frihetlige hovedproblem, er det ikke det eneste man kan stille opp. Det er ikke bare berettiget, men også nødvendig å spørre etter ulike former for aspekter av frihet. I tesene 15—18 har jeg innskrenket meg til en enkelt del av spørsmålet om frihetsformene: forholdet mellom den frie personlighet og det frie samfunn. Det som kanskje er aller viktigst i disse tesene er å begripe det asymmetriske i forholdet mellom «personlig» og «samfunnsmessig» frihet. Det kan ikke eksistere noe fritt samfunn uten frie personer (hvilket ikke innebærer at *alle* individer i et fritt samfunn er frie), men det *kan* finnes frie personer uten et fritt samfunn (hvilket ikke betyr at en person kan være fri utenfor ethvert samfunnsfellesskap, eller at graden av oppnådd samfunnsmessig frihet er uten betydning for den personlige frihet). Fatter man denne fundamentale asymmetriens nøyaktige innhold, innholdet av en asymmetri som har viktige følger både for person-



lig ansvar og samfunnsmessig handling, er de øvrige tesene om den frie personlighet og det frie samfunn ikke vanskelig å forstå.

Den avsluttende tesen (19) berører det vanskelige spørsmålet om friheten som «evig» og «historisk» problem. Den tjener her som avslutningsbemerkning. Et annet sted (f.eks. i en artikkel om friheten *idag*) kunne den vært en innledning.

I tesene nevner jeg ikke den tenkeren som har vært inspirator til dem. Ikke fordi jeg ønsker å skjule opphavet, men ganske enkelt fordi det ikke byr på vansker å se at de stammer fra ham som skrev at «die Lebensgefahr für jedes Wesen besteht darin, sich selbst zu verlieren. Die Unfreiheit ist daher die eigentliche Todesgefahr für den Menschen».²

Selv kan jeg underskrive de fleste av Marx' teser om frihet, mer eller mindre som de står. Den jeg nettopp har sitert er jeg tilbøyelig til å korrigere en smule: Ufrihet er ikke bare en dødsfare for mennesket, det er dets sikre *død*.



Predrag Vranicki

SOSIALISMEN OG MENNESKETS FREMMEDGJØRING

Fremmedgjøringsproblemet er meget sammensatt, og det er på langt nær tilstrekkelig utforsket. En rekke spørsmål må ennå analyseres filosofisk og sosiologisk. Hva omfatter fremmedgjøringsbegrepet? Hvordan har fremmedgjøringsens dynamikk artet seg i historiens løp? Hvilke funksjoner har identiske fremmedgjøringsformer hatt i ulike tidsepoker? Kan fremmedgjøringsprosessen overvinnes ved en kontinuerlig og ensidig prosess? Foreløpig vil jeg la disse spørsmål forbli ubesvart, men jeg vil understreke *en* faktor, som jeg ser som essensiell for fremmedgjøringsbegrepet. Hele menneskehetens historie og alle historiske dannelser (staten, kultur, religion osv.) er menneskets verk, og uttrykk for dets egne, iboende muligheter og krefter. Likevel har mennesket selv bare kunnet eksistere ved å skille disse kreftene ut fra seg selv, som særskilte materielle, sosiale og ideologiske krefter som står det imot.

Så lenge mennesket fortsatt føler sitt eget verk som noe utenfor det selv (politikk, religion, markedet, penger osv.), som noe som står det imot i form av en høyere autoritet, vil vi fortsatt møte fremmedgjøringsproblemet. Menneskets verden har inntil nå alltid vært en verden i splid med seg selv — en verden der mennesket, historiens skaper, i stor utstrekning har vært maktesløst, umyndiggjort og ydmyket i historiske termer. Historien har like til idag vært et konstant tyranni for mennesket.

Men alle former for fremmedgjøring har sitt eget spesifikke historiske innhold og historiske funksjon. Derfor kan heller ikke ulike former for fremmedgjøring vurderes likt. Videre er alle hittil kjente former for fremmedgjøring i sin tur er blitt erstattet med andre former for fremmedgjøring. En gitt «fremmedgjort situasjon» blir uholdbar først når det dukker opp nye muligheter for utvikling av menneskelige krefter og relasjoner. Til tross for at alt menneskelig fremskritt har funnet sted innenfor rammen av ulike former for fremmedgjøring, har enkelte av disse vært mer åpne når det gjelder å tillate mennesket å utvikle seg som «polyvalent» individ og



neste generasjon å leve et rikere menneskelig liv. De har til sine tider avskaffet forskjellige sosiale restriksjoner som har hindret menneskets friere historiske bevegelse.

Følgelig har visse typer fremmedgjøring under bestemte historiske forutsetninger vært progressive av natur og betydning. Når nye historiske utsikter i løpet av denne utvikling åpner seg til frigjøring av mennesket fra enkelte former for fremmedgjøring, blir gamle fremmedgjøringsformer utålelige. Noen av disse formene forsvinner under prosessen (f.eks. slaveriet og ulike typer ideologisk fremmedgjøring).

Den historiske prosess hittil har ikke bare vært en prosess der det er blitt skapt nye former for fremmedgjøring. I like stor grad har den *avskaffet fremmedgjøring*. Denne prosessen har blant annet kommet til uttrykk ved den stadig større vekt man har lagt på mennesket selv, og i den stadig økende betydning som er blitt tilagt menneskelige snarere enn «transhumane» krefter på det politiske plan. «Avfremmedgjøringsprosessen» vil vokse seg enda mektigere etterhvert som denne orienteringen henimot «mennesket i egentlig forstand» og menneskets skapende kraft blir til en primær og essensiell faktor, og når menneskene i et slikt fellesskap tar til å ordne sine innbyrdes forhold og forholdet til naturen deretter.

Fremmedgjorte historiske situasjoner har ikke hatt som forutsetning at mennesket er i splid med seg selv. De har også essensielt vært preget av at menneskene har vært isolert fra hverandre på grunn av rasehat, nasjonalisme, klassemotsetninger osv. Disse antagonistene har brakt det moderne menneske til avgrunnens rand. Først den senere tids skremmende selvutslettelsesperspektiver har i en viss grad bidratt til at mennesket har begynt å overvinne forskjellige transsynte og anakronistiske følger av den moderne verdens fremmedgjorthet.

Sosialismens grunnleggende betydning skyldes nettopp denne historiske arv, og springer ut av den spesielle historiske struktur som er kjent under betegnelsen «det borgerlige samfunn». Vi kan ikke her analysere alt det store det borgerlige samfunn har oppnådd og utrettet. Heller ikke er dette stedet for en analyse av alle dets begrensninger. Slike analyser er ofte blitt foretatt, fra Marx' tid til idag, med større og mindre hell. For å forstå det grunnlag og de historiske tradisjoner den moderne sosialisme er sprunget ut fra, må vi likevel i det minste merke oss de særtrekk ved det borgerlige samfunn som ikke lenger svarer til det moderne menneskes behov og muligheter.



Det borgerlige samfunn har drevet menneskets utvikling frem mot tidligere utenkelige høyder. Men dette har det bare klart ved å omforme mennesket innenfor rammene av lønnsarbeiderforholdet til en integrerende del av et allmektig stykke maskineri. Det klassiske vareproduksjonssamfunnet har omdannet alt til vare, til ting. I et slikt samfunn selger arbeideren sin arbeidskraft, på samme vis som alle andre selger det de måtte ha til disposisjon — varer, intellekt, ideer, et håndverk, sin kropp, sitt talent. Dersom hele samfunnet kan reduseres til et spørsmål om kjøp og salg er forholdet mellom menneskene klart blitt berøvet sine fundamentalt menneskelige kjennetegn. Mennesket er da blitt et tall i en statistikk, og betraktes som del av en mekanisme. Og et menneske som i dagliglivet bare er en vare som produserer andre varer, som bare er en del av en verdiproduserende mekanisme, kan meget lett også bli del av en mekanisme som ser andre mennesker og andre nasjoner som fiender.

Denne fremmedgjortheten i det moderne menneskes dagligliv er grunnlaget for og kilden til alle andre former for fremmedgjøring i dets situasjon. Vareeierne og hele det teknokratiske apparatet står mot ham som makter som behersker hans arbeid og hele hans tilværelse, og det samme gjør også de varene han selv produserer, enten som en makt eller som en utfordring. *Varefetisjismen* har lenge vært et kjent fenomen, og det samme har en rekke av dens følger. Selvom de seneste prosesser i det borgerlige samfunn skulle makte å mildne markedsmekanismens ekstreme konsekvenser (ved hjelp av vitenskapelige og statistiske organisasjonelle ordninger), får varen en stadig større magisk kraft. Mennesket tar til å tro at dets egenskaper som menneske endres ved at det eier visse ting, at varerikdom er det samme som menneskelig berikelse. Mennesket orienterer seg helt på grunnlag av denne ytreheten, og dermed gjør det seg selv mer fattig.

Menneskets «tinggjorthet» er en grunnleggende form for fremmedgjøring i det borgerlige samfunn, og den avhumaniserer også en rekke av dets øvrige forhold. Når den politisk-teknokratiske mekanisme behandler mennesket som en gjenstand, blir også menneskets aktive rolle begrenset til jakt på velstand og velvære eller til å avgi stemme i valg. Og mennesket vil etter hvert behandle sine medmennesker som ting. De ekstreme og drastiske formene for umenneskelighet vi har sett i løpet av de siste førti år er således bare følger av en mer grunnleggende konstellasjon.

Menneskets «polyvalens» midt oppe i dette ekstremt «tinglig-



gjorte» og «boksinndelte» forholdet blir så forvridd og forvansket at selve arbeidsprosessen viser seg å bli uutholdelig. Alle forsøk fra psykologer og sosiologer på å løse denne upersonlige situasjon hos det moderne menneske har mislykkes, uansett de bedringer som kan ha funnet sted. Ingen slike anstrengelser har resultert i annet enn at man har funnet frem til i og for seg nyttige smertestillende midler. Problemet er nemlig ikke først og fremst psykologisk eller teknologisk. Det er snarere historiefilosofisk.

Mennesket kan være mer eller mindre klar over sin fremmedgjorthet, men sluttresultatet blir at dets personlighet kommer i spild med seg selv og at det utvikler seg til *homo duplex*. *Qua* menneske føler det seg ikke som del av et bredere fellesskap. Som offisielt vesen kjenner det seg ikke som menneske. Dette typiske trekket ved det fremmedgjorte menneske har lenge vært velkjent, og det har hatt de mest tragiske følger for de menneskelige forhold.

II.

De siste århundrers historie har ved utallige anledninger (f.eks. kriger, økonomiske kriser, konsentrasjonsleirene, gasskammene) bekreftet at det moderne samfunn, med privat eiendomsrett og lønnsarbeiderforhold kan karakteriseres innenfor rammen av de ovennevnte faktorer. Når dette er så, må kampen for å overvinne disse tilstandene så absolutt også bli en kamp for sosialisme.

En gang i tiden ble sosialismens problem formulert enklere og syntes mindre komplisert — i det minste på det generelle plan. På bakgrunn av senere, tildels tragiske erfaringer må problemet idag i første rekke ses innenfor disse filosofisk-sosiologiske rammene. Revolusjon og revolusjonær myndighet har man ofte sett som tilstrekkelig garanti for at mennesket ville bli frigjort såvel fra lønnsarbeidsforholdet som fra alle andre former for fremmedgjøring. Fremmedgjøringsproblemet ville således bli «overflødig». Begrepet dukket derfor overhodet ikke opp i Stalintidens teoretiske diskusjoner. Selv idag finner man mange sosialistiske teoretikere som mener at fremmedgjorthet er uforenlig med sosialisme, som regner sosialismen som immun mot denne sykdommen.

Historiens erfaringer gir oss et helt annet inntrykk. De har bidratt til å fjerne mange illusjoner og myter, især fra Stalintiden.



Stalinistene innså ikke at revolusjonen må settes ut i livet *etter* at revolusjonen har funnet sted, for så vidt som den eksisterer i det hele tatt. Først da kan man skape slike sosiale relasjoner som fører til stadig større frigjøring av mennesket og til fremvekst av en ny historisk personlighet på permanent grunnlag. Kort sagt: den filosofiske og humanistiske tenknings grunnprinsipper må innpodes så dypt som mulig. For at den skal nå dette målet må sosialismen riktignok fortsette på grunnlag av en rekke fremmedgjorte former, former som man ikke straks kan avskaffe eller hoppe bukk over (staten, klasser, parti, nasjoner, byråkrati, religion, vareproduksjon, markedet osv.). Slik er det, trass i at disse formene i en ekte sosialistisk utviklingsprosess må få andre symboler og betydninger og spille en ny rolle, som vi senere skal se.

Imidlertid kan (men det behøver det ikke nødvendigvis) visse aspekter av disse fremmedgjorte formene ved sin blotte eksistens gi seg meget negative uttrykk. Så lenge mennesket under alle systemer — sosialismen innbattet — utvikler, føler og erfarer sine evner og krefter som en samling faktorer som står utenom det selv, vil disse faktorene kunne handle *mot ham* som en høyere instans og forhindre historiske nyskapninger som er det moderne menneskes utviklingsnivå verdige.

Følgelig må vi forkaste tanken om at fremmedgjøringsproblemet ikke er relevant under sosialistiske forhold. Vi må tvert imot bestemt fremholde at fremmedgjøringen er sosialismens sentrale problem.

Dette spørsmålet har aldri kunnet være sentralt i det borgerlige samfunn, av den enkle grunn at dette samfunn aldri har sett det som sin grunnleggende historiske oppgave å frigjøre mennesket fra alle former for fremmedgjorthet. Det borgerlige samfunn fyller sin historiske misjon ved at det fjerner de føydale avhengighets- og underordningsformene, og ved å gjennomføre en viss begrenset demokratisering på det økonomiske område. I den utstrekning man innen det borgerlige samfunn finner en tendens til å overvinne endel negative følger av den borgerlige private eiendomsrett, gir det klassiske borgerlige system etter for etatistiske tendenser. Det borgerlige samfunn har aldri hatt som historisk oppgave — og har heller ikke kunnet ha det — å gjøre slutt på økonomisk, politisk og dermed også ideologisk *autoritet* og *myndighet*. Det borgerlige samfunns grunnleggende oppgave var å sørge for at slik myndighet fungerte, ikke for å eliminere den; å konsolidere den herskende klasses stilling;



ikke å underkaste seg, å sette myndigheten på tross, ikke å gjøre folket til «autoritet». Det borgerlige samfunn er et politisk samfunn par excellence, i den utstrekning uttrykket «politisk» er synonymt med en spesiell gruppe menneskers autoritet og myndighet over en annen.

Følgelig kan ikke sosialisme baseres på de kategoriene som er grunnleggende for det borgerlige samfunn. Det er sosialismens oppgave å eliminere de eksistensformene som gjør mennesket fremmedgjort, og dermed blir det sosialismens hovedproblem å finne frem til hvordan man kan oppløse de fremmedgjorte formene i menneskets samfunnsliv.

Dersom man ikke ser sosialismens problem innenfor den ramme som jeg her har skissert, kan sluttresultatet lett bli at de politiske formene utvikler seg i ekstreme utbrudd av umenneskeliggjørelse.

Stalinismen er et typisk eksempel på manglende evne til å se sosialismens grunnleggende problemer. Historisk sett innebar stalinismen at man satte sin lit til og styrket de ulike former for menneskelig fremmedgjøring som man hadde fått i arv fra tidligere klasse-samfunn. I stedet for å satse på mennesket — selve samfunnslivets historiske opphavsmann — ga stalinismen staten og forskjellige «transmisjonsbelter» hovedrollen når det gjalt å forme og utvikle fellesskapet.

Stalinismen tapte på det intellektuelle plan forståelsen for den virkelige mening med den sosialistiske omformingsprosess, dvs. en gradvis bevisst innsats for å eliminere det *politiske* samfunnssystem og dermed også alle former for økonomisk og politisk fremmedgjorthet. Dernest baserte stalinismen utviklingen av det politiske samfunn på ekstrem makt. Maktfyllden hos statens politiske apparat ble nødvendigvis ledsaget av alminnelig maktesløshet hos individet, mennesket, personligheten: de som nettopp skulle nyte godt av dette radikale historiske eksperimentet.

I et slikt system med total statlig planlegging og enerett for staten til å disponere produksjonens overskudd fratras mennesket all innflytelse på produksjonsledelsen og i fordelingen av arbeidsproduktet. Dermed kommer mennesket som produsent atter i den fremmedgjorte stilling som lønnet arbeidskraft. Den eneste forskjell blir i så fall at det kapitalistiske monopol erstattes med et universelt statlig monopol. Den marxistiske tanke om planlagt produksjon som motsats til det kapitalistiske markeds tilfeldigheter er blitt forvandlet til en selvmotsigelse. Mennesket som produsent er selv blitt en del



av planen. Det er ikke blitt planlegger; det er «planlagt vekk». Vi behøver ikke å ofre mange ord på det faktum at også mange andre typiske tegn på at arbeidet er blitt fremmedgjort har dukket opp i løpet av denne prosessen.

Sosialismen i dens stalinistiske utviklingsfase likviderte ikke lønnsarbeidsforholdet, dvs. det grunnleggende opphav til alle øvrige misdannelser i det borgerlige politiske samfunn. I stedet frembrakte den nye former av nettopp dette forholdet. Det økonomiske — og dermed også politiske — fremmedgjøringsproblem er så langt fra eliminert. Det er blitt sosialismens virkelige, vitale problem.

På denne bakgrunn er det forståelig at de historiske illusjonene om at man på vei til kommunismen nå har nådd sosialismen (som en første etappe) resultert i en rekke andre myter og fordunklinger. Her bør vi ikke glemme den truisme at slike fordunklinger er en grunnleggende form for ideologisk fremmedgjøring. I likhet med alle andre typer for fremmedgjøring må selvsagt heller ikke denne formen forstås i uhistoriske og abstrakte termer. I visse perioder, når samfunnets utviklingsnivå har vært lavt og bevisstheten primitiv, har mennesket bare kunnet gjøre fremskritt ved hjelp av slike fremmedgjorte bevissthetsformer. Ofte var selve menneskets eksistens avhengig av dem. Men selv om mennesket tidligere kunne gjøre fremskritt med en slik form for ideologisk bevissthet, kan ikke menneskets moderne utvikling og høye nivå m.h.t. viten og filosofi forenes med en sådan struktur. Dette gjelder særlig for en sosialistisk utvikling, der menneskenes forhold innbyrdes, til samfunnet og naturen skulle bli stadig klarere, mer rasjonelle og lettfattelige. Mennesket i det sosialistiske samfunn må bli seg selv stadig mer bevisst, kjenne seg selv som sitt livs og skjebnes eneste skaper.

En av de mytene jeg allerede har nevnt gjelder den sosialistiske stat som grunnleggende drivkraft i det sosialistiske fremskritt. Staten består i første rekke av et politisk apparat, og derfor har dette synet utvilksomt gitt den politiske sfære en opphøyd stilling. Arbeideren er ikke blitt anerkjent som hovedaktør i den nye historiske omformingsprosessen. I stedet er han blitt stilt overfor en institusjon som i bunn og grunn er utilgjengelig for ham, men som likevel dirigerer alle aspekter i hans liv. På den måten er det blitt lagt et grunnlag for en byråkratisk utvikling og alle slags byråkratiske pretensjoner og mystifiseringer. Fra denne myten — om at frihetsproblemet er løst ved at bursjoastaten er blitt avskaffet — til den parallelle myte om at arbeiderklassens stat ikke under noen omsten-



uigjetet kan frembringe kraft som dominerer arbeiderklassen under primitive personlighetsdyrkelsesformer er det bare et kort skritt. Statens myndighetsområde kommer således ikke bare til å omfatte politiske og økonomiske prosesser og forhold. Det utvides også til alle øvrige — vitenskap, filosofi, kunst osv. Mens filosofi og vitenskap i tidligere tider var teologiens lakeier, er alle disse sfærene i dette tilfelle blitt underordnet politikken.

Personlighetsdyrkelsen og alle de øvrige fremmedgjorte formene er derfor ikke bare tilfeldige foreteelser. De er snarere uttrykk for en struktur som hviler på en oppfatning av sosialismen som absorbering av alle samfunnslivets sfærer i staten¹. Denne oppfatningen nådde kulminasjonspunktet i stalinistisk teori og praksis med tesen om at «sosialismen hadde seiret» når først samfunnet var dominert av statseiendom og statsmyndighet.²

Når man var blitt så ideologisk forhekset av byråkrati og teknokrati, resulterte dette i et ytterst fremmedgjort politisk kredo. Samtidig tapte man en rekke fakta av syne. For det første: når så stor makt ble overlatt politiske institusjoner, måtte dette i praksis innebære at man begrenset arbeidernes og de intellektuelles virkelige frihet. For det annet: sosialismens mening kan ikke ligge i at man utvikler det borgerlige samfunns fremmedgjorte former til enda høyere maktfylde. For det tredje: dersom man ønsker å oppløse disse fremmedgjorte formene, må man nødvendigvis skape nye relasjoner til erstatning for alle de former for autoritet og makt som sosialismen har arvet. For det fjerde: sosialismen er en utvikling av disse nye relasjonene, som vil gjøre det mulig for arbeideren å øve en stadig voksende innvirkning på sitt eget livs utvikling og organisering.

Tesen om «sosialismens seier» er følgelig en selvmotsigelse, en *contradictio in adjecto*: noe som er i konstant utvikling kan ikke ha «seiret» eller være «fullført». Det lar seg av grunner som allerede er nevnt ikke gjøre å bygge på de gamle politiske formene (stat, parti, byråkrati). Samtidig er det også umulig å bygge på nye former, fordi de gamle ikke kan avskaffes straks. Med andre ord: Sosialismen er kommunismens innledningsstadium, da disse motsetningsfylte prosessene utvikler seg. Når man har oppnådd en overvekt av spesifikt kommunistiske, nye former, betyr dette at den første fase er forbi.



III.

Fremmedgjøringsproblemet er således av vital og historisk betydning for sosialismen. Ikke bare er det så fordi praksis har vist at sosialismen ikke har kunnet hindre mange skadelige fremmedgjøringsaspekter fra å trenge opp til overflaten, men også fordi sosialismen må fortsette å utvikle seg på grunnlag av ulike samfunnsformer som i seg selv representerer former for fremmedgjorthet. Videre fremkaller selve det moderne samfunns økonomiske og politiske utviklingsnivå som vi skal se forskjellige andre former for fremmedgjøring som sosialismen ikke uten videre kan kvitte seg med. Sosialismens inntog i verden innebærer ikke at man har funnet en tryllestav som gjør alt ondt til godt og som løser alle menneskets problemer på et øyeblikk.

Dersom vi ønsker å bidra mer fullt og helt til menneskets frigjøring, dvs. til å fjerne ulike former for fremmedgjorthet, må sosialismen legge hovedvekten på mennesket. Den frie personlighet må ses som en forutsetning for frihet i samfunnet — i teori og praksis. Dette innebærer at det permanent må formes relasjoner som setter arbeideren i stand til å styre seg selv og sin egen arbeidsprosess i økonomi, kultur, utdanning og andre områder av samfunnslivet. Det motsatte av å absolutisere den politiske faktor er å styrke hele fellesskapet, ikke bare dets politiske segment. Et annet aspekt av denne samfunnsstyringen (i form av arbeiderråd og ulike andre råd) er at man lar staten som makt over menneskene visne hen og dø.³

Vi kan ikke lukke øynene for disse fakta, eller for den kjensgjerning at sosialismen ikke er et magisk sprang fra det fremmedgjorte til det «avfremmedgjorte» samfunn. Tvert imot er sosialismen en ny historisk prosess, en prosess som også inneholder visse fremmedgjorte former. Man må heller ikke se bort fra at sosialismens historiske betydning og misjon nettopp ligger i at den overvinner fremmedgjøringen, i at den ikke øker den.

Sett på bakgrunn av menneskehetens nåværende utviklingsnivå — uten omsyn til situasjonen i de enkelte land — er sosialismen også et hierarkisk samfunn. Av denne grunn, og fordi sosialismen nå utvikler seg i visse spesifikke former, er byråkrati sosialismens stadige følgesvenn. Separate hierarkier søker i alle livets sfærer bestandig å gjøre seg så uavhengig som mulig i forholdet til de lavere lag. Dette betyr igjen at tendensen ti å skape nye former for frem-



medgjøring er en permanent prosess, en prosess sosialismen må sette en stopper for og beseire. Sosialismen er således en prosess, der utviklingen av selvstyringsformer gjennomsyrer og motvirker etatiske og byråkratiske tendenser. Det dreier seg ikke om en lineær og konfliktsløs prosess, snarere om en ekte dialektisk og motsetningsfylt. Med andre ord: *de politiske former sosialismen utvikler seg under er essensielt særegne former for fremmedgjøring, og de er bare fullt ut positive og progressive i den utstrekning de tenderer til å oppløse seg selv.*

Hvor paradoksalt det enn kan virke: de sosialistiske krefter oppnår sine seire i avfremmedgjøringsprosessen nettopp ved hjelp av andre former for fremmedgjøring, som opptre parallelt med avfremmedgjorte former. Dette er en enestående, helt ny, original og dypt human prosess og en egen slags historisk oppgave. All autoritet i fortiden har strebet etter å gjøre seg selv absolutt og evig. De sosialistiske krefter benytter imidlertid sin makt til å eliminere seg selv.⁴

Fra dette filosofisk-sosiologiske synspunkt er sosialismen en prosess som skal overvinne tidligere former for menneskelig fremmedgjøring.

Sosialismen har hittil slått igjennom i land som ikke har stått på noe særlig høyt økonomisk utviklingstrinn. Derfor har hovedoppgaven synes å bestå i produksjonsøkning og industriutvikling. Dette er bare ett aspekt av disse landenes problemer — en oppgave og realitet i hverdagen. Uten at den mestres kan det ikke utvikles høyere former for menneskelige relasjoner. Likevel er ikke dette i seg selv et spesielt *sosialistisk* problem: produksjonsvekst er også kapitalismens problem. Sosialismens vitale problem ligger på samfunnsrelasjonenes område.

Uten å ville undervurdere betydningen av økonomiske og kulturelle faktorer, må jeg trekke den slutning at slike tiltak (økt produksjon, industriell utvikling) ikke når sitt historiske mål dersom de ikke ledsages av en gjennomgripende omforming av samfunnet med henblikk på at mennesket skal styre seg selv.

Fordi situasjonen hjemme og internasjonalt var så komplisert i utviklingens innledningsfaser er imidlertid ikke engang disse selvstyringsformene i seg selv absolutte, til tross for deres essensielt «avfremmedgjorte» struktur. På samme vis som politiske former i seg selv tenderer til å utvikle seg til byråkrati og politisk dominans, kan ulike former for partikularisme og lokalisme (som også er former for fremmedgjorthet) utvikle seg likedan på selvstyringsområdet.



Nettopp derfor er det av slik stor betydning at sosialismens mest progressive krefter setter så meget inn på å overvinne både byråkrati, lokalisme og andre misdannelser. Dette er faktisk det fundamentale i de sosialistiske og de kommunistiske partienes kamp, hvor de enn måtte arbeide.

Under sosialismen fins det uvegerlig fremdeles former for fremmedgjøring på felter av samfunnslivet som i det store og hele er like i alle moderne samfunn. Sosialismen har ennå ikke avskaffet vareproduksjonen, og følgelig heller ikke markedet, pengene eller noen av de øvrige fetisjene som uunngåelig dukker opp på dette stadium i menneskehetens økonomiske og kulturelle utvikling. Selv om den sosialistiske stat eller samfunnet selv *kunne* gripe meget sterkere inn for å hindre forskjellige misdannelser her, må markedets og pengenes okkulte makt, og statushierarkiet, nødvendigvis ha en fremmedgjørende virkning på det moderne menneskes ustabile struktur. Egosentrisitet, oppsplitting av personligheten i en offisiell og en privat komponent og forskjellige andre moralske avvik som følger av dette, er ikke noe annet enn uttrykk for menneskelig fremmedgjorthet, selv under sosialismen. *Homo duplex*, dette fenomen som er så karakteristisk for moderne sivilisasjon, er også et problem under sosialismen. Virkningen av det ytre, det overfladiske og efemeriske i form av levestandard, prestisje eller bare tom og intetsigende underholdning, gjør seg også gjeldende i den sosialistiske epoke. Det moderne menneskes struktur og fysiognomi er fremdeles på mange måter primitiv, tyngt av en rekke negative trekk det har arvet fra tidligere tider. Det er derfor et temmelig ustabil individ. Mange flykter fra seg selv når de ikke klarer å finne ekte tilfredshet i sitt indre eller i sitt skapende forhold til sosialismen. Slike mennesker finner den tilfredshet de kjenner som et livsbehov utenom seg selv, i det ytre og det tilfeldige: ikke i de spørsmål som er essensielle for personligheten og fellesskapet.

Et annet av sosialismens problemer er den moderne industriproduksjon. Denne har resultert i ekstrem spesialisering og arbeidsdeling, og har dermed gjort arbeiderne fremmed overfor arbeidet, som er blitt monotont, kjedelig og ukreativt. Sosialistiske samfunn bruker selvsagt også forskjellige smertestillende midler for å lette situasjonen. Men den historiske løsning ligger ikke i bruken av noe slikt middel, men i at det gjennomføres slike tiltak som er karakteristiske for sosialismen som en ny historisk form for samfunnmessig organisasjon av arbeidet, dvs. for samfunnsforholdene gene-



relt. *Sine qua non* for enhver løsning av dette fundamentale problem er at man avskaffer alle relasjoner som avskjærer arbeideren fra å delta i hele arbeidets organisasjon, produksjonen, planlegging og distribusjon av overskuddet. Men arbeiderens selvforvaltning innledes som en prosess der lønnsarbeidsforholdet avskaffes, der man eliminerer dette fremmedgjorte forholdet som gjør mennesket til bare et middel. Hele verdipyramiden endres når arbeideren omformes fra å være et redskap til å bli en aktiv faktor i samfunnet.

Men denne faktoren er ikke alene nok til at hele problemet kan løses. Parallelt med den stadig mektigere prosess henimot et samfunn der menneskets selvstyring er sentralt, der man i stadig større grad gir avkall på politiske former i dets eksistens, må produktionskreftenes (inklusive menneskets) struktur endres. Automasjon og andre moderne vitenskapelige fremskritt, drastisk forkortet arbeidstid og gradvis avskaffelse av den nåværende inndeling i fysisk og åndelig arbeid — disse perspektivene vil utvide den menneskelige frihets virkefelt side om side med omformingene i samfunnsforholdene.

Likevel må enda en forutsetning oppfylles for at denne «fritiden» skal kunne nyttes på en skapende måte. Det vil være behov for en ny, «polykulturell», kritisk og historisk ansvarsbevisst personlighet, en personlighet som ikke trenger mellomledd eller fremmedgjorte former for å kunne føle samhørighet med historien, en personlighet som kan se ut over familie, stamme og nasjon. Derfor er hele den sosialistiske omformingsetappe en kontinuerlig utvikling av en ny personlighet, som helt og fullt vil bli seg historien bevisst som sin egen skapergjærning. På det vis vil det ikke lenger være noe behov for transcendenstanker for at mennesket skal kunne forklare sin egen eksistens og hensikt.

Sammenfattende kan vi nok en gang si at fremmedgjøringen ikke er det borgerlige samfunns problem, fordi dette samfunn i seg selv godt kan eksistere som et fremmedgjort samfunn. Fremmedgjøringen blir sosialismens sentrale problem, idet sosialismen bare kan eksistere og utvikle seg dersom den overvinnes og eliminerer fremmedgjøringen.



(Oslo), bd. 6, 1963, ss. 35—56.

- ² «Livsfaren for hver enkelt består i at man mister seg selv. Ufriheten er den egentlige dødsfare for menneskene.» Karl Marx, «Debatten über die Pressefreiheit», *Rheinische Zeitung*, Nr. 135 (15. mai 1842). I Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Berlin 1957, bd. 1, s. 60.

Predrag Vranicki: SOSIALISMEN OG MENNESKETS FREMMEGJØRING

- ¹ Med uttrykket «staten» mener jeg selvsagt ordet i dets marxistiske mening: i første rekke et særlig organisatorisk arrangement og apparat som tjener en gitt klasse eller gruppe som middel til å herske over andre. I tillegg til dette omfatter statsbegrepet en rekke andre bestanddeler.
- ² Jeg har levert en kritikk av denne tesen om «sosialismens seier» i en avhandling om «Marginalia on Humanism» i samleverket *Socijalizam i humanizam*, Zagreb (Naprijed) 1963.
- ³ Disse styreformene er i jugoslavisk terminologi kjent som «samfunnsmessige selvforvaltning, og de fremviser en rekke av de trekk som er karakteristiske for det jugoslaviske samfunn. De hyppige diskusjonene om statens «hendøing» viser bare at man ikke har forstått problemets kjerne. Staten kan «dø hen» i forbindelse med en rekke uhyre viktige funksjoner på det økonomiske og kulturelle område, og dette fører da til at visse former for fremmedgjøring blir eliminert. Samtidig kan imidlertid ikke noe sosialistisk samfunn svekke eller oppløse sine stridskrefter før antagonismene på det internasjonale plan er løst. Sosialismen står derfor i brodden for kampen for sameksistens og alminnelig nedrustning, for dersom man overvant denne historiske anakronismen (nødvendigheten av å ha væpnede styrker) ville dette innebære at mennesket kom et langt skritt fremover i sin utvikling.
- ⁴ Jeg kan nevne at sosialismen i Jugoslavia nettopp har utviklet seg slik, og at man allerede har skaffet seg en god del historiske erfaringer på grunnlag av arbeidervelferd og samfunnsmessig selvforvaltning.

Richard Titmuss: SOSIAL VELFERD OG KUNSTEN Å GI

- ¹ Seymour Martin Lipset, *Political Man: The Social Bases of Politics*, New York 1960, s. 416.
- ² Gunnar Myrdal, *The Urgent Need for Scientific Breakthroughs if Great Misery Shall Not be the Destiny of Underdeveloped Countries*, notat fremlagt for Conference on Global Impacts of Applied Microbiology, Stockholm, 2. august 1963.
- ³ H. L. Wilensky og C. N. Lebeaux, *Industrial Society and Social Welfare*, New York 1958, s. 141.
- ⁴ Gunnar Myrdal (Yale University Press, 1960) s. 45.
- ⁵ Lipset, op. cit., s. 404—406. Andre henvisninger, jfr. Lipset, og også Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Glencoe, Ill., 1960.



IV. SOSIAL PLANLEGGING

Richard M. Titmuss

SOSIAL VELFERD OG KUNSTEN Å GI

I.

Historien om den sosiale velferd i de vestlige land som organisert «giver»-system viser at den i det siste århundre har spilt en rekke ulike roller i omformingsprosessene. En av de viktigste har her vært den sosiale velferds oppdragende rolle, selv om den har vært lite påaktet i den historiske litteratur. I Storbritannia og andre land som gjennomgikk industrialiseringens første faser, var den en viktig faktor som bidro til å styrke den sosiale samvittighet. Kravet om å gi hjelp uten omsyn til økonomiske kriterier og ulikheter i rase, farge, religion og klasse brakte den sosiale velferd i direkte konflikt med markedsverdiene. Det å virke som forkjemper for redistributiv sosial rettferd var å kjempe mot diskriminering; tanken om det økonomiske menneske måtte møtes med ikke-økonomiske kriterier, hvert enkeltmenneskes naturgitte verdi og eneståenhet måtte formuleres offentlig påny og påny, kjempes igjennom og bevises.

Tidene og forholdene har for de fleste av oss i Vesten nå endret seg, men det grunnleggende behov for sosial velferd som virkemiddel til å oppnå sosial rettferdighet og i oppdragelsen til fellesskap er der fremdeles. Dette er et av de sentrale temaene i denne artikkelen. Et annet og mindre uttrykkelig formulert tema er følgende: bare et samfunn som holder fast på prinsippet om større likhet og spredning av humanistiske idealer vil være i besittelse av tilstrekkelig moralsk overbevisning som vil gjøre det mulig å avgi store nok ressurser til å bygge bro over kløften mellom verdens rike og fattige nasjoner. De tanker og ideer menneskene lar seg lede av og som de gjør seg om sine egne samfunn må nødvendigvis også ha følger for deres innstilling til behovet for endringer i andre land.

Det er selvsagt mulig å preke reformer for andre, uten å gjøre det for sin egen samfunnsklasse. Kolonialismen og raseforholdenes historie i Vesten og Østen vrimler av sørgelige eksempler på slikt hykleri. Men stort sett krever en slik innstilling idag høyt utviklet og beregnende kynisme. Den kan føre til at rike nasjoner går inn



for samfunnsreformer i de fattige land i verden, for å hindre at kommunismen eller en annen fiendtlig ideologi sprer seg eller av hensyn til de rike lands forsvars- og økonomiske interesser. Ifølge professor Seymour Lipset er det «bare partier som lover å bedre massenes stilling (i de underutviklede land) ved utstrakte reformer... (som) kan ha noe håp om å kunne konkurrere med kommunistene».¹ En filosofi som går inn for status quo hjemme kan kynisk gå inn for velferdstiltak som middel til reform i de fattige land, ganske enkelt for å forsvare et allerede eksisterende «godt» samfunn i Vesten. Heldigvis er ikke utviklingen av sosiale velferdsverdier og velferdspolitikken i de fattige land helt avhengig av hva de rike nasjonene sier eller mener.

Men uansett hvor bestemte og dyktige de fattige nasjonene er når det gjelder selv å forme sin innenrikspolitikk, vil man fremdeles ha et stort behov for «gaver» i internasjonal målestokk. Inntektskløften mellom de rike og de fattige folk vokser stadig. Enda mer alvorlig er det at selve takten i denne veksten nå ser ut til å øke. Professor Gunnar Myrdal har på grunnlag av dette sluttet at «dersom det ikke kommer til en radikal endring i begge statsgruppers politikk, går verden mot en voldsom økonomisk og politisk omveltning».² Den måte samfunnene gir kollektivt på og deres motiver for å gi, er spørsmål som er like grunnleggende for sunnheten i den sosiale velferd hjemme og ute, som hva de gir.

II.

Vi kommer så til spørsmålet om den sosiale velferds nåværende og fremtidige rolle i Vesten — især i Storbritannia og i USA. Dersom det syn jeg har formulert ovenfor har noe for seg, er dette ikke bare et spørsmål av nasjonal interesse: den måte vi ordner våre egne interne affærer på hjemme, vil virke inn på vårt forhold til fattigere naboland.

I USA er det blitt sagt at «moderne velferd må i virkeligheten ses som hjelp til fremmede, ikke til folk som på grunn av personlige bånd har krav på den uten å be om den».³ Derfor må den organiseres formelt, administreres av fremmede og betales kollektivt av fremmede.

Den sosiale velferdssektor opererer gjennom ulike kontorer, institusjoner og ordninger, og den blir stadig vanskeligere å definere



presist i alle samfunn. Etter hvert som samfunnene blir mer sammensatte og kompliserte, blir velferdssystemene det samme. Funksjonelt gjenspeiler og tilsvarende den mer generelle struktur i samfunnet og dets arbeidsdeling. Denne prosessen gjør det idag meget vanskeligere å identifisere mikrobene i samfunnet og trekke dem til ansvar for deres skadevirkninger. Hvem bør betale samfunnets utgifter i forbindelse med thalidomidbarna, ødeleggelsen av bymiljøet, forurensingen? Hvem skal betale for automasjon, for at håndverk blir avlegs, for følgene av syntetisk kaffe for Brasils bønder, som ikke får eksportert sine kaffebønner? De private fordeler lar seg i en viss utstrekning måle og fordele, men de private tap gjør det ikke. Neoklassiske økonomier og det private marked kan ikke foreta dette oppgjøret; de er ikke organisert for å beregne omfanget av sosiale skadevirkninger, og de er ute av stand til å ta seg skikkelig av offentlige behov som skyldes sosiale og økonomiske endringer.

Vår stadig synkende evne til å peke ut og knytte sammen årsak og virkning i en verden full av samfunnsmessige og teknologiske forandringer er således en av årsakene til den historiske fremvekst av velferdsinstitusjoner i Vesten. Fremmedes uegennyttige hjelp til fremmede har vært og er fremdeles et forsøk på å fylle det moralske vakuum den anvendte vitenskap har skapt. De tjenestene som er blitt utviklet i Vesten for å hjelpe ukjente ofre for industrialisme og omforming, er uoppørlig og nødvendigvis stadig blitt mer spesialiserte og sammensatte. I denne artikkelen vil vi bare ha anledning til å omtale dem i generelle ordelag.

III.

«The social services», som de kaller i Storbritannia, er i stor utstrekning et produkt av det tyvende århundre — et forsinket svar på det forrige århundres industrialisme. Uttrykket regnes idag generelt sett å omfatte slike offentlige (eller offentlig understøttede) tjenester som helsevesen, skolevesen, boligformidling og boligstøtte, eldreomsorg og pensjon, arbeidsløshetsstrygd, syke- og invalidetrygd, barnestrygd, samt en rekke særtjenester for spesielle grupper med egne behov, f.eks. forsømte barn, ugifte mødre, blinde, åndsvake, ungdomsforbrytere, tidligere straffede osv. Alle disse tjenestene ble til for å sørge for visse grunnleggende behov som individet, familien



og det private marked i de kapitalistiske land ikke kunne eller ikke ville ta seg av. I USA og enkelte andre vestlige land brukes uttrykk som «social welfare» eller «social policy programs» for en lignende gruppe kollektivt organiserte tjenester, som imidlertid kan være svært forskjellige i omfang og struktur, administrasjonsmåte og finansiering, og også når det gjelder de fundamentale målsettinger som ligger til grunn for dem.

Tanken om «velferdstaten», som dukket opp i politikken på 1940-tallet, er i alminnelighet blitt ansett som en bredere definisjon av statens rolle i sosial og økonomisk politikk, som noe mer enn bare statlige «social services». De fleste som har skrevet om emnet, enten de politisk har stått til høyre eller til venstre, mener at den innebærer at staten mer positivt og målbevisst tar på seg å sørge for hele samfunnets alminnelige velferd og dets utgifter i forbindelse med endringer. I sin bok *Beyond the Welfare State* kom Gunnar Myrdal til følgende konklusjon: «I de siste femti år har Staten i alle rike vestlige land blitt en demokratisk 'velferdstat', som har påtatt seg temmelig klart uttrykte forpliktelser til å fremme visse bredt formulerte økonomiske målsettinger, full sysselsetting, like muligheter for ungdommen, trygdeordninger og sosial sikkerhet, garanterte minstestandarder både m.h.t. lønn, ernæring, boligforhold, helse og utdanning — for folk fra alle distrikter og alle samfunnslag».⁴

Sett på denne måten kan man si at «velferdsstatismen» — enten som fait accompli eller som politisk mål — er et fenomen som er felles for alle større industrialiserte samfunn. Det private næringslivs renessanse i de siste tre årtier i Nord-Amerika og Europa, den keynesianske revolusjon og innføringen av økonomiske driftsmetoder, den høyere levestandard, de politiske partienes og fagbevegelsens innsats for de underprivilegerte — dette har ledet alle disse kulturelt forskjellige samfunn langs den samme vei til «velferdsstaten» — en vei Marx ikke hadde forutsett. Enten de vet det eller ei, om de liker det eller ikke, er demokrater og republikanere, konservative, sosialister og liberale i Nord-Amerika og i Europa blitt støtter for velferdsstaten. Tyskere og svensker kan ha mer «avanserte» pensjonssystemer, britene en bedre utbygget og mer omfattende helsetjeneste, franskmennene større barnetrygder, og amerikanerne kan bruke mer penger på undervisningsstellet, men når engang disse nasjonale ulikhetene er tatt i betraktning, kan man ikke desto mindre se en generell forpliktelse til å fremme befolkningens velferd som det



dominierende politiske faktum i de moderne vestlige samfunn. Liberale høyreregjeringer og liberale venstre regjeringer vil komme og gå; men forpliktelsen til å fremme velferd, økonomisk vekst og full sysselsetting vil bestå uten større endringer i omfang og målsettinger.

IV.

Historisk og komparativt sett er de konklusjonene som er nevnt ovenfor meget generelle, og mange spørsmål om verdinormer og fakta er ikke berørt. I hvilken utstrekning er de basert på virkelige fakta m.h.t. inntekts- og rikdomsfordeling, eiendomsforhold, makt og klasse? Har «velferdsstaten» avskaffet fattigdom, sosial forsakelse og utbytting? Har mennesket nå en sterkere følelse av å være med å kontrollere samfunnsprosessene, å delta i sitt samfunns arbeid og liv? Hvilke menneskelige konsekvenser vil man få av de videre endringer på det samfunnsmessige og teknologiske område? Vil fremtiden ligne den seneste fortid, eller er disse synspunktene bare uttrykk for en forbigående fase i utviklingen av store og overveiende konkurransepregede samfunn?

I senere år har stadig flere politiske kommentatorer, økonomer og sosiologer på begge sider av Atlanterhavet erklært all politisk ideologi for død i Vesten. Dermed har de enten oversett slike spørsmål, eller de har tendert til å anse dem som uten større betydning for våre samfunn idag. Grunnene til at de gjør dette ligger eksplisitt i deres generelle teser. Professor Lipset talte i sin bok *Political Man* (1960) for mange når han sa (han summerte opp diskusjonene på en verdenskongress av intellektuelle i 1955) at «de ideologiske spørsmål som skiller høyresiden fra venstresiden (er) redusert til litt mer eller litt mindre statseie og planøkonomi», og at man var generelt enige om at det i virkeligheten spiller liten rolle «hvilket politisk parti som kontrollerer innenrikspolitikken i de enkelte land». Partiene på høyre og venstre fløy søker uten større forskjeller å avdemppe den sosiale urett som fremdeles fins, og vil fortsatt søke å bedre velferdstiltakene, undervisningsstellet, helsevesenet og andre økonomiske områder — til beste for samfunnet som helhet. Alle, rike som fattige, vil få delta i resultatene av den økonomiske vekst. Som et naturfenomen vil markedet utvikle seg, og alle klasser og grupper vil stå forventningsfullt på høyre fløy i politikken



mens vekstens rulletrapper fører dem mot nye høyder. I stedet for samfunnsprotest får man således en vidunderlig automatisme.

For nok en gang å sitere Lipsset (selv om man like gjerne kunne ha sitert lignende skribenter i England, Frankrike og Tyskland): «... den industrielle revolusjons grunnleggende politiske problemer er løst: arbeiderne er blitt borgere i industri og politikk, de konservative har akseptert velferdsstaten, og de demokratiske venstre har innsett at en økning i statens samlede makt fører med seg flere farer for friheten enn løsninger på økonomiske problemer. Nettopp denne demokratiske sosiale revolusjon i Vesten setter en sluttstrek for innenrikspolitikken til slike intellektuelle som må ha ideologier eller utopier for å kunne bli politisk handlingsdyktige».⁵

Generelt sett er det godt mulig at denne uttalelsen i neste århundres historie bøker kan tjene som oppsummering av 1950-årene. Men fra sekstiårenes perspektiv er den mildt sagt tvilsom. Vi vil imidlertid ikke gjøre denne artikkelen til en kritisk analyse av noen bestemt forfatter. Nøe slikt ville gjøre en forpliktet til detaljdiskusjon av en enkeltpersons fortolkning av tendensene i den siste tid, innbefattet alle forbehold han knytter til sin fremstilling. Vi vil derfor ikke behandle disse uttalelsene som uttrykk for professor Lipssets synspunkter, men for en kollektiv *Weltanschauung* som — etter antallet tilhengere å dømme — synes å få stadig større makt i vesten.

Selv om vi ikke kommer til å undersøke påstanden i detalj, vil vi spekulere litt over dens grunnleggende postulater, for så vidt som tesen har forbindelse med en humanistisk sosialpolitikk fremtidig rolle i Storbritannia og De Forente Stater.

For det første er den uhistorisk. Det ligger implisitt at den «industrielle revolusjon» var en engangsføreteelse. Tesen overser tendensene til monopoliserte økonomiske maktkonsentrasjoner, korporasjonens rolle som privat regjering med beskatningsmyndighet, sosiale og kulturelle oppløsningsproblemer, den økende rolle automasjonen og nye produksjons- og distribusjonstekniske metoder har fått i økonomisk høyt utviklede land. Om det så skulle være at første fase i den såkalte revolusjonen skulle tvinge alle til å arbeide, kan den etappe vi nå går inn i komme til å tvinge mange til ikke å arbeide. Får man ikke et verdssystem som er endret fra grunnen av, kan denne nye industrialistiske bølgen bare føre til at det sosiale liv forarmes.

For det andre påstår den at arbeiderne nå har fått «industrielt statsborgerskap» dvs. at de har fått fulle rettigheter såvel på sin



arbeidsplass som i det politiske liv. Den eneste kommentar vi føler oss i stand til å gi i denne forbindelse er følgende: Det er språk-misbruk å regne medlemskap i en fagorganisasjon som synonymt med «industrielt statsborgerskap» eller medbestemmelsesrett. En- hver oppfatning om hva «borgerrettigheter» er for arbeideren på arbeidsplassen må knyttes til det vi nå vet om menneskets mulig- heter og grunnleggende sosiale og psykologiske behov; man kan ikke sammenligne med industrilaveriet i det nittende århundre.

For det tredje ligger det underforstått i tesen at inntekts- og for- muesproblemet enten er løst eller er av ubetydelig omfang i det vest- lige samfunn. Under alle omstendigheter rettfærdiggjør og forsvarer man eksisterende ulikheter med individuelle forskjeller og behov for å stimulere økonomisk aktivitet. Følgelig sees de ikke som noen tru- sel mot demokratiske verdier.

I femtiårene eide 1 prosent av Storbritannias befolkning hele 42 prosent av all personlig nettokapital. 5 prosent eide 67.5 prosent.⁶ Selv disse tallene er lavt satt, for de tar ikke med i beregningene pensjonsfond og trustar (som har vokst enormt i senere år), og heller ikke en stadig større tendens blant store formuesinnehavere til å fordele sine rikdommer på familien, spre dem over tid, utføre dem til utlandet osv.

Konsentrasjonsnivået m.h.t. formuesfordelingen i Storbritannia er nesten dobbelt så høyt som i USA i 1954, og mange ganger høyere enn i den hensynsløse amerikanske kapitalismens velmaktsdager i 1920-årene. Formuesforskjellene har økt i De Forente Stater siden 1949, og økningstakten har vært over dobbelt så rask som nedgangs- takten 1922—1949. Veksten i delen av den samlede formue som var eid av den rikeste 1 prosent av befolkningen var 1949—1956 (sist tilgjengelige data) mer slående enn på noe annet tidspunkt på minst førti år. Ikke uventet synes også i senere år inntektsfordelin- gen å bli mer ulik, og de som her først og fremst er blitt rammet, er den femtedel til fjerdedel av USA's befolkning som lever under det som nå anses som «fattigdomsgrensen».⁷ Ikke alle disse er negre: 80 prosent av Amerikas fattige er hvite, og bare en femtedel av dem mottar sosialhjelp. Den økonomiske vekst i verdens rikeste land er ikke blitt fulgt opp av noen automatisk, innebygget utjam- ningsmekanisme. For de unge arbeidsløse tjener forbrøytelser som er- statning innenfor det herskende verdisystems rammer — en moderne form for ervervende sosial mobilitet for de lavere klasser.

Det er intet som tyder på at Storbritannia ikke har fulgt samme



vei siden sist i 1940-årene. Det er sogar mulig at ulikhetene i formuesfordelingen (især m.h.t. familieformuer) etter 1949 har økt raskere i Storbritannia enn i De Forente Stater. Det britiske skattesystemet er nesten enestående i den vestlige verden ved den generøse måten de behandler formueseiere på m.h.t. livrenter, trusts, gaver og andre ordninger til omfordeling av inntekt og formue. Dette viser seg i det bemerkelsesverdige faktum at det i midten av femtiårene var tendensen til formueskonsentrasjon på få hender som var mest markert blant unge voksne.

De som påstår at all politisk ideologi er død overser slike indiksjoner. Lignende tendenser gjør seg sikkert gjeldende i Frankrike og Tyskland.⁸ Drøye 35 år med politiske omveltninger, verdenskrig, «velferdsstatisme», planøkonomier og økonomisk vekst har ikke gjort stort inntrykk på de store formuene, i det minste ikke i de to største industrilandene: De Forente Stater og Storbritannia. Institusjonen med rikdomskonsentrasjon ser ut til å være ytterst seiglivet. Rikdom gir fremdeles politisk og økonomisk makt, og formue mer enn inntekt, selv om slik makt idag sannsynligvis utøves annerledes og med større diskresjon og respekt for folkemeningen enn tilfellet var i det nittende århundre.

I Storbritannia ser endringene i inntektsfordelingen ut til å følge et mønster som ligner det amerikanske. Mot slutten av førtiårene ble krigstidens utvikling henimot større likhet (både før og etter skatt) snudd både i Storbritannia og i De Forente Stater. Den fattigste tiendedel blant britene hadde det i 1963 relativt verre enn i 1948, sammenlignet med den høyere standard i resten av folket.⁹

Hvordan kan disse store ulikhetene i private eierforhold og privat utøvelse av økonomisk makt sies å være forenlige med tesen om at vi har kommet til veis ende i den politiske dialog? Ingen politisk utopi siden Platon har sett slik økonomisk ulikhet som permanent og ønskelig for mennesket. Sosialistene protesterer ikke mot denne ulikheten fordi de ønsker å skape misunnelse. De gjør det fordi den er fundamentalt umoralsk. Historien tyder på at menneskenaturen ikke er sterk nok til å holde seg oppe i sant fellesskap i samfunn hvor store inntekts- og formuesulikheter dominerer.

For det fjerde og siste ligger det i denne tesen implisitt en antagelse om at sosial velferd nødvendigvis bidrar til å spre humanisme og til å eliminere sosial urett. Det motsatte kan være tilfellet. Velferd som institusjonelt middel kan tjene forskjellige herrer. I velferdens fengende navn kan man begå en mengde synder. Velferd kan



brukes ganske enkelt som middel til økonomisk vekst, som ved at den kommer en minoritet til gode indirekte fremmer større ulikhet. Et eksempel er skolevesenet. Vi kan utdanne ungdommen til å konkurrere mer effektivt innbyrdes som økonomiske mennesker i det private marked. Vi kan også oppdra dem fordi vi ønsker å gjøre dem mer skikket til et liv i frihet og til å la sine personlige ulikheter komme til uttrykk — uansett inntekt, klasse, religion og rase.

Velferd kan tjene militære og rasistiske mål, som tilfellet var i Hitlers Tyskland. Staten og ulike frivillige institusjoner ga her mer medisinsk hjelp fordi de hatet menneskene, ikke fordi de trodde på mennesket som noe unikt.

Velferdsytelser kan benyttes til å innsnevre lojalitetsforhold og for ikke å spre dem og gjøre dem diffuse. Dette er hensikten med arbeidsgivernes *fringe benefit*-systemer (ytelser, serviceinstitusjoner og privilegier som kommer i tillegg til den rene lønn). Den følelse av fellesmenneskelighet, som fremmes av udiskriminatoriske gjensidige bistandsordninger, kan her bli erstattet med individuell gevinst og politisk kvietisme, apati og tilbakeholdenhet — dyrket av den nye korporasjonsføydalismen.

Hva er det da som betyr noe? Hva er grunnleggende for en sunn velferd, for de mål velferden tar sikte på? Å gjøre humanistisk etikk og borgernes sosiale rettigheter universelle? Eller å splitte, diskriminere og konkurrere?

V.

I det virkelige liv står alternativene selvsagt aldri så klart stilt opp mot hverandre. De sosiale velferdstiltakenes historie i Storbritannia siden slutten av det forrige århundre viser hvilke sammensatte og uensartede krefter som var i aktivitet. Frykten for sosial revolusjon; behovet for en lovlydig arbeidsstokk; kampen om makt mellom politiske partier og pressgrupperinger; krav om at noe av det omformingsprosessen kostet — f.eks. i form av arbeidsulykker i industrien — måtte avlastes arbeiderne; sosial samvittighetsfølelse blant de rike — alt dette spilte sin rolle.

Men den sterkeste impulsen kom nedenfra — fra arbeidsfolks solidaritetsetikk og forståelse for at gjensidig bistand var påkrevd. Gjennom et vidtspennende nett av «friendly societies», legehjelps-klubber, brorskap, «chapel societies», kooperativer, fagorganisasjoner



og spareklubber søkte man å utvikle gjensidige forsikringsordninger, der premiene på en måte tjente som forskuddsbetaling på tjenester medlemmene kunne kreve om de skulle få behov for dem — under sykdom, invaliditet, arbeidsløshet, i alderdom, enkestand og ved dødsfall. «Good risks» og «bad risks» — unge og gamle — delte lodd. De skapte mikro-velferdsstater, og de kjempet hver og en for å vise at mennesket ennå kunne utøve en viss kontroll med teknologiens krefter. Ved århundreskiftet fantes det omlag 24.000 slike «friendly societies», med et samlet medlemstall som svarte til omtrent halve landets mannlige voksne befolkning. I et århundre som ellers var preget av uhemmet konkurranse var de med sitt treffende navn håndverkernes og deres familiers virkelig *humanistiske* organisasjoner, og de hadde et aktivt medlemskap som langt oversteg alle fagforbund, politiske partier og religiøse samfunn.

Vi kan nå se på denne store bevegelsen som amatørernes medfølende svar på utfordringen fra industrialismens og individualismens økonomiske og psykologiske usikkerhetsfaktorer. Den var også et uttrykk for menigmanns motbydelighet for en klassebevisst, diskriminerende veldedighet og den hensynsløse, diskriminerende Fattigloven. Fattigloven var så forhatt fordi den var ydmykende; den var et begrep på individets følelse av selvrespekt i en tidsalder da «respektabilitet» — evnen til å være andres respekt verdig — var alfa og omega i samfunnslivet.

De verdier og målsettinger som tidligere lå til grunn for menneskets søken etter sikkerhet i en stadig mer usikker verden, er fremdeles relevante for forståelsen av de sosiale velferdstiltakenes betydning i Storbritannia idag. Disse verdiene og målsettingene former velferdstiltakenes begynnelse og første utviklingsfase på en måte som fremdeles gjennomsyrrer de prinsipper som de sosiale trykkesystemene virker etter idag — de er meget omfattende, og medlemskapet er universelt. At de ennå ikke har løst alle problemer i forbindelse med fattigdom og nød, at de fremdeles ikke har mye plass for borgernes aktive medvirkning, er en annen sak — et spørsmål som er en ruvende utfordring til sosialismen. Men vi kan ikke finne veien tilbake til fortidens intime «friendly societies»: vi må finne nye veier og nye institusjonelle midler til å kombinere medmenneskelighet i forvaltningen med redistributiv sosial rettferdighet når vi utvikler velferdspolitikken videre.



VI.

To av humanistenes sentrale uløste problemer er storhetsproblemet og ulikhetsproblemet. De rører ved alle aspekter av sosialpolitikken: undervisningen, fra grunnskolen til universitetet og livet som voksen; sosiale trygder ved arbeidsløshet, sykdom og i alderdommen; helsevern for fysisk og mentalt syke; boligspørsmål og byplanlegging; fritid og ferie.

Etterspørselen etter disse tjenestene vil vokse fremover, ettersom levestandarden stiger i visse befolkningslag og synker — relativt sett eller absolutt — blant andre. Følgen av automasjonen og dens teknologiske avarter på den ene side, og sterkere avhengighetsbehov i barndom og alderdom på den andre, vil kreve langt større investeringer i personale og sosiale tjenesteytelser enn i forbruksvarer. Vitenskap og teknologi har idag begynt å forårsake en like omfattende revolusjon i sosial og økonomisk teori som i teorier m.h.t. krigføring og internasjonale forhold. Den konvensjonelle doktrinen om at maskinene skaper arbeid er i ferd med å miste sin gyldighet; maskinene erstatter nå arbeideren. Av Amerikas erfaringer er det allerede klart at disse ofre for teknologiens «forflytninger» ikke lenger «hviler mellom forskjellige arbeidsoppgaver» (dette er den teori som ligger til grunn for arbeidsløshetstrygden): de er *permanent* uten arbeid, permanent fritatt for å arbeide. Ved utgangen av 1962 var nesten en tredjedel av alle unge negre mellom 16 og 21 år med avsluttet skolegang uten arbeid. Også utdanningsmessig var de relativt sett mer handikappet enn arbeidsløse unge negre tyve år tidligere. Fra 1939 til 1958 økte ulempene i De Forente Stater ved ikke å ha avgangsvitnesbyrd fra et college.¹⁰

I vår tid har vi overflod på ting, og dermed vil produksjonen av forbruksvarer bli av underordnet betydning for Vesten. Hovedproblemet vil bli å oppnå en rettferdig fordeling; særlig fordeling av tjenester etter behov, i stedet for etter det produktivitets- og ytelsesprinsippet i markedsøkonomien som idag så sterkt influerer tilgangen til undervisning og andre sosiale ytelser.

Tidligere har vi fordelt ressursene på grunnlag av hvor fremgangrike eller mislykkede folk har vært i den økonomiske konkurransen. For fremtiden må vi finne ut av om det er moralsk riktig å gjøre dette i en overflodsøkonomi. Dersom vi fordeler tjenestene på grunnlag av behov, vil vi bli hjulpet til å oppdage vår likhet med nesten. «Likhetsbevisstheten,» skrev Daniel Jenkins, «springer



alltid ut av personlige forhold og stiller oss nesten bestandig overfor en utfordring: den innebærer at vi tildeler vår neste et verd som er høyere enn vi ellers ville gjort. Vi er alle beredt til å være glade i oss selv. Likheterkjennelse kan defineres som en erkjennelse at at vi virkelig må elske vår neste som oss selv.»¹¹

Derfor må vi spørre: «Hva skal vi gjøre med vår rikdom?» Idag er dette et meget mer relevant spørsmål enn det å finne frem til mer effektive måter å straffe forbrytere på, påtvinge avvikere et lovlydig liv, hindre misbruk av trygder, tvinge folk til å søke arbeid, presse dem til å spare med henblikk på alderdommen selv om de ikke kan gi sine barn nok å spise, få dem ut av subsidierte boliger, pønse ut billige teknologiske erstatningsformer for undervisning, avkreve folk høyere syketrygdpremier.

Ikke desto mindre gjenspeiler disse målsettingene de verdier som ofte idag anvendes i forvaltningen av sosiale tjenesteytelser. Ifølge professor Mencher er «det nåværende (offentlige) velferdsprogram i De Forente Stater (...) på linje med filosofien av 1830» — tanken om «less eligible» borgere i den engelske Fattigloven av 1834.¹² Sosialarbeidere, lærere, leger og administratorer er i sitt syn på sine funksjoner fanget av «dyder» som hardt arbeid og profitt; og dette er dyder som bunner i en knapphetsøkonomi. Deres oppgave er å vokte disse dydene, på samme vis som — i en enda mer hensynsløs forbindelse — medisinske arbeidsførhetsattester ble et av stalinismens sentrale direktiver. De har ingen mening i en overflodsøkonomi.

Gerard Piel har understreket at alt «hardt arbeid som en maskin kan utføre, gjør idag maskinen bedre (enn mennesket). 'Hardt arbeid' er idag for det meste kjedelig og monotont gjentatt arbeid, i fabrikken eller på kontoret. Men yrkesstolthetsinstinktet, behovet for å kjenne seg nødvendig, viljen til å utrette noe ligger dypt i alle menneskers hjerte. De blir ikke fullt og helt opptatt av den slags arbeid som de vanligvis finner. Full sysselsetting i slikt arbeid som er alminnelig tilgjengelig — fysisk eller intellektuelt — er nå klart blitt umoderne på grunn av den teknologiske utvikling. Når mennesket blir frigjort fra oppgaver som er dets evner uverdige, bør dette kunne frigjøre disse evnene til utnyttelse i en hærsikare virksomheter som vår kultur nå forsømmer: undervisning og studier, vitenskapelig grunnforskning, utøvende og grafisk kunst, håndverk, politikk og sosiale tjenester. Betegnende nok forutsetter slike aktiviteter et samspill mellom mennesker, ikke bruk av ting. Det skal



innrømmes at de ikke er produktive, og heller ikke innbringende i ordets egentlige forstand.»¹³

Vitenskap og teknologi, kombinert med de øvrige strukturelle og demografiske endringer under utvikling i våre samfunn, kommer til å kreve at vi finner frem til et endret system av verdinormer — til nye sporer og nye belønningsformer uten tilknytning til produktivitetsprinsippet. Vi må bruke nye kriterier på ressursfordelingen, kriterier som ikke er forbundet med personlig «suksess». Nye former for sosialt anerkjente «avhengighetsforhold». Disse vil i stor utstrekning gjøre kapitalismens kriterier uinteressante.

For mange år siden forutså Keynes at slike endringer en gang ville bli nødvendige: «... vi vil kunne kvitte oss med mange av de psevdomoralske kriteriene som har ridd oss som en mare i to hundre år, som har fått oss til å opphøye endel av menneskets mest usmakelige egenskaper til dets fremste dyder . . . Vi vil da kunne kaste over bord alle de sosiale skikker og hele den økonomiske praksis vedrørende rikdomsfordelingen og den økonomiske belønning som vi nå av all makt, koste hva det koste vil, søker å opprettholde».

Vi vil trenge andre regler å leve etter, flere eksemplær på uegennytte å se opp til. I vårt britiske og amerikanske samfunn trenger vi dem allerede. Bare på denne måten vil det i det lange løp bli mulig å forhindre at de fattige og svake bare blir enda fattigere og svakere, enda mer knuget ned i apati, frustrasjon, forbrytelser, rotløshet og skrikende fattigdom.

I hele denne prosessen vil en sentral rolle tilkomme det vi nå kaller «sosial services». Dersom denne rollen i det hele tatt skal defineres, vil den måtte defineres av sosialister i likhetens språk. Her vil politikk igjen måtte knyttes til etikk. Svaret vil ikke komme — og det *kan* logisk ikke komme — fra dem som nå proklamerer «slutten på all politisk ideologi», fra dem som vil opphøye pengefortjeneste og profitt til prinsipp og utbre det til sosialsektoren ved at de setter likhetstegn mellom undervisning og helsestell på den ene side og kjøleskap og minkkåper på den annen, fra folk som hevder at fler og fler bør «melde seg ut» av den almene sosiale trygdeordning og skape seg nye privilegerte og diskriminatoriske enemerker. Disse er idag utilitarianske doktrinære, fanger av knapphetsøkonomien, ute av stand til å se de sosiale følgene av fremmarsjen innen vitenskap og teknologi, blinde for behovet for en moralsk rettesnor i deres egne samfunn som kan tjene som drivkraft i kunsten å gi til vår neste i internasjonal målestokk.



(Oslo), bd. 6, 1963, ss. 35—56.

- ² «Livsfaren for hver enkelt består i at man mister seg selv. Ufriheten er den egentlige dødsfare for menneskene.» Karl Marx, «Debatten über die Pressefreiheit», *Rheinische Zeitung*, Nr. 135 (15. mai 1842). I Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Berlin 1957, bd. 1, s. 60.

Predrag Vranicki: SOSIALISMEN OG MENNESKETS FREMMEDEGJØRING

- ¹ Med uttrykket «staten» mener jeg selvsagt ordet i dets marxistiske mening: i første rekke et særlig organisatorisk arrangement og apparat som tjener en gitt klasse eller gruppe som middel til å herske over andre. I tillegg til dette omfatter statsbegrepet en rekke andre bestanddeler.
- ² Jeg har levert en kritikk av denne tesen om «socialismens seier» i en avhandling om «Marginalia on Humanism» i samleverket *Socijalizam i humanizam*, Zagreb (Naprijed) 1963.
- ³ Disse styreformene er i jugoslavisk terminologi kjent som «samfunnsmessige selvforvaltning, og de fremviser en rekke av de trekk som er karakteristiske for det jugoslaviske samfunn. De hyppige diskusjonene om statens «hendøing» viser bare at man ikke har forstått problemets kjerne. Staten kan «dø hen» i forbindelse med en rekke uhyre viktige funksjoner på det økonomiske og kulturelle område, og dette fører da til at visse former for fremmedgjøring blir eliminert. Samtidig kan imidlertid ikke noe sosialistisk samfunn svekke eller oppløse sine stridskrefter før antagonismene på det internasjonale plan er løst. Sosialismen står derfor i brodden for kampen for sameksistens og alminnelig nedrustning, for dersom man overvart denne historiske anakronismen (nødvendigheten av å ha væpnede styrker) ville dette innebære at mennesket kom et langt skritt fremover i sin utvikling.
- ⁴ Jeg kan nevne at sosialismen i Jugoslavia nettopp har utviklet seg slik, og at man allerede har skaffet seg en god del historiske erfaringer på grunnlag av arbeidervestyring og samfunnsmessig selvforvaltning.

Richard Titmuss: SOSIAL VELFERD OG KUNSTEN Å GI

- ¹ Seymour Martin Lipset, *Political Man: The Social Bases of Politics*, New York 1960, s. 416.
- ² Gunnar Myrdal, *The Urgent Need for Scientific Breakthroughs if Great Misery Shall Not be the Destiny of Underdeveloped Countries*, notat fremlagt for Conference on Global Impacts of Applied Microbiology, Stockholm, 2. august 1963.
- ³ H. L. Wilensky og C. N. Lebeaux, *Industrial Society and Social Welfare*, New York 1958, s. 141.
- ⁴ Gunnar Myrdal (Yale University Press, 1960) s. 45.
- ⁵ Lipset, op. cit., s. 404—406. Andre henvisninger, jfr. Lipset, og også Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Glencoe, Ill., 1960.



- ⁶ Jfr. min Innledning i R. H. Tawneys *Equality*.
- ⁷ R. J. Lampmann, *The Share of the Top Wealth-Holders in National Wealth 1922—56*, 1962; M. Harrington, *The Other America: Poverty in the United States*, 1962; Conference on Economic Progress, *Poverty and Deprivation in the United States, 1961*, kjent som «Keyserling Report».
- ⁸ Ifølge Christopher Johnson «viser tilgjengelig statistikk det som er selvinnlysende for alle som bor i Frankrike; at de rike blir rikere, mens de fattige knapt klarer å opprettholde sin levestandard». (*New Society*, 21. 2. 1963, s. 15).
- ⁹ T. Lynes, «Poverty in the Welfare State», *Aspect*, nr. 7, august 1963.
- ¹⁰ H. P. Miller, «Money Value of an Education», *Occupational Outlook Quarterly*, september 1961, s. 4.
- ¹¹ D. Jenkins, *Equality and Excellence, 1961*, s. 21.
- ¹² S. Mencher, «Perspectives on Recent Welfare Legislation», *Social Work*, bind 8, nr. 3, 1963, s. 62.
- ¹³ G. Piel, *Consumers of Abundance*, Center for the Study of Democratic Institutions, 1961, s. 9.

Wolfgang Abendroth: PLANLEGGING OG DET KLASSELOSE SAMFUNN

- ¹ Kfr. Karl Marx: *Das Kapital*, Berlin (Øst) 1947, III. bind, s. 479f.
- ² Kfr. Karl Marx: *Das Kapital*, III. bind, s. 98f og 245f.
- ³ Kfr. Friedrich Engels i *Das Kapital*, III. bind, s. 481f.
- ⁴ Karl Marx: *Das Kapital*, III. bind, s. 477.
- ⁵ *Ibid.*, s. 477.
- ⁶ *Ibid.*, s. 425.
- ⁷ *Ibid.*, s. 426.
- ⁸ *Ibid.*, s. 427.
- ⁹ *Ibid.*, s. 479.
- ¹⁰ *Ibid.*, s. 480f.
- ¹¹ Friedrich Engels: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, Berlin (Øst) 1948, s. 337.
- ¹² *Ibid.*, s. 343.
- ¹³ *Ibid.*, s. 345.
- ¹⁴ Kfr. fremstillingene hos Rudolf Hilferding: *Das Finanzkapital*, Berlin (Øst) 1947, s. 238ff. og Fritz Naphtali: *Wirtschaftsdemokratie*, Berlin 1928, s. 23ff., som bortsett fra visse detaljer fremdeles er dekkende.
- ¹⁵ Ernest Mandel: *Traité d'Economie Marxiste*, II. bind, Paris 1962, s. 63ff.
- ¹⁶ Rudolf Hilferding: *Op.cit.*, s. 408ff. og 517.
- ¹⁷ George W. F. Hallgarten: *Der Imperialismus vor 1914*, 2. bind, München 1951 (2. opplag 1962).
- ¹⁸ Kfr. det brede materiale om de kapitalistiske staters økonomiske politikk etter den annen verdenskrig og dens nære forbindelse med storopprustning hos Ernest Mandel: *Op.cit.*, s. 178ff.
- ¹⁹ Kfr. det brede materiale om denne forbindelse etter den annen verdenskrig hos Ernest Mandel, s. 187ff.
- ^{19a} Om dette spørsmålet er følgende av denne situasjonen, se Ernest Mandel:



Wolfgang Abendroth

PLANLEGGING OG DET KLASSELØSE SAMFUNN

Statskontroll og planlegging innenfor den organiserte kapitalisme.

Den organiserte kapitalisme vokste uunngåelig frem¹ av den liberale kapitalisme. Dette var et resultat av konsentrasjon² og sentralisering³ av kapitalen og den stadig økende teknologiske utvikling som ble fremskyndet av den kapitalistiske samfunnsprosess som siktet mot en uendelig økning av produktiviteten. Denne nye samfunnsform forandret forholdet mellom planlegging og økonomisk ledelse (og likeledes mellom statskontroll og økonomisk ledelse). Kapitalismens første utviklingsfaser kjennetegnes ved at det oppstår kapitalintensive organisasjonsformer (for eksempel forskjellige slags aksjeselskaper) som fortrenger den enkelte arbeidsgiver. «Kapitalen, som er avhengig av en samfunnsmessig produksjonsmåte og forutsetter en samfunnsmessig konsentrasjon av produksjonsmidler og arbeidskraft, får her direkte form av *samfunnskapital* (kapital tilhørende individer i direkte forbindelse med hverandre) *i motsetning til privatkapital*, og dens virksomhet viser seg som samfunnsvirksomhet i motsetning til privatvirksomhet. Dette er opphevelsen av kapitalen som privateiendom innenfor den kapitalistiske produksjonsmåtes egne grenser.»⁴ Dermed blir kapitaleieren (prinsipielt) «bare eier, bare pengekapitalist», og den som virkelig fungerer som kapitalist «bare leder» (i dagens terminologi medlem av direksjonen). Og lederens gasje «er bare arbeidslønn for et bestemt slags fagarbeide, og prisen på dette reguleres på arbeidsmarkedet som for ethvert annet arbeide».⁵ Dessuten «opptrer *forvaltningslønnen* både for den merkantile og den industrielle leder fullstendig *skilt fra entreprenørgevinsten* i de kapitalistiske aksjeselskaper.»⁶ I og med at denne «store klasse av industrielle og kommersielle ledere» oppstod, «forsvant også det siste påskudd for å forveksle entreprenørgevinst med forvaltningslønn. Profitten viste seg også i praksis som det den ubestridelig var i teorien, nemlig som ren merverdi, verdi som det ikke ble betalt noe ekvivalent for,



dvs. som utført, men ubetalt arbeide». ⁷ Samtidig var alle de «førvaltnings- og kontrollkomitéer som dukket opp ved siden av og over de virkelige ledere» i høy grad «bare et påskudd for å kunne utplyndre aksjonærene og berike seg selv». ⁸ Men disse representerte også kapitalen, som samtidig *legitimerer* «lederne» (direksjonen) og underkaster dem sine bevegelseslover. Dette systemet er en motsigelse i seg selv, som «ved første blick fremtrer som en ren overgangsfase til en ny produksjonsmåte» ⁹ og i visse sfærer «frembringer monopol og dermed fremtvinger innblanding fra staten». Det skaper et nytt *finansaristokrati* som ved etableringer, aksjebesittelse, aksjeutstedelse og kreditt driver det dithen «at det faktisk forlanges at andre skal spare for dem» og at «samfunnets eiendom» (dvs. det som tilhører nesten alle samfunnsmedlemmer) «skal tilegnes de få». Dette systemet er altså «privateiendom uten privateiendommens kontroll». ¹⁰

Innenfor dette endrede system utvides automatisk *området* for planlegging, først ved utvidelse og derefter sammenslåing av foretagender. «Motsetningen mellom organisering av produksjonen i den enkelte fabrikk og anarkiet som råder i produksjonen i samfunnet sett som helhet», ¹¹ settes innenfor sammenslutningene (for eksempel trustene) ut av kraft, og problemet blir på en måte skjøvet til side. «I trustene forandres den frie konkurranse til monopol; og det kapitalistiske samfunns *planløse* produksjon kapitulerer for den *planmessige* produksjon som kjennetegner de fremvoksende sosialistiske samfunn. Dette skjer riktignok fremdeles i kapitalistens interesse og til hans fordel.» ¹² For «kapitalforholdet er ikke opphevet». ¹³ *Området* for planlegging er blitt utvidet, men det er fremdeles profitten som er dens målsetning. Men den abstrakte og teoretiske motstand mot enhver form for planlegging har mistet ethvert motiv og mening. Når den fremdeles forfektes ut fra ledelsens sosiale interesse, har den ikke lenger ideologiens ekte funksjon. Den er således ikke uttrykk for en (om enn falsk) bevissthet som har grunnlag i den objektive samfunnsmessige situasjon, men får preg av å være kynisk manipulasjon som stadig viser seg i ledelsens virksomhet. Dette forhold viser seg for det første i organiseringen av den interne produksjon og av distribusjonen innenfor dens egen økonomiske organisasjon. For det andre ser man det i striden (som fremdeles formelt finner sted gjennom markedet) med andre økonomiske sammenslutninger — en strid som til stadighet avslører at dens område bare i liten grad kan forstås som «marked» i tradisjonell



forstand fordi den knapt kan sies å skyldes ekte konkurranse. For den har sitt grunnlag i at små og mellomstore produksjons-, distribusjons- og kredittforetagender underordnes juridisk; selv om disse formelt og juridisk fremdeles er selvstendige, mister de den økonomiske mulighet til å treffe egne disposisjoner og ta selvstendige avgjørelser. Dessuten foretar de store sammenslutningene en slags maktfordeling seg imellom. Dette fører til at det tidligere markeds drivkraft, den ekte konkurranse, bare kobles inn i en eventuell maktkamp. For det tredje er ledelsen nødt til stadig å være konfrontert med staten, kommunene og opinionsdannende politiske organer, både for å forhindre at det offentlige treffer beslutninger i deres disfavør, og for å kunne bruke det offentlige i sin egen interesse.¹⁴ Men disse tre områdene har alle åpenbart svært lite til felles med «det private initiativ» i liberalkapitalistisk forstand. De foregriper i kraft av sin metode makroøkonomiske prosesser i økonomien generelt sett og ikke bare i sine egne sammenslåtte foretagender — prosesser som vil kunne reguleres ved *maktmidler* og ikke bare ved ren konkurranse.

Dette skjer likevel ikke i hele samfunnets interesse eller for et slags «felles beste», men utelukkende for å fremme en maktutvidelse for de enkelte sammenslåtte foretagender som eksisterer side om side innenfor den organiserte kapitalisme. Målet er altså å oppnå større særprofitt. Den indre motsigelse i den organiserte kapitalisme forsterkes ved at planleggingen tar utgangspunkt i den organiserte del av økonomien og — til tross for internasjonalisering av produksjonen — stort sett begrenses til de stater (eller sammenslutninger av stater som EF) hvor man kan ha innflytelse på det offentlige. Videre forsterkes motsigelsen ved at deres økonomiske områder ofte griper over i hverandre samtidig som de har motstridende mål for sin planlegging. Dessuten er deres gjensidige overenskomster (for eksempel om kunstig begrensning av produksjonen eller fordeling seg imellom av markeder eller områder for kapitalinvestering) svært *ustabile*, fordi de til enhver tid kan oppheves gjennom *loven om ulik utvikling*. Dette har *Ernest Mandel*¹⁵ påvist i sin inngående empiriske og historiske analyse av et stort antall europeiske og amerikanske konsersners og kartellers planleggingspolitikk (og dens konsekvenser) i mellomkrigstiden og etter den annen verdenskrig. Derfor avsvækker den på lengre sikt og i et internasjonalt perspektiv på ingen måte den kapitalistiske produksjonsmåtes indre motsigelser (og dermed krisefaren), men, forandrer bare dens



ytringsformer. Ved at kampen om markedene tar form av makt-kamp, fremtrer ofte de truende økonomiske kriser som politiske kriser. Statene presses til å drive en imperialistisk utenrikspolitikk og derved øke krigsfare — en tendens som ikke har forandret seg siden *Rudolf Hilferding* i 1910 gav en teoretisk beskrivelse av den¹⁶ (noe som siden ble støttet opp med et bredt empirisk materiale av *Georg W. F. Hallgarten*).¹⁷ Dette skjer særlig når de trues av depresjon eller er i en krisesituasjon som kan avhjelpes ved store rustningsbestillinger som vil garantere fortsatt virksomhet og risikofri profitt.¹⁸ På grunn av at de offentlige utgifter som den organiserte kapitalisme forårsaker, er uproductive, oppstår det sterke inflasjonstendenser.¹⁹ Disse øker på sin side usikkerhetsmomentene og stiller den moderne stat, som er basert på den senkapitalistiske samfunnsform, overfor valget mellom økonomiske kriser og en stadig reduksjon av pengeverdien (og dermed gjentatt ekspropriasjon av sparekapitalen hos dens under- og mellomskikt).^{19a} Man husker den begrunnelse president Kennedy gav da han la frem sitt siste budsjettforslag, hvor det var budsjettert med underskudd: Et slikt statsbudsjett uten balanse mellom statens utgifter og inntekter var nødvendig på grunn av den store arbeidsløsheten, som til tross for kraftig opprustning i 1963 var på 5,9 prosent.²⁰

Den organiserte kapitalismes ledelse støtter i egen interesse opp under den uunngåelige overgang fra rent tilfeldig offentlig innblanding i økonomien til et planleggingssystem. Denne overgangen blir i en slik situasjon samtidig benyttet som påskudd til å omfordele en stadig større del av sosialproduktet gjennom det offentlige.²¹ Riktignok vil det innenfor en rustningskapitalisme i praksis være den organiserte kapitalismes viktigste konserner som får størst glede av dette. Men det er nettopp det forhold at det offentlige sikrer særprivilegiene, slik at de blir relativt stabile og langvarige, som gjør det mulig for andre sosiale grupper, alt etter sin styrke, å få innfridd sine krav til *velferdsstaten*. I den grad det press arbeiderne kan utøve, ville bli for sterkt uten slike innrømmelser, oppnår de relativt gunstige kompromisser i strider angående lønnsforhold (eller andre arbeidsforhold som f.eks. arbeidstiden) og i sosiallovgivningen.²² Denne kompromisstendens gjør seg gjeldende når ledelsen foretrekker en stabiliserende innflytelse fra statens side og når det hersker fullstendig økonomisk likevekt. Men under økonomisk depresjon kommer den på vikende front og kan føre til et raskt omslag fra rustningsplanlegging til ren krigsforberedelse.²³ For



den organiserte kapitalismes ledelse ligger ikke lenger under for den liberale kapitalismes ideologi at enhver form for planlegging må motarbeides. Derfor skremmes den heller ikke av den historiske erfaring at moderne krig (selv når den ikke føres med atomvåpen)²⁴ bare kan forberedes og føres med hell ved en omhyggelig og fullstendig planlegging kombinert med nøysomhetsøkonomi og konsumrasjonering. Ledelsen er dessuten mye mindre bundet av forestillingen om en rettsstat enn arbeidsgiverne innenfor den liberale kapitalisme, som betraktet rettsstaten som en betingelse for at deres sosialøkonomiske system kunne bestå. Skulle det bli krig, er ledelsen således rede til å berike sine produksjonsheter ved primitivt rov kombinert med en hvilken som helst annen krenkelse av humanitetens lover som kunne tjene deres formål. Dette ble til fulle bevist av de tyske konsernes fremgangsmåte under den annen verdenskrig.²⁵ Det er typisk for mentaliteten hos stormakter som står under innflytelse av det kapitalistiske toppskikt, at de industriledere som handlet slik ved slutten av den annen verdenskrig, ble benådet og fikk tilbake sin formue da det ble politisk opportunt å gjøre en slik kuvending fra rett til «nåde». Det at ledelsen er villig til å ta direkte del i krigsplanlegging, betyr derfor (slik som i Det tredje rike) at den *potensielt* kan sies å være villig til å ta del i en planlegging hvis konkrete innhold er systematisk barbari.²⁶

Det har således utviklet seg en tilbøyelighet til å bruke «total» krigsplanlegging som et middel til å motvirke større vanskeligheter. Disse vanskelighetene har oppstått først og fremst i forbindelse med utviklingen av en *overkapasitet*²⁷ som ikke kan utnyttes fullt ut, men også som følge av profittforventninger. Når dette så forårsaker profittinnskrenkning og depresjon, fører det til betydelige likevektsforstyrrelser.

Denne tilbøyelighet til «total» krigsplanlegging forsterkes ved at den revolusjonerende tekniske utvikling i det tyvende århundre hovedsakelig har forutsatt så betydelige investeringer i utvikling og forskning at den ikke kunne gjennomføres ved de enkelte trusters virksomhet, men måtte baseres på den senkapitalistiske stats samlede økonomi. Således må det voldsomme fremskritt innen den kjemiske industri og dermed innen produksjon av kunstgjødsel og kunststoff i høy grad tilskrives Tysklands krigsmangeløkonomi i den første verdenskrig. Og det var USA's krigsplanlegging i den annen verdenskrig som førte til at forutsetningene for anvendelsen av atomenergi og radioteknikk (som danner grunnlaget for videre-



utviklingen av automasjon) ble så raskt utviklet.

Når dette system er i likevekt, kan det altså innrømme underklassene en forholdsvis høy levestandard, selv om dette slett ikke skjer frivillig, men bare som et kompromiss i konflikten mellom klassene. Dette gjør at selv en slik forfatter som *Jürgen Habermas*, som først og fremst erkjenner systemets irrasjonalitet ut fra kulturelle og sosialfilosofiske kriterier,²⁸ synes å ta for gitt at denne situasjonen for det første er permanent stabil og ikke truet,²⁹ og at den for det andre opphever klasseproblematikken i *økonomisk* henseende (og dermed oppheves den også som et mulig sosialpsykologisk utgangspunkt).³⁰ Det er ingen tilfeldighet, når man ser på Vest-Tyskland som lenge har hatt økonomisk oppgang og full sysselsetting og hvor det nesten ikke finnes noen sosialistisk klassebevissthet, at disse forestillingene har fått tilslutning selv fra fornuftige og kritiske iakttagere av dagens situasjon som f.eks. *Jürgen Habermas*.

Men har man fullstendig glemt krisen i 1929, som kom på et tidspunkt da man var like overbevist om systemets stabilitet, og nedgangen i arbeidstakernes levestandard som den forårsaket? Lå ikke kimen til Det tredje rike immanent i systemet? Er den permanente strukturelle arbeidsløshet i USA en *quantité négligeable*? Og er ikke det moment av *fremmedgjørelse* i dette samfunnet — som Habermas selv ser og treffende analyserer opprinnelsen til — også etter hans mening bestemt av den *økonomiske* struktur? Fører ikke tendensen til at samfunnets økonomiske katastrofer fremtrer som politiske kriser til at herredømmet ved en mulig forstyrrelse av stillstanden trer frem igjen nakent og utilhyllet — som det ekstreme barbaris herredømme? Er ikke dette enda mere sannsynlig i og med den voldsomme økning i tekniske muligheter til maktutøvelse som vi har hatt etter den annen verdenskrig? Og selv om man ønsker å kritisere og videreutvikle Marx' tenkning *immanent*, er ikke da det han sier i *Kritikk av Gotha-programmet* nøkkelen til forståelsen av forholdet mellom arbeidernes klassesituasjon og deres klassebevissthet? Han innvender der mot Lasalles lære om den «Jernhårde lønnslov»:

... at altså lønnsarbeidssystemet er et slaverisystem, et slaveri som blir hardere i samme grad som arbeidets samfunnsmessige produktivkrefter utvikles, enten nå arbeideren får bedre eller dårligere betaling... Det er som om det blant slaver som endelig var blitt klar over slaveriets hemmelighet og var gått til opprør, hadde opptrådt en slave som lå under for foreldede



· forestillinger og som skrev på opprørsfanen: «Slaveriet må avskaffes, fordi underholdet av slavene innenfor slaverisystemet aldri kan komme til å overskride en viss lav maksimumsgrense!»³¹

Og har virkelig proletariatets klassebevissthet forsvunnet i de andre høyt industrialiserte stater hvor samfunnet er basert på den organiserte kapitalisme og hvor arbeiderne har oppnådd en ganske høy levestandard — er dette virkelig tilfelle i Frankrike, Finland, Belgia, England og Nord-Italia?

Den organiserte kapitalisme har riktignok gitt overklassen et annet syn på ikke bare intervensjon fra det offentlige, men også statskontroll og planlegging, enn den hadde innenfor den liberale kapitalisme. Intervensjon betraktes ikke lenger som djevelens verk. I de fleste senkapitalistiske stater og deres sammenslutninger (som f.eks. i Kull- og ståluunionen og EF) godtas statskontroll som et selvfølgelig system. Er det fare for depresjon og kriser, aksepteres også planlegging av hele den sosialøkonomiske prosess.

Men for det første serges det for at det bare er ledelsen og de systemkonforme grupper innen administrasjon, politisk ledelse og statlig maktapparat som har mulighet for å ta avgjørelser angående statskontroll og eventuell planlegging. Dette viser seg særlig tydelig i oppbyggingen av de europeiske institusjoner,³² men også i de planer som finnes i Vest-Tyskland for å utvide unntakslovene og komme med tilsvarende tilleggslover.³³ Hvis den indre likevekt forstyrres eller det blir krigsfare eller krigsutbrudd, vil disse lovene sikre staten rett til total planlegging, først og fremst med henblikk på knapphet, rasjonering og innskrenkning av det frie forbruk, men også med henblikk på militarisering av arbeidsforholdene. Dermed settes den demokratiske rett til frihet og politisk deltagelse ut av spill.

For det andre blir innholdet i de økonomiske inngrepene fremdeles bestemt av profittbehovet hos storforetagene. En eventuell planlegging vil ha samme formål, med all den irrasjonalitet som dette uunngåelig vil medføre. Innholdet i den organiserte kapitalismes planlegging gjør at denne nødvendigvis, blir irrasjonell, fordi det her ikke er mulig å komme frem til et rasjonelt bilde av hvordan samfunnet bør være.

I et slikt samfunn kan (og må) også utdanningspolitikken planlegges i samsvar med dette systemet. Men da omkostninger til utdannelse er profittminskende utgifter sett fra systemets side, ligger



alltid planleggingen av utdanning etter produksjonsapparatets umiddelbare behov (som går ut på heving av arbeidskraftens nivå) istedenfor å være forut for det og derved være meningsfylt for deltagerne i den samfunnsmessige produksjonsprosess. Dette forhold er forøvrig mest dominerende i Vest-Tyskland.

Dessuten fører de nye produktivkrefter som er utviklet gjennom atomenergien og automasjonen, nødvendigvis til en forsterket planleggingstendens, fordi de truer med å gjøre det *manuelle* arbeide mere og mere overflødig. De kan altså innenfor et senkapitalistisk system frembringe en voksende strukturell arbeidsløshet — som i USA i dag — og dermed sprengte systemets likevekt.³⁴ Men hverken de enkelte storforetagender og deres sammenslutninger med sitt profittmotiv eller en planlegging som inneholder ren og irrasjonell makttenkning,³⁵ er i stand til å mestre de muligheter som disse produktivkrefter åpner for. De klarer heller ikke å eliminere de farer produktivkreftene inntil nå har forårsaket innenfor systemet. Klasseprivilegier er ikke lenger forenlig med produktivkrefter som i kraft av sitt omfang fører til en stadig større produksjon av konsumvarer og en stadig synkende samfunnsmessig nødvendig arbeidstid. Tendensen mot en størst mulig behovstilfredsstillelse for hver deltager i den samfunnsmessige arbeidsprosess forenet med størst mulig fritid (som innebærer en sjanse til utvikling og utdanning) blir ikke bare en mulighet, men realiseres med nødvendighet takket være disse produktivkrefter. Uten denne utdanning ville det være fare for at ingen var i stand til å ta seg av og betjene disse maskinene. All den irrasjonalitet som springer ut av denne situasjonen, innebærer en konstant trusel for menneskeheten om tilintetgjørelse. Derfor er det et umiddelbart krav til den historiske periode vi lever i, at den må overvinne motsigelsene mellom *formen* for samfunnsmessig totalplanlegging og de *begrensninger* den organiserte kapitalisme har påført den. Begrensningene innebærer at det kun er personer som hører til det ledende skikt innenfor den organiserte kapitalisme som får ta del i planleggingen, og at planleggingen bare tar sikte på å sikre de store økonomiske sammenslutningers profittmuligheter.



2. Planleggingsproblemet i et klasseløst samfunn.

Som kjent fremholdt Karl Marx:

En samfunnsformasjon går aldri under før alle de produktivkrefter som den er vid nok for, er utviklet, og nye høyere produksjonsforhold oppstår aldri før de materielle eksistensvilkår for dem er modnet innen rammen av det gamle samfunn selv. Derfor stiller menneskeheten seg alltid bare slike oppgaver som den kan løse, for nøyere betraktet vil det stadig vise seg at oppgaven selv bare oppstår når de materielle vilkår for dens løsning alt er til stede eller i det minste befinner seg i sin emningsprosess.³⁶

Men det er klart at meningen med den samfunnsmessige arbeidsprosess bare kan være å muliggjøre friheten til samfunnsmedlemmene slik at de bestemmer over seg selv og over gangen i den samfunnsmessige arbeidsprosess:

Frihetens rike begynner i virkeligheten der hvor det er slutt på arbeide som bestemmes av nød og ytre hensiktsmessighet; det ligger etter sakens natur hinsides sfæren for den egentlige materielle produksjon. På samme måte som det primitive menneske må kjempe med naturen for å tilfredsstille sine behov, for å opprettholde og reproducere sitt liv, må det siviliserte menneske gjøre det, og det i alle samfunnsformer og under alle mulige produksjonsmåter. I utviklingens løp utvides dette naturnødvendighetens rike, fordi behovene utvikler seg; men samtidig utvikles produktivkreftene som tilfredsstiller dem. Friheten på dette området kan bare bestå i at det samfunnsmessige menneske, de assosierte produsenter, regulerer dette sitt stoffskifte med naturen på en rasjonell måte, bringer det under sin felles kontroll, istedenfor å la seg beherske av det som av en blind makt; at de fullbyrder dette stoffskifte med minst mulig kraftanstrengelse og under de for den menneskelige natur mest verdige og adekvate vilkår. Men det er og fortsetter å være et nødvendighetens rike. Hinsides dets grenser begynner den menneskelige kraftutfoldelse som et mål i seg selv, frihetens rike, som imidlertid bare kan blomstre på nødvendighetens rike som dets basis. En forkortelse av arbeidsdagen er grunnvilkåret.³⁷

Innholdet av planleggingen i det klasseløse samfunn er ikke å øke de enkelte industriforetagenders eller industrigreners profitt.



Dens innhold defineres derimot av den alltid konkrete rasjonalitet som er rettet mot det mål å gjøre arbeidsprosessen mere menneskelig ved å la den kontrolleres av den bevisste vilje til de assosierte arbeidende mennesker. Ennvidere sikter planleggingen mot det individuelle menneskes optimale befrielse fra arbeidsprosessen for der ved å sikre det enkelte samfunnsmedlem en størst mulig grad av individuell selvtfoldelse. Begge momenter i denne enhet betinger hverandre: *Innskrenkning* av den samfunnsmessig nødvendige arbeidstid — ved umiddelbar forkortelse av arbeidsdagen, lengre skolegang og utdanning for ungdommen, forlengelse av feriene for dem som er helt arbeidsdyktige og nedsatt pensjonsalder — fører til at individenes evner og virkestrang blir så mye større at de vil bruke sin stadig større dyktighet i de assosierte menneskers arbeidsprosess og likeledes i planleggingen og den videnskapelige forberedelse av den. Dermed *videreutvikles* og økes *produktiviteten* så mye at en mere allsidig behovstilfredsstillelse og videre reduksjon av den samfunnsmessig nødvendige arbeidstid blir mulig.

På grunn av denne dialektikk må det skje en samfunnsmessig regulering av *utdannelsen*. Den skal ikke lenger ha til oppgave å utvikle mennesket til et «delindivid som ikke er annet enn en utøver av en samfunnsmessig detaljfunksjon», men derimot gjøres det til «et *fullstendig utviklet individ* som kan utfolde seg innenfor forskjellige samfunnsmessige funksjoner».³⁸ Ved en ytterligere økning av produktiviteten kan det så oppstå et samfunn hvor grunnprinsippet blir virkelighet: «Fra enhver efter evne, til enhver efter behov.»³⁹

I og med denne allsidige planlegging av den samfunnsmessige arbeidsprosess, oppheves *verdiproblemet* ikke bare slik det forstås ut fra den liberalkapitalistiske markedøkonomi, men også i dets mere modifiserte form innenfor den organiserte kapitalismes økonomi. For den økonomiske prosess reguleres ikke lenger av markedets fremmedgjorte lover og dermed uavhengig av og i motsetning til produsentenes vilje, men av de rasjonelle og bevisste beslutninger som treffes av de assosierte mennesker.⁴⁰ Men «etter at den kapitalistiske produksjonsmåte er opphevet, så blir, i og med at den samfunnsmessige produksjon opprettholdes, verdibestemmelsen fremherskende i den forstand at reguleringen av arbeidstiden og fordelingen av det samfunnsmessige arbeide blant de forskjellige produksjonsgrupper og kontrollen med dette blir viktigere enn noen gang tidligere».⁴¹ Således fører nettopp denne slutning til den konsekvens at heller ikke i et klasseløst samfunn vil det samfunnsmessige



totalprodukt, de assosierte menneskers samlede arbeidsresultat, stilles til rådighet for de enkelte individer. Dette kan bare skje med en *del* av produktet, nemlig det som gjenstår når en rekke poster er trukket fra: «For det første: Omkostninger til erstatning av de oppbrukte produksjonsmidler. For det annet: En ytterligere del til utvidelse av produksjonen. For det tredje: Reserve- og forsikringsfonds mot uhell og ødeleggelser ved naturkatastrofer osv.» Før den konsumbeholdning som da blir tilbake, kan stilles til rådighet for de enkelte produsenter, må man dessuten trekke fra: «For det første: De alminnelige forvaltningsomkostninger som ikke hører med til produksjonen. (Denne delen blir alt fra første stund begrenset i vesentlig grad, sammenlighet med det nåværende samfunn, og vil avta i samme grad som det nye samfunn utvikles.) For det annet: Det som er bestemt til samfunnsmessig behovstilfredsstillelse, som skoler, sunnheitsforanstaltninger osv. (Denne delen vokser alt fra første stund betydelig i sammenligning med det nåværende samfunn, og tiltar i samme grad som det nye samfunn utvikles.) For det tredje: Fonds for arbeidsudyktige osv.»⁴²

Planleggingen i det kommende klasseløse samfunn vil aldri være statistisk ut fra fastlåste modeller. Den vil i en langvarig utviklingsprosess måtte ta sikte på å oppnå en mest mulig rasjonell *forbindelse* mellom på den ene side produksjonsøkning og høying av utdannelsesnivået, og mellom rask nedskjæring av arbeidstiden, økning av de samfunnsmessige ytelser som ikke beherskes av ekvivalensprinsippet og forbrukernes andel på den annen side. Fordi det hører til menneskets natur å feile, vil denne planleggingen uunn-gåelig slå feil til stadighet, og et slikt samfunn vil måtte regne med tallrike tilbakeslag i sin eksperimentering. Det klasseløse samfunn er et *menneskelig* samfunn og det er hverken et paradisi eller står utenfor historien.⁴³ Men er disse til tider gigantiske planleggingsfeil en større kilde til tap enn det samlede tap som de liberalkapitalistiske kriser fører til, for ikke å snakke om de tap som forårsakes av den organiserte kapitalismes kriser, dens objektivt meningsløse feilinvesteringer og dens tendens til å bøte på sine motsigelser ved hjelp av rustningsproduksjon og krig?



3. Planleggingen i og av overgangen til det klasseløse samfunn.

Ikke i noe allerede industrialisert land har det på grunnlag av landets selvstendige indre utvikling funnet sted en overgang til det klasseløse samfunn og dets planleggingsprinsipper. De første store forsøk i denne retning ble gjort i stater hvor industrialiseringsprosessen basert på kapitalistiske produksjonsforhold bare i liten grad hadde fått fotfeste.

Det forhold at prinsippene for planlegging av et klasseløst samfunn ble overtatt i områder med lite industrikapitalistisk produksjon og hvor de herskende produksjonsformer og sosiale forhold var førkapitalistiske, var ganske sikkert ikke ventet hverken av Karl Marx og Friedrich Engels eller av deres åndelige arvtagere før den første verdenskrig. Selv om dette innebærer en forskyvning av problematikken, står det ikke i motsetning til deres tenkning og kan derfor heller ikke brukes til å motbevise den. For den organiserte kapitalisme forvandlet verden og gjorde den til én — noe som Marx og Engels hadde forutsagt⁴⁴ — og gjorde det derved mulig å overføre tankeutviklingen og problemstillingen fra de industrielt utviklede nasjoner til de nasjoner som bare var i begynnelsen av den industrielle utviklingsprosess. Disse kunne således begynne å interessere seg for å løse problemer som de hittil ikke hadde vært i stand til å forsøke å løse.

Dette gjorde det mulig for de landene som var forskånet for militær intervensjon utenfra, å sette i verk forsøk som sprang ut av deres egne sosiale eller nasjonale konflikter og som var basert på deres egne ressurser. Den marxistiske teori var en nødvendig forutsetning for at disse forsøkene kunne settes i verk. Men da denne teorien hadde oppstått innenfor de allerede utviklede og opprinnelig liberalkapitalistiske samfunn, måtte den tilpasses og modifiseres i forhold til disse nasjoners spesielle oppgaver. Teorien om overgangen til det klasseløse samfunn hadde som forutsetning en utviklet industriell produksjon, som allerede hadde nødvendiggjort utdanning og disiplinering av majoriteten av befolkningen med henblikk på den moderne arbeidsprosess. Derfor måtte i disse landene slike forutsetninger først skapes slik at det neste utviklingstrinn, nemlig overvinnelsen av klassesamfunnet, kunne innledes. I planleggingen måtte man også være klar over at disse forutsetningene skulle fremskaffes.

I sterkt motsetning til situasjonen i alle land med opprinnelig



kapitalistisk akkumulasjon, ligger i.eks. i Russland den systematiske planlegging av utdannelsessystemet foran den øvrige planlegging og er alltid et skritt foran den økonomiske utvikling.⁴⁵ I 1917 var størsteparten av befolkningen i Sovjetunionen analfabeter. I løpet av et halvt århundre har denne befolkningen nådd et gjennomsnittlig så høyt utdannelsesnivå og fått et så stort antall videnskapsmenn i forhold til folketallet at landet ikke lenger ligger etter de gamle industrinasjoner, men stort sett overgår dem på dette området. I Sovjetunionen kom beslutningen om en gjennomført systematisk planlegging av oppbyggingen av et høyindustrialisert samfunn ved egne midler først da det ikke lenger var noe håp om et omslag i de industrialiserte vestlige land, som kunne hjelpe dem i deres egen industrielle oppbygging. En slik hjelp ville skånet befolkningen for de voldsomme sosiale belastningene⁴⁶ som en opprinnelig sosialistisk akkumulasjon (i likhet med den opprinnelige kapitalistiske akkumulasjon) måtte føre med seg. Denne planleggingen ble først gjennomført fullt ut i og med den første femårsplanen i 1928.⁴⁷ Ved hjelp av umiddelbar administrativ terror oppnådde denne planen overraskende hurtig de samme resultater som den tidlige industrielle kapitalistiske utvikling fremtvang i de gamle industriland med sult, almen nød og barnearbeide.⁴⁸

Det politiske herredømme ble innsvevret fra rådsdiktatur til partidiktatur og derfra til diktatur under et nyutviklet byråkrati. Til slutt endte det i et brutalt og blodig despoti med en enkelt mann i spissen,⁴⁹ som med barbariske midler og uhyrlige feilplanlegginger fremtvang det industrielle fremskritt⁵⁰ og gjorde Sovjetunionen til en verdensmakt. Likevel frembragte det byråkratiske diktaturs fremmedgjørelse fra seg selv samtidig betingelsene for at det kunne mildnes, noe som har vist seg etter den 20. partikongress, selv om det til stadighet har vært tilbakeslag. Til tross for fremmedgjørelsen mellom det herskende byråkrati og folket, har det ikke kunnet danne seg noe nytt klassesamfunn;⁵¹ det er fremdeles mulighet for å planlegge et klasseløst industrisamfunn og utvide området for åndelig frihet og demokrati i samfunnet.

Det *kinesiske* samfunn, som begynte på et lavere nivå enn det russiske, har skapt lignende utviklingstrinn. Men det befinner seg fremdeles i innledningsfasen. Dette er forklaringen på at deres ledere ennå forsvarer den stalinistiske teori på et tidspunkt da Sovjetunionen, som allerede har en industriell utvikling bak seg, har vraket den. Det *jugoslaviske* samfunn, som begynte sin utvikling i den



stalinistiske teoris tegn, har mye tidligere kunnet la større deler av den arbeidende befolkning ta del i den desentraliserte planlegging og forvaltning av produksjonsapparatet⁵² enn det var mulig å gjøre i Sovjetunionen. Dette kunne skje fordi utdannelsesnivået i landet var høyere og det var større arbeidsdisiplin i betydlige deler av befolkningen, noe som skyldtes en høyere industriell utvikling før revolusjonen seiret. Dette gjorde at landet utviklet planleggingsmetoder *med sikte på* et klasseløst samfunn som ikke står i et motsetningsforhold til planleggingsmetodene i et klasseløst samfunn, slik de gjør i Sovjet og Kina.⁵³

Planleggingen *med sikte på* et klasseløst samfunn har ennå ikke latt seg gjennomføre over et lengre tidsrom i noen industrinasjon som allerede hadde utviklet seg til et organisert kapitalistisk samfunn. Ved slutten av dette økonomiske systems siste store katastrofe, den verdensomspennende økonomiske krise fra 1929 til 1936, forhindret den kontrarevolusjonære fascismes seier i de europeiske land at denne planleggingen kunne slå igjennom, og den fascistiske planleggingsmetode — den krigsøkonomiske planlegging — reddet den organiserte kapitalisme. USA greide heller ikke å overvinne følgene av krisen ved New Deal, men først ved de økonomiske konsekvenser av den annen verdenskrigs utbrudd. Etter 1945 har den kalde krigen og de to verdensmaktens dominerende rolle ødelagt ethvert forsøk på en planlegging i sosialistisk retning i England, Frankrike og Italia. Dette forhold har tvunget de vesteuropeiske land til å imøtekomme USA's krav og vende tilbake til de tidligere kapitalistiske strukturer i sine samfunn.

Derfor er det heller ikke ennå utviklet noen tilfredsstillende teori — til tross for de betydelige bidrag f.eks. *A. Angelopoulos*,⁵⁴ *Charles Bettelheim*⁵⁵ og nylig *Ernest Mandel*⁵⁶ har levert — for denne planlegging av utviklede industrinasjoners overgang som må skje under full beskyttelse og videreutvikling av det demokratiske forfatningsgrunnlag. Etter 1956 har da også de store kommunistiske partier i disse landene bekjent seg til den overbevisning at denne overgangsplanlegging kan og bør finne sted innenfor rammen at et parlamentarisk demokratiske forfatning, *hvis* det er mulig å beskytte den mot på ny å bli tilintetgjort av autoritære eller fascistiske diktaturer.

Historien truer med å gjøre den *internasjonaliserte* planlegging med sikte på et ikke lenger antagonistisk, dvs. klasseløst samfunn, til en *betingelse* for at sivilisasjonen kan overleve og politiske katastrofer unngås. Dette henger sammen med utviklingen av atomkraft



og utviklingen og med bl.a. om tross hjelp til industriell oppbygging av tidligere kolonier og land med nykolonial status innenfor rammen av den stadig truede «fredelige sameksistens» politikk. Derfor er det i dag mere tvingende nødvendig enn noen gang tidligere at en slik planlegging utarbeides.



- ⁶ Jfr. min Innledning i R. H. Tawneys *Equality*.
- ⁷ R. J. Lampmann, *The Share of the Top Wealth-Holders in National Wealth 1922—56*, 1962; M. Harrington, *The Other America: Poverty in the United States*, 1962; Conference on Economic Progress, *Poverty and Deprivation in the United States, 1961*, kjent som «Keyserling Report».
- ⁸ Ifølge Christopher Johnson «viser tilgjengelig statistikk det som er selvinnlysende for alle som bor i Frankrike; at de rike blir rikere, mens de fattige knapt klarer å opprettholde sin levestandard». (*New Society*, 21. 2. 1963, s. 15).
- ⁹ T. Lynes, «Poverty in the Welfare State», *Aspect*, nr. 7, august 1963.
- ¹⁰ H. P. Miller, «Money Value of an Education», *Occupational Outlook Quarterly*, september 1961, s. 4.
- ¹¹ D. Jenkins, *Equality and Excellence, 1961*, s. 21.
- ¹² S. Mencher, «Perspectives on Recent Welfare Legislation», *Social Work*, bind 8, nr. 3, 1963, s. 62.
- ¹³ G. Piel, *Consumers of Abundance*, Center for the Study of Democratic Institutions, 1961, s. 9.

Wolfgang Abendroth: PLANLEGGING OG DET KLASSELØSE SAMFUNN

- ¹ Kfr. Karl Marx: *Das Kapital*, Berlin (Øst) 1947, III. bind, s. 479f.
- ² Kfr. Karl Marx: *Das Kapital*, III. bind, s. 98f og 245f.
- ³ Kfr. Friedrich Engels i *Das Kapital*, III. bind, s. 481f.
- ⁴ Karl Marx: *Das Kapital*, III. bind, s. 477.
- ⁵ *Ibid.*, s. 477.
- ⁶ *Ibid.*, s. 425.
- ⁷ *Ibid.*, s. 426.
- ⁸ *Ibid.*, s. 427.
- ⁹ *Ibid.*, s. 479.
- ¹⁰ *Ibid.*, s. 480f.
- ¹¹ Friedrich Engels: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, Berlin (Øst) 1948, s. 337.
- ¹² *Ibid.*, s. 343.
- ¹³ *Ibid.*, s. 345.
- ¹⁴ Kfr. fremstillingene hos Rudolf Hilferding: *Das Finanzkapital*, Berlin (Øst) 1947, s. 238ff. og Fritz Naphtali: *Wirtschaftsdemokratie*, Berlin 1928, s. 23ff., som bortsett fra visse detaljer fremdeles er dekkende.
- ¹⁵ Ernest Mandel: *Traité d'Economie Marxiste*, II. bind, Paris 1962, s. 63ff.
- ¹⁶ Rudolf Hilferding: *Op.cit.*, s. 408ff. og 517.
- ¹⁷ George W. F. Hallgarten: *Der Imperialismus vor 1914*, 2. bind, München 1951 (2. opplag 1962).
- ¹⁸ Kfr. det brede materiale om de kapitalistiske staters økonomiske politikk etter den annen verdenskrig og dens nære forbindelse med storopprustning hos Ernest Mandel: *Op.cit.*, s. 178ff.
- ¹⁹ Kfr. det brede materiale om denne forbindelse etter den annen verdenskrig hos Ernest Mandel, s. 187ff.
- ^{19a} Om dette spørsmålet er følgende av denne situasjonen, se Ernest Mandel:



Op.cit., s. 192II.

- ²⁰ Se også artikkelen *Defense Industry lacks plans for civilian productions* i «The New York Times» (International Edition) fra 24. 8. 1963, s. 5.
- ²¹ Ernest Mandel: *Op.cit.*, s. 191.
- ²² Ernest Mandel: *Op.cit.*, s. 199ff.; se også Eduard März: *Die Marxsche Wirtschaftslehre im Widerspruch der Meinungen*, Wien 1959, s. 211ff. og 222ff.
- ²³ Kfr. Ernest Mandel: *Op.cit.*, s. 182ff.
- ²⁴ Kfr. Friedrich Lenz: *Wirtschaftsplanung*, Stuttgart 1948, s. 69ff.
- ²⁵ Kfr. materialet hos Ernest Mandel: *Op.cit.*, s. 229f.
- ²⁶ Om personsammensetningen av Det tredje rikes økonomiske ledelse i fasen med umiddelbar krigsforberedelses- og krigsplanlegging, særlig i det planleggings- og styrelsesorganer (økonomi-, riks-, faggrupper osv.), som overveiende bestod av industriledere, se Charles Bettelheim: *L'économie allemande sous le nazisme*, Paris 1946, s. 121f.; Franz L. Neumann: *Behemoth*, New York 1944, s. 235ff., og Ernest Mandel: *Op.cit.*, s. 160f.
- ²⁷ Kfr. Ernest Mandel: *Op.cit.*, bind I, s. 438ff. og 469ff.
- ²⁸ Kfr. Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis*, Neuwied 1963, f. eks. s. 334f.
- ²⁹ *Op.cit.*, s. 163f. Merkelig nok tar han i denne sammenheng ikke opp problemet om forandring av varen arbeidskrafts reproduksjonskostningen pga. kravet om et høyt utdannelsesnivå (og følgelig tilsvarende utdanning) som grunner seg på det nivå produksjonsteknikken har nådd (cfr. Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1953, s. 592ff. og 599 ff.), men han forskyver det til problemet om den videnskapelige forsknings abstrakte, verdiskapende funksjon (s. 193). Denne problemstillingen behandles dermed som abstrakt, men for forfatterens bevissthet er dette systemimmanent og gjelder ikke bare for det organiserte kapitalistiske samfunn, men for ethvert industrisamfunn. Dermed overser han at for Marx består ikke lenger verdiproblemet i denne forstand i et utviklet sosialistisk samfunn.
- ³⁰ Jürgen Habermas: *Op.cit.*, s. 164.
- ³¹ Karl Marx: *Kritik des Gothaer Programms*, Berlin 1946, s. 26.
- ³² Kfr. Wolfgang Abendroth: *Europäische Integration und demokratische Legitimation*, «Aussenpolitik» 1952, s. 623ff.
- ³³ Kfr. Jürgen Seifert: *Gefahr im Verzuge. Zur Problematik der Notstandsgesetzgebung*, Frankfurt a.M. 1963.
- ³⁴ Kfr. Friedrich Pollack: *Sozialökonomische Auswirkungen der Automation und der Atomtechnik*, «Politische Studien» 1957, s. 4ff. og Ludwig Freund: *Krisen des Atomzeitalters*, bilag til «Parlament» 3. 8. 1963, s. 36f.
- ³⁵ Cfr. Ernest Mandel: *Op.cit.*, II. bind, s. 276ff.
- ³⁶ Karl Marx: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1947, s. 14.
- ³⁷ Karl Marx: *Das Kapital*, III. bind, s. 874.
- ³⁸ Karl Marx: *Das Kapital*, I. bind, s. 513.
- ³⁹ Karl Marx: *Kritik des Gothaer Programms*, Berlin 1946, s. 21.
- ⁴⁰ Kfr. Karl Marx: *Das Kapital*, III. bind, s. 711 og Friedrich Engels: *Anti-Dühring*, s. 351.
- ⁴¹ Karl Marx: *Das Kapital*, III. bind, w. 907.
- ⁴² Karl Marx: *Kritik des Gothaer Programms*, s. 19, og *Das Kapital*, III. bind, s. 932f.



- ⁴³ Også ifølge Friedrich Engels: *Anti-Dühring*, s. 351, opphører slett ikke historien i og med det klasseløse samfunn, men det er bare «menneskehetens sprang fra nødvendighetens til frihetens rike» i den forstand at «menneskene nå selv med full bevissthet kan skape sin historie».
- ⁴⁴ Karl Marx og Friedrich Engels: *Manifest der kommunistischen Partei*, Berlin (Øst) 1945, s. 8.
- ⁴⁵ Kfr. Werner Hofmann: *Die Arbeitsverfassung der Sowjet-Union*, Berlin (West) 1956, s. 162 anm. 3, 172ff. og 188 ff.
- ⁴⁶ Werner Hofmann: *Op.cit.*, s. 6ff.
- ⁴⁷ Otto Bauer: *Kapitalismus und Sozialismus nach dem Weltkrieg. Rationalisierung — Fehlrationalisierung*, Wien 1931, s. 204f.
- ⁴⁸ Kfr. Otto Bauer: *Op.cit.*, s. 209 ff.; Werner Hofmann: *Op.cit.*, s. 33ff., 90ff., 137ff. og 299ff., og Isaac Deutscher: *Stalin*, Stuttgart 1962, s. 268ff.
- ⁴⁹ Kfr. Isaac Deutscher: *Op.cit.*, s. 594ff.
- ⁵⁰ Kfr. Isaac Deutscher: *Op.cit.*, s. 368ff.
- ⁵¹ Kfr. Werner Hofmann: *Op.cit.*, s. 524ff.
- ⁵² Kfr. Ernest Mandel: *Op.cit.*, II. bind, s. 327 ff.
- ⁵³ Kfr. den meget oppklarende debatt i det jugoslaviske parlament om det jugoslaviske forfatningsutkastet. «Socialist Thought and Practice» (Beograd), 1962, nr. 7/8, s. 7ff., 61ff. og 76 ff.
- ⁵⁴ A. Angelopoulos: *Planism et progrès social*, Paris 1953.
- ⁵⁵ Charles Bettelheim: *Les problèmes théoriques et pratiques de la planification*, Paris 1946.
- ⁵⁶ Ernest Mandel: *Op.cit.*, II. bind, s. 274ff.

Paul Medow: OPPLYSNINGSTIDENS HUMANISTISKE IDEALER OG MATEMATISK ØKONOMI

- ¹ Jeg vil takke professor Karl Polanyi for verdifull hjelp mens jeg utarbeidet denne artikkelen.
- ² Jfr. Karl Polanyi, *The Great Transformation*. Her betoner han at da industriøkonomiene ble utlevert til denne form for selvregulering, resulterte dette i «the disembedding of the economy from society». Jfr. også Karl Polanyi, «Our Obsolete Market Mentality».
- ³ Jfr. Karl Polanyi, «The Economy as Instituted Process».
- ⁴ Debatten om sentral planlegging konstaterte at det i prinsippet hverken trengs kompetitive markeder eller matematiske beregninger for å fastslå «knapphetspriser» for industriressurser (O. Lange, *On the Economic Theory of Marxism*); at meningen med økonomisk rasjonalitet i en planøkonomi ikke lenger avhenger av forbrukerpreferanser: den må utledes av de mer generelle trekk i den type samfunn man etterstreber (Karl Polanyi, «Sozialistische Rechnungslegung», J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*); og at politiske vedtak om å prioritere ikke-økonomiske målsettinger kan gjøres mer velfunderte ved at man kalkulerer de økonomiske kostnadene som er forbundet med dem.
- ⁵ Jfr. Karl Polanyi, C. Arensberg, H. W. Pearson (red.), *Trade and Market in the Early Empires*.
- ⁶ J. R. Hicks, «Linear Theory». Dette generelle poeng blir også diskutert i



T. B. Bottomore

INDUSTRI, ARBEID OG SOSIALISME

Jeg liker ikke arbeid — ingen gjør det — men jeg liker det som er i arbeidet — sjansen til å finne deg selv. Din egen virkelighet — for deg selv, ikke for andre — hva intet annet menneske noen gang kan vite.

Joseph Conrad, The Heart of Darkness

De første sosialistene rettet sin kritikk av det kapitalistiske samfunn mot to punkter som hadde meget felles. Det ene var klasseulikheterne, den enorme og tilsynelatende stadig økende forskjell i rikdom mellom de besittende klasser og lønnsarbeiderne. Det andre var samfunnets ekstreme utslag av individualisme, *laissez-faire*, og konkurransekamp. Her formulerte sosialistene som motvekt en tro på det verdifulle i kooperasjon og gjensidig bistand. I begge lå det implisitt en ny oppfatning av arbeidets betydning — både for samfunnet og for individet. I en berømt parabel sammenlignet Saint-Simon den unyttige og dovne franske føydaladel med samfunnets produktive klasser, som besto av vitenskapsmenn, industrifolk, håndverkere osv. Han bygget sin teori om en ny samfunnsorden, industriregimet, på tanken om at individets fremste plikt var nyttig arbeid, og at rangsstigen i samfunnet når det gjalt belønning og respekt måtte tilsvare den relative verdi den enkelte innbyggers produktive arbeid hadde for samfunnet. Dette tema utviklet Saint-Simons tilhengere videre i sine bestrebelse for å få organisert en moderne industri og ved å fremheve nyttig arbeid som samfunnets fremste funksjon. Noe svakere kom den samme tanke til uttrykk i de første økonomenes arbeider: i det skille de søkte å trekke mellom produktivt og uproduktivt arbeid.

Arbeidets andre aspekt — som individuelt psykologisk behov, oppdragende element, middel til selvutfoldelse og tilknytningspunkt til andre mennesker — var det Robert Owen, og især Charles Fourier, som understreket. Fourier hevdet at mennesket til sin natur er skapende og aktivt, og at det arbeid som er nødvendig i samfunnet



kan gjøres attraktivt og velgjørende i seg selv: for det første ved at de enkelte yrker nærmere tilpasses individuell smak og tilbøyeligheter, og for det annet ved at man gir anledning til variert arbeid ved at den enkelte får beskjeftige seg med forskjellige ting i løpet av arbeidsdagen.

Alle disse forestillingene finner man også uttrykt med andre ord i Marx' kritiske analyse av det kapitalistiske samfunn. Samfunnets klasseinndeling fører på den ene ytterside til rikdom, fritid, relativ uavhengighet til å bestemme over sitt eget liv, og på den annen til fattigdom, overdrevet og forrående arbeid, innskrenkninger og mangel på frihet. I løpet av selve arbeidsprosessen blir industriarbeideren *fremmedgjort* (for å bruke et uttrykk for Marx' tidlige skrifter): «han fullbyrder seg ikke i arbeidet, han fornekter seg selv; han føler ikke velvære, men kjenner seg elendig; han utvikler ikke fritt sin åndelige og fysiske kraft, men blir fysisk utmattet og mentalt forsimplet... Hans arbeid utføres ikke frivillig, det er påtvunget, det er *tvangsarbeid*. Det er ikke tilfredsstillelse av et behov, bare et *middel* til å tilfredsstille andre behov» (*Økonomiske og filosofiske skrifter*). For å kunne frigjøre individet fra disse forhold — og her så Marx en oppgave for den voksende arbeiderbevegelse — ville det bli nødvendig med endringer i samfunnssystemet som helhet og også innenfor hver enkelt produksjonsbedrift. Ved å avskaffe privat eiendomsrett til produksjonsmidlene måtte man få slutt på den uavhengighet og makt over andre som samfunnets overklasse nød godt av, og dette ville i sin tur føre til at de sosiale klasseskillene forsvant. Men dette var bare en av forutsetningene for det klasseløse samfunn, selvom det i Marx' teoretiske opplegg var den grunnleggende. Man ville også måtte overvinne arbeidsdelingen, som lukket mennesket inne i trange livsmønstre og henviste mange til for alltid å tilbringe tiden med kjedelig, sjelløst, fysisk utmattende og tildels direkte skadelig arbeid. Den unge Marx så i likhet med Fourier løsningen på dette problemet i regelmessige endringer i enkeltindividets beskjeftigelse på arbeidsplassen og ellers. I et berømt og beryktet avsnitt i *Den tyske ideologi* skriver han at ingen i det kommunistiske samfunn vil komme til å ha «ett eneste virkefelt»: individet vil kunne «gå på jakt om morgenen, fiske etter lunsj og kritisere etter middag», etter smak og behag. Senere kom Marx uten tvil til å innata en mer kritisk holdning til fremtidsutsiktene her, og et sted i *Kapitalen* sondret han mellom produksjonsfæren, der det alltid ville finnes et «det nødvendiges rike», og fri-



tidssfæren — «frihetens sanne rike» — der man ville kunne «utvikle menneskets muligheter for deres egen skyld». Men han oppga aldri tanken om at nødvendig arbeid i seg selv i et visst monn ville kunne bli til frigjørende og oppdragende virksomhet. I *Kapitalen* sier han at «våre dagers innskrenkede detaljarbeider» i fremtidens samfunn vil bli etterfulgt av et «fullt utviklet individ» med en rekke ulike samfunnsfunksjoner og et annet forhold til sitt arbeid, fordi det har fått en bred almen og faglig utdannelse. Det hyppig siterte avsnitt, der Marx kritiserer Fouriers syn på arbeidet som essensielt velgjørende, blir som oftest mistolket. Marx motsatte seg bare tanken om at arbeidet ganske enkelt kunne ses som hyggelig, behagelig og frivillig virksomhet, som en slags lek. Han betonte arbeidets element av smertefull innsats og de bånd det legger på individet. Samtidig holdt han imidlertid bestemt fast ved at det kan være utbytterikt for mennesket, på samme vis som kunstnerens verk er det for denne, som uttrykk for menneskets evner, dyktighet og besluttsomhet, dets muligheter til å forme og beherske naturen og dens verden. Marx' syn er beslektet med det som kommer til uttrykk i Conrad-sitatet over denne artikkelen, bortsett fra at Marx også tar i betraktning arbeidets sosiale aspekter. I det klasseløse og humane samfunn vil idividet i sitt arbeid ikke bare finne *seg selv*. Det vil også oppdage og gi uttrykk for sitt kooperative forhold til medmenneskene, sitt vennskap med dem.

Slik arbeiderbevegelsen og sosialistisk tenkning senere utviklet seg, kom arbeidernes problemer i industrisamfunnets umiddelbare arbeidssituasjon til i stor utstrekning å overskygges av spørsmål i forbindelse med klasseforholdene i samfunnet som helhet, eiendomsforhold og spørsmål om politisk makt. De ble aldri fullstendig skjøvet til side, men de retningene som seriøst tok dem opp — f.eks. «tillitsmannsbevegelsen» like før første verdenskrig, laugssosialismen og ulike fellesskaps eksperimenter — fikk relativt liten innflytelse på arbeiderbevegelsens generelle ideer og doktriner. Først i de senere år har disse problemene igjen kommet i sentrum i sosialistisk debatt: dels fordi de nå anses som meget viktige på bakgrunn av de sosiale forandringer som har funnet sted i industrisamfunnene, og dels fordi en rekke praktiske eksperimenter — de jugoslaviske arbeiderrådene, kibbutzene i Israel, «community development projects» i f.eks. India, Chinas folkekommuner — har fremskaffet materiale som gjør det mulig å studere nye organisasjonsformer for



arbeidsforholdene i industri og landbruk, former som er direkte beslektet med de første sosialistenes og Marx' ideer.

De viktigste sosiale endringer vi her må studere i den menn de har hatt følger for sosialistisk tenkning er det offentliges stadig større rolle som industriherre, endringene i arbeidets karakter i industrien og den økte fritid med dens problemer. Det er idag åpenbart at statseid industri ikke i seg selv er nok til å gjøre samfunnet sosialistisk og at et slikt eiendomsforhold tvert i mot kan skape en situasjon som direkte er til hinder for en effektiv sosialisme. En sentraldirigert, kollektivistisk økonomi kan bli en yngleplass for en ny elite av politiske kamper og industridirektører, en elite som er minst like privilegert, fremmed for folket og autoritær som borgerskapet i et kapitalistisk samfunn. Sannsynligheten for en slik utvikling øker dersom man legger sterk vekt på sosialismens rent økonomiske aspekter — teknologisk fremgang, rask industrialisering og modernisering, høyere produktivitet — og særlig hvis i tillegg et enkelt politisk parti overtar makten i samfunnet og hindrer all organisert eller effektiv dissens fra å komme til uttrykk. Under slike forhold kan arbeidernes situasjon m.h.t. selvbestemmelse og skapende virksomhet komme til å skille seg lite fra den man hadde i det kapitalistiske samfunn. Det er i denne situasjon ikke vesentlig om den statseide industri bare utgjør en del av økonomien som helhet, så lenge industrien ledes av direksjoner som er oppnevnt ovenfra.

Disse problemene blir enda mer akutte på grunn av den moderne industris natur. Meget av den grunnleggende produktive virksomhet i samfunnet må idag besørges av store og komplisert sammensatte organisasjoner, der administrasjonen blir stadig mer upersonlig og byråkratisk. En effektiv masseproduksjon innen hver enkelt bedrift er på sin side avhengig av intensiv spesialisering og omhyggelig detaljfordeling av oppgavene. To faktorer reduserer i fellesskap arbeidernes aktive og skapende funksjon til nesten null: 1) skillet mellom de få som planlegger produksjonsprosessen og det store gross av arbeidere, kontorfunksjonærer så vel som kroppsarbeidere, som utfører detaljoppgavene, og 2) disse oppgavens standardiserte, begrensede og gjentakende karakter. Det er opplagt at slike forhold kan være tilstede uansett om industrien er i privat eller offentlig eie, siden de i stor utstrekning skyldes krav om høyt produksjonsnivå basert på moderne teknologi. Likevel er det først ganske nylig at sosialister og andre har begynt å vie disse spørsmål og de problemene de reiser seriøs oppmerksomhet. Denne revurde-



ringen av industriarbeidsforholdene har vært en viktig foranledning til fornyet interesse for tanken om arbeiderkontroll eller arbeider-selvstyre, og for de jugoslaviske eksperimentene på dette område. Av jugoslavenes erfaringer fremgår tydelig at arbeiderselvstyret i bedriftene støter på mange praktiske vansker, bl.a. innledningsvis motvilje hos en del av arbeiderne mot aktiv deltagelse i ledelsen, konflikter mellom arbeiderråd og direktør, arbeiderrådets begren-sede representativt i meget store bedrifter. På den annen side er det liten grunn til å tvile på at dette er et av de beste midler man i praksis har til å overvinne den arbeidsfragmentering og kjed-sommelighet som er forbundet med industriell masseproduksjon. En arbeider som på en eller annen måte er med og bestemmer bedriftens politikk på det økonomiske og det sosiale plan, får inn-sikt i produksjonsprosessen som helhet, han kommer i et nytt for-hold til sine arbeidskamerater, har mulighet til å bruke sin intelli-gens og til å vise initiativ, og kan bli stimulert til å videreutdanne seg faglig og kulturelt. Noen sosiologer har hevdet at arbeidet i industrien kan gjøres mer interessant og stimulerende for intellektet ved at arbeideren får utvidet faglig og kulturell opplæring og ved at han regelmessig overflyttes fra funksjon til funksjon i bedriften (en rehabilitering av Fourier!), uten fundamentale endringer i le-derforholdene. Men det kan neppe bestrides at slike bedringer let-tere vil kunne oppnås ved arbeiderrådstyre i statsbedriftene. Man ville da i tillegg få fordelene ved direkte deltagelse fra arbeiderne i beslutningsprosessen på det prinsipielle plan.

Den teknologiske utvikling i industrilandene i senere år, især au-tomasjonen, vil trolig få vidtrekkende følger for arbeidssituasjonen — industriarbeidernes såvel som funksjonærenes. Det trengs langt færre arbeidere i de automatiserte fabrikkene som nå reises på noen av de viktigste masseproduksjonsområdene, og arbeiderne her må ha langt grundigere faglig og teknologisk utdanning, være mer opp-vakte og initiativrike i arbeidet, og ha mer allsidig oversikt over produksjonsprosessen som hele enn tilfellet var med arbeiderne langs det tradisjonelle samlebåndet. På det vis ser man to følger av automasjonen for arbeidssituasjonen i industrisamfunnene: 1) man vil få et nytt slags arbeid, med muligheter for individet til igjen å vise intelligens og vurderingsevne i sitt yrke, og 2) arbeids-tiden vil bli kortere og man vil få økt fritid.

Automatiseringsprosessen vil — i tillegg til at den kommer til å forandre arbeidsforholdene i masseproduksjonen og i store kontor-



organisasjoner, som f.eks. banker og forsikringselskaper — også resultere i fornyet press for overflytting av arbeidskraft fra økonomiens produksjonssektor til servicenæringene, og dermed fra mer rutinemessig og monotont arbeid til mer interessant og ansvarsfylt. Likevel vil det i overskuelig fremtid fremdeles finnes et stort antall yrker som gir dem som utøver dem liten tilfredsstillelse. Forståelsen av dette har fått mange observatører til å understreke viktigheten av fritid som en essensiell kompensasjon for forsakelser, press og utilfredshet i arbeidslivet. Lite har imidlertid hittil vært gjort for å undersøke følgene av økt fritid systematisk, og fremtidsutsiktene kan fremdeles tolkes forskjellig. Det kan ikke være tvil om at mange fritidssystemer faktisk gir en tilfredsstillelse man ikke finner i arbeidet. Innenfor visse grenser kan man fritt velge og fritt engasjere seg i slik virksomhet. Individet kan holde seg til sine egne preferanser, vise sin dyktighet, nyte forandring og variasjon, velge kolleger og venner selv. Dessuten kan dyktighet i en eller annen hobby eller idrett kompensere lav status på det yrkesmessige plan, enten ved den respekt utøveren oppnår sosialt eller i det minste ved å bidra til at han får selvrespekt og følelse av menneskeverd.

Det er imidlertid like klart at meget av den moderne form for fritid ikke utnyttes aktivt, og at den følgelig ikke på noen meningsfylt måte bidrar til å utvikle menneskets evner. Fjernsyn og bingo — to av de mest utbredte fritidsbeskjeftigelsene i det moderne samfunn — illustrerer dette. TV-programmene kan oppmuntre *noen* til å ta opp en idrett eller en hobby aktivt eller til å beskjeftige seg systematisk med kunst eller vitenskap, men for langt de fleste er de et substitutt for personlig virksomhet, et middel til å leve gjennom andre. Gambling gir mange den spenning de ikke får i arbeidslivet, og er derfor egentlig et forsøk på å slippe vekk fra arbeidets kjedsommelighet ved hjelp av den rikdom man plutselig — med en god porsjon hell — kan oppnå. Men spilleren har som oftest ikke noen klar forestilling om alternative livsformer. I tidligere samfunn, da de aller fleste hadde ytterst lite fritid, var dagdrømming og passiv bruk av fritiden kanskje ikke noe særlig stort samfunnsmessig problem, men i en tidsalder med massefritid blir dette alvorlig. Om ikke den sterkt utvidede fritid for alle samfunnets medlemmer skal resultere i lede og ørkesløshet (noe man allerede har tallrike indikasjoner på at kan skje), men tvert imot bli en anledning til mer allsidig utvikling av enkeltmenneskets evner, må man få et langt bredere offentlig tilbud av muligheter til aktiv



fritid enn hittil har vært påtenkt i noe industrisamfunn.

Selv om man så fikk, ville det likevel gjenstå en rekke uløste problemer. Arbeid og fritid kan ikke isoleres fra hverandre, særlig ikke i den innflytelse de har på individets holdninger i samfunnet. Den som tilbringer sin arbeidsdag i en underordnet stilling, konstant opptatt av trivielle og meningsløse gjøremål, i uskønne omgivelser, er også lite troende til å kunne komme fullt til uttrykk som skapende og aktiv personlighet i sin fritid. Og i den utstrekning han lykkes i så måte vil han føle seg desto mer frustrert og bitter i arbeidssituasjonen. Dersom en aktiv fritid skal bli til en harmonisk del av et menneskes hele liv må den derfor ledsages av endringer i arbeidets organisasjon, endringer som gir individet større ansvar, større innflytelse på formingen av dets omgivelser, mer variasjon og interesse i yrkeslivet.

Et annet problematisk aspekt ved fritiden kan man finne i det faktum at den er overveiende privat og individuell. I tidligere tider opptok arbeidet det meste av individets tid i våken tilstand og smidde samtidig noen av de sterkeste sosiale bånd som holdt samfunnet sammen. De første sosialistene tenkte seg selv idealsamfunnet som grunnlagt på kooperativt arbeid. Men fritidssystemene i den form de har fått i moderne samfunn resulterer ikke i varige sosiale forbindelser, og bygger heller ikke opp under slike relasjoner som allerede eksisterer. I enkelte tilfeller gjør de det, når det dannes frivillige foreninger, men dette er unntaksvis. Størstedelen av fritidsbeskjeftigelsene tenderer tvert imot til å trekke individet eller familien inn i det rene privatliv, der følelsen av fellesskap med omverdenen og ansvar for offentlige anliggender går helt tapt.

Tildels er den sosialistiske humanisme et svar på disse nye og presserende problemene, problemer som skyldes det enorme vitenskapelige og teknologiske fremskritt i industrilandene. Videre er den en reaksjon på de vansker og farer man har møtt i sosialistiske samfunn. I industrilandene er det ikke lenger et spørsmål om ganske enkelt å omforme eiendomssystemet, om å avskaffe privateid storindustri og å eliminere klasseskiller i samfunnet grunnlagt på stor formues- og inntektsulikhet. Man trenger også like radikale endringer når det gjelder bruken av teknologi, arbeidets organisasjon, arbeidsdelingen og autoritetsstrukturen i næringslivet. Videre må man finne frem til nye måter til å fylle folks fritid: for eksempel kunne man utvikle kunst og håndverk til byrker som kunne sup-



plere masseproduksjonen av nødvendighetsartikler med individuell, pregede skjønnhetsgjenstander. Man må endelig oppmuntre langfler til å delta aktivt i offentlig styre og stell, ikke bare i industrien men også i lokal- og regionalsamfunnene, og i frivillige organisasjoner av alle slag. I forsøket på å oppnå alt dette bør den sosialistiske humanisme la seg lede av et moralsk ideal de første sosialister ennå hadde: tanken om et verdensomfattende fellesskap av skapende, likeverdige og selvstyrende individer. Samtidig bør den være vitenskapelig og eksperimentelt åpen for samfunnsproblemer og sosialpolitiske tiltak, for institusjonelle reformer og endringer. I et sosialistisk samfunn gis det ingen endelig og definitiv løsning på alle spenningsforhold og konflikter. Nye konfliktformer kan også oppstå. Det fins ingen sikkerhet for at menneskene ikke av og til vil handle dumt, og noen til og med ondt, når de begynner å forme sine individuelle livskjebner og sin samfunnstilværelse med overlegg og rasjonelt. Det er også sannsynlig at det alltid vil finnes enkeltpersoner og grupper som vil forsøke å presse igjennom sine egne interesser, utover grensen for det rimelige. Vi må sette vår lit til at like muligheter til å delta i samfunnets styre og stell også vil medføre større fornuft, selvbeherskelse og ansvarsfølelse; vi må tro at et utviklet industrisamfunn vil makte å tilfredstille medlemmenes grunnleggende materielle behov i rikt monn; vi må gå ut fra at det vil la seg gjøre å skape institusjoner som makter å beherske og løse fremtidige konflikter i samfunnet uten å kvele avvikende meninger og all fornyelse. Jeg kan ikke se noen overveldende grunn til at disse forhåpningene skulle være urealistiske.



Paul Medow

OPPLYSNINGSTIDENS HUMANISTISKE IDEALER OG MATEMATISK ØKONOMI

Sammendrag

Bruken av matematiske metoder i sosialøkonomisk vitenskap har løst forestillingen om en optimal fordeling av knapphetsressurser fra markedsprosessene, og også fra mer vidtrekkende ideer om hva som er makroøkonomisk rasjonelt. Dermed har disse metodene frigjort Opplysningstidens humanistiske idealer fra en langvarig tilknytning til markedets lover, og igjen ført dem over på det politiske plan.

Humaniseringsprosessen i samfunnet må — i tillegg til å betone indre verdier og deres forrang — sørge for at de rådende institusjoner setter individene i en livssituasjon som tillater markert uensartede valgmuligheter når det gjelder personlig livsførsel. I industrisamfunnet begrenser økonomiens egne funksjonelle krav individets frihet. Individet og dets medmennesker får sine eksistensmidler fra en landsomfattende struktur av teknologisk bestemte forhold, og disse lar seg ikke påvirke av enkeltmenneskers beslutninger. Fremfor alt har ikke individet (dersom det ikke er i en særlig gunstig posisjon) noen oversikt over i hvilken grad det egentlig er mulig å tilpasse økonomien til ulike livsformer. Det er følgelig naturlig at det regner med at det ganske enkelt må godta alt den videre industriøkonomiske utvikling måtte bringe, både på det personlige plan og for landets fremtid. Derfor anser det også aktiv interesse for humanistiske normer som utopiske i industriens tidsalder.

Nettopp denne problemstillingen viser den økonomiske vitenskaps relevans i humaniseringen av industrisamfunn. Dens oppgave må ikke bare være å sikre effektiv produksjon og distribusjon av materielle midler. Den må også bistå politikerne med å velge ut de konkrete mål økonomien skal tjene, og med å finne ut hvor man uten risiko kan sette grenser for dens innflytelse.

Økonomene var lenge opptatt av å studere selvregulerende markessystemer, og dette fikk dem tidligere til å støtte politiske nor-



mer som var i direkte motstrid til en slik funksjon som er skissert ovenfor. Men nyvurderingen i de senere år av grunnleggende økonomiske prosesser i lys av matematisk analyse, bruk av elektroniske datamaskiner og en rekke nye kalkuleringsmetoder har gjort at endel av verdens fremste økonomer har inntatt en helt endret holdning til dette spørsmålet: de går inn for en ny form for sentral planøkonomi, der planleggingens viktigste funksjon er å tilpasse og underordne industrinæringen under en høyere målsetting om økt humanisering av samfunnet.

1. Opplysningstidens humanistiske idealer og knappheten på materielle midler i neoklassiske økonomier.

Paradoksalt nok var det nettopp omsorg for Opplysningstidens humanistiske verdier som avholdt de første økonomivitenskapsmenn fra å utforske hvilke ulike typer samfunn en nasjonaløkonomi kunne tjene som grunnlag for. Rasjonalistene hevdet i sin omtolkning av middelalderens naturrettsbegrep at ettersom bruk av fornuft var tilstrekkelig til å lære naturretten å kjenne, det vil si innse de normene som trengs om man skal kunne dømme om livets spørsmål, kunne bare et samfunn anses som «naturlig» dersom det var grunnlagt på enkeltpersoners individuelle vurderinger. Når forpliktelser overfor og i samfunnet ble formulert, måtte derfor det kontraktmessige prinsipp om gjensidig samtykke ligge til grunn. Dessuten mente man også at menneskets jakt på personlig gevinst var «naturlig» adferd. Dette gjorde det mulig for Adam Smith å se markedet som en institusjonell inkarnasjon av selve Naturretten.

Senere kom både økt industriproduksjon og internasjonal handel — instituert gjennom selvregulerende markeds mekanismer — til å stimulere den økonomiske vitenskaps interesse for markedene, og hermed også jakten på økonomisk og personlig gevinst. Dette til tross for at den tidligere optimisme med hensyn til personlig-gevinst-etikkens samfunnmessige foretreffelighet snart forsvant. Økonomene konsentrerte oppmerksomheten om den bemerkelsesverdige evne en selvregulerende struktur i pengestrømmen syntes å ha til automatisk å regulere såvel samfunnets produksjon som varedistribusjonen. Til å begynne med var man ikke særlig klar over hvor unik en slik ordening var når det gjaldt å organisere økonomien. Man var heller ikke oppmerksom på at det at man overga fiktive varer som «arbeid», «jord» og «penger» til markedets lover skulle



bli en varig og vidtrekkende kilde til sosial oppløsning og uro, i like stor utstrekning som det resulterte i teknologiske forandringer.²

Men fra slutten av det nittende århundre har kombinasjonen markedsøkonomi/formell effektivitetsanalyse ført til at man har fått tro på at det selvregulerende markedssystemets struktur har krav på universalitet, såvel i spesifikt økonomisk som i sosial henseende, og at dette krav på almengyldighet kan avledes av at det er et uttrykk for prinsippet om knapphet på naturressurser.³ Men videre har man ment at industriproduksjonen i seg selv krever priser som korrekt gjenspeiler den relative knapphet på individuelle midler i et samfunn. Denne oppfatningen har senere kommet til å identifisere neoklassisk økonomisk teori med sterk motstand mot den blotte tanke på å eliminere kompetitiv samfunnsadferd eller på å gjøre industriproduksjonen lydhor overfor bredere sosiale målsettinger.

Hvilket logisk grunnlag fins det for en slik innstilling? Hvilke elementer i dette grunnlaget er nå blitt påvirket av bruken av matematiske metoder til å analysere økonomiske prosesser?

I korthet hadde man notert seg at man, dersom man ønsker å finne frem til en optimal måte å fordele ressursene på, trenger kjennskap til den relative knapphet på ressurser til ulik bruk. Slik kunnskap gjør det mulig i en viss grad å omfordele hver ressurs fra bruk på områder der den opprinnelig fins i relativ overflod (i den forstand at det ikke spiller særlig stor rolle om noen få enheter trekkes ut) til benyttelsesfelter der den fra starten av er relativ «knapp» (i den forstand at betydningen eller «produktiviteten» ved at man legger til noen få enheter er større). Det er klart at man — dersom man gjentar denne prosessen til ingen ytterligere forbedring er mulig (formelt uttrykt: inntil man har ekvalisert «produktiviteten» ved å legge til noen få ekstra enheter av en gitt ressurs i alle benyttelsesformer) — vil ha funnet frem til et «optimalt» fordelingsmønster, et mønster som er å foretrekke fremfor alle andre.

En slik prosess synes nettopp å være en direkte følge av at et selvregulerende markedssystem fungerer. I et slikt system avledes gjerne en bedrifts evne til å tildele en større andel ressurser til eget bruk av dens større evne til å tilfredsstille forbrukernes ønskemål. Dersom man derfor går med på å se dette siste som hele den økonomiske prosess' endelige mål og mening, og dersom de prisene bedriftene må betale for tilleggsressurser korrekt gjenspeiler deres verdi i andre anvendelsesformer (noe som burde være tilfellet når alle ressurser selges til høystbydende), da synes både firmaet —



som maksimerer sin egen profitt — og eieren av en ressurs — som holder den tilbake inntil han får den høyest mulige pris — også å fylle funksjoner som er av vital betydning for hele økonomien.

Av dette følger da logisk at en uhindret manifestering av «naturlig» streben etter maksimal gevinst både fra forbrukerens, bedriftens og fra de personers side som leverer de grunnleggende «inputs» i systemet, må betraktes som en funksjonell nødvendighet dersom man ønsker å oppnå en «almenlikevekt» når det gjelder fordelingen av ressursene, noe som da innebærer den best mulige integrasjon av økonomien som hele. I en industriøkonomi er imidlertid friheten til ikke å velge den best mulige integrasjon klart begrenset på grunn av truselen om uorden i selve produksjonen. Fordi man ikke har noen konkret viten om en slik eventualitet, har det derfor ikke vært vanskelig å hevde at motstand mot bruken av markeder til å organisere økonomien både er en fornektelse av Opplysningstidens humanistiske normer og en trusel mot industriproduksjonen selv.

Da man hadde oppdaget at det var funksjonelt og muligvis også «naturlig» å orientere vedtakene i produksjonen etter knapphetsprinsippet, fulgte man dette opp ved at man bestemte seg for en ny definisjon av selve den økonomiske vitenskaps saksområde. Tidligere hadde man sett dette som de prosesser i samfunnet som resulterer i produksjon og distribusjon av materielle midler. Nå konsentrerte man seg om problemer i forbindelse med økonomisering av alle knapphetsmidler i samfunnet. Utrykket «politisk økonomi» ble endret til «Economics». Men den nye interesse for enkle omformlingshandlinger «produktivitet» førte til at man forsømte produksjonen i teknologisk henseende. På samme vis resulterte det at man koblet allokeringen sammen med en spesiell definisjon av hva som er optimalt til at man forsømte de sosiale aspektene av de relevante beslutninger. Dette har skapt adskillig forvirring i den økonomiske vitenskap selv, og det har dessuten gjort det særlig vanskelig å fastslå denne vitenskapsens forhold til andre samfunnsdisipliner.

2. Den matematiske økonomis ikke-deterministiske «policy»-ramme.

Den første utfordring til tanken om en «kompetitiv» eller «generell» likevekt og denne likevektens sentrale plass kom med Joseph Schumpeters bok *Theory of Economic Development* (1911), der han understreket betydningen av teknologiske og andre innovasjoner



for økt produktivitet i økonomien. Han nedvurderte tilsvarende de bedrede allokeringens rolle.

Senere ble denne oppfatningen svekket under en langvarig debatt om «kompetitive» prisers relevans i en sentral planøkonomi; og også på grunnlag av empiriske studier av preindustrielle økonomier, der det er åpenbart at det hverken fins noe selvregulerende markedsystem eller noen aktiv rolle for et bredt spektrum av institusjoner utenom markedet som organiserer økonomien.^{4,5} Den fortsatte mangel på klarhet når det gjelder det virkelige forhold mellom produktionsvedtak og ulike typer monetære indikatorer — både i preindustrielle og i sentralplanlagte industriøkonomier — har ført til ny tvil om at Schumpeters teori har krav på universalitet. Det samme har det faktum at den logiske effektivitetsanalyse har vist seg klart fornuftig i forbindelse med begrepet «generell likevekt».

Mer nylig har debatten om «likevekts»-prisenes relevans for planøkonomene blitt ført over på nye områder som følge av den hurtige utviklingen i anvendt matematikk. I korthet har bruken av matematikk for å analysere økonomiske prosesser ikke bare gjort det klart hvor fleksible industriøkonomiene i virkeligheten er, men også at det eksisterer et skille mellom tanken om en optimal fordeling av knappe midler og et bredere makroøkonomisk rasjonalitetsbegrep. Denne utvikling er imidlertid bare kommet i gang i forbindelse med at man har gått over fra å studere markedsprosessene til å interessere seg for teknologisk betingede forhold.

(a) Analysen av teknologisk betingede forhold.

Generelt sett er det selvsinnlysende at man ville få et nytt grunnlag for å tilpasse industriøkonomiene til utvalgte sosiale målsettinger dersom man hadde allsidig kunnskap om samtlige teknologiske prosesser i en gitt økonomi, tilfredsstillende matematiske metoder til å fremstille den teknologisk betingede, innbyrdes avhengighet mellom de ulike industriene, og i tillegg elektroniske datamaskiner som systematisk kunne utforske forskjellige muligheter for kombinasjon av eksisterende industrier. Da ville man kunne forsyne den politiske sfære med allsidig informasjon både om hva slags produktionsmønstre som er teknisk mulige på et gitt tidspunkt og om nøyaktig hva slags alternative muligheter som blir ofret så snart man velger å satse på et gitt sett målsettinger. Den påfølgende utvelgelse av et spesielt produktionsmønster fremfor et annet ville man da kunne få til å gjenspeile et bredt spektrum av såvel sosiale som rent økono-



miske hensyn, hvor spørsmålet om personlig forbruk ikke lenger behøvde å være av avgjørende betydning. Spørsmålet om hvorvidt gjennomføringen av et slikt opplegg ville kreve en senere omforming av fysiske «targets» til et sett av kalkulerte «knapphetspriser» for de tilsvarende «inputs» fremstår i en slik sammenheng som av underordnet interesse.

Imidlertid har alle disse tre elementene, tiltross for viktige begrensninger — faktisk blitt tilgjengelige i den senere tid, og dette har allerede fått regjeringen i et større industriland — Frankrike — til å erklære at den vil benytte dem systematisk for å tilpasse økonomien til sosiale målsettinger.

En allsidig oversikt over alle de teknologiske prosessene i et industrisamfunns økonomi har man fått indirekte: ved å inndele økonomien i varierende antall «produktive sektorer» eller «industrier» og ved så å undersøke hvilke overførslar fra andre industrier som trengs for produksjon av en enhet i en gitt industri.

Mer spesifikt har man kalkulert verdien av slike «tekniske koeffisienter» for mange utviklede industriøkonomier ved at man først har registrert de faktiske leveransene fra enkeltindustriene innenfor et «input-output table» for hele økonomien og så sammenliknet det registrerte produksjonsnivå i hver industri med mengden av hver type «input» den mottar.

Kunnskap om alle slike «tekniske koeffisienter» gjør det så mulig å finne frem til de nødvendige produksjonsnivåene i de enkelte industrigrener under et bredt spektrum av omstendigheter, uten å referere til institusjonelle ordninger og faktiske utvelgelseskriterier. Dette gjør det f.eks. mulig å kalkulere hvor meget produksjonen av petroleum og gummi må økes for å tillate en økning på 25 prosent i bilproduksjonen. På lignende vis kan man beregne det nødvendige produksjonsnivå i alle industrier som svarer til en gitt kombinasjon av ferdige varer. Men ettersom disse kalkulasjonene konsentrerer seg om først å sette av den del av produksjonen i hver industri som trengs for å opprettholde postulerte nivåer i mottakerindustriene og dernest også tar hensyn til det som blir igjen for forbruk og eksport, gir disse kalkulasjonene i seg selv et presist bilde av hvilke forhold som ikke vil føre til kaos i industriproduksjonen.

Det er først dette som har løst ressurstildelingsanalysen fra dens tradisjonelle avhengighet av markedsprosessene. Men det at man har hatt til disposisjon «tekniske koeffisienter» for en hel økonomi har også ført til at man totalt har omvurdert optimalprisenes egent-



lige relevans for målsettingene i den økonomiske prosess. Det har gjort det mulig å anvende en rent matematisk fremgangsmåte ved allokering av knapphetsressurser på optimal vis.

b) Sondringen mellom det makroøkonomiske rasjonalitetsbegrep og tanken om optimal tildeling av knapphetsressurser.

I sin enkleste form er den matematisk formulerte analyse av optimal ressurtildeling blitt kjent under betegnelsen «lineærprogrammering». Dette er en henvisning til det «lineære» i de matematiske ligninger som anvendes for å representere forholdene mellom midler og mål. Den kan anvendes på alle typer av middel/målstrukturer hvor målene kan nås med mer enn ett sett midler og der muligheten til å erstatte et sett midler med et annet følgelig er tilstede.

I bunn og grunn er de kalkulasjonene som er blitt betegnet som «programmering» egentlig en eliminasjon (ved at man prøver seg frem) av alle «mulige» sett av midler unntatt ett. Dette fremstår da som det beste, sett ut fra et eller annet formelt utvalgt kriterium.

Et uventet aspekt ved en slik «optimal» løsning er det fakum at den kan beskrives ved hjelp av to helt likeverdige formler: enten som en optimal målsettings- eller virksomhetsstruktur spesifisert i fysiske vendinger, eller som et tilsvarende sett optimale «skyttepriser» khyttet til enkeltmidler, priser som gjenspeiler deres relative betydning når det gjelder å maksimere den dominerende målsetting.

Denne metoden har kommet til bred anvendelse i de siste tiår på en rekke felter i industri og forsvar, og neoklassiske økonomer har sett dette som en bekreftelse på at de logiske prinsipper de har holdt seg til er fornuftige. Men dens biimplikasjoner har likevel undergravid selve de postulatene neoklassisk økonomisk teori grunnla sitt krav om universell gyldighet på.

I første rekke er det nå blitt helt klart at det ikke er noe spesielt økonomisk ved analysen av «knapphetspriser». Professor J. R. Hicks påpeker at «det er ikke bare blitt åpenbart at et prissystem ligger implisitt i spørsmålet om hvordan man skal maksimere mot innskrenkninger (restraints).⁶ Valgets logikk opptrer, nå da den er blitt fullt ut matematisert, ikke som noe annet enn ren teknikk — en generell teknologisk destillerte essens».⁷

Dessuten kan man ikke, når det nå er blitt mulig å fastsette optimale knapphetspriser ved hjelp av elektroniske datamaskiner, lenger begrunne behovet for kompetitive institusjoner med at slike priser er relevante for det generelle spørsmål om hvordan man skal alloke-



re knapphetsmidler.

Lineærprogrammeringens viktigste følge for neoklassisk økonomisk teori gjelder likevel den gamle overbevisningen om at en optimal fordeling av knapphetsmidler til sin natur er den mest rasjonelle. Den matematiske programmeringens formelle aspekter har gjort det helt klart at man først kan fastslå hva som er en optimal allokering av midler *etter* det er full enighet om hvilke grunnmålsettinger økonomien skal tjene, om det sett politiske mål som skal anses som viktigst, og om hva slags ikke-teknologiske tilleggsinnskrenkninger som bør tas med i det grunnleggende ligningssystemet. Herav følger at det — med de muligheter teknologien nå gir — faktisk fins like mange optimale måter å allokere midlene på, som det fins politiske oppfatninger om hva som er det beste valg med hensyn til disse mer grunnleggende elementene. Videre at kalkulerte «skyggepriser» for inputs — dersom de skulle trenges — kan fås til å gjenspeile et hvilket som helst slikt valg, og at man derfor må søke etter en mer fundamental definisjon for makroøkonomisk rasjonalitet i politiske prosesser og i de bredere sosiale målsettingene de politiske prosessene skal fremme.

3. *Opplysningstidens humanistiske idealer skilles ut fra markedet, og føres tilbake til den politiske sfære.*

Det gjenstår ennå problemer som må løses, f.eks. i forbindelse med innsamling og presentasjon av data, med hensyn til de matematiske prosessenes relative plass, og også når det gjelder hvilke typer institusjonelle arrangementer man må ha for best å kunne gjennomføre et utvalgt sett av målsettinger. Men ikke desto mindre har det faktum at det er teknisk mulig å tilpasse industriproduksjonssystemer til ikke-økonomiske kriterier blitt tydelig ved at man har fått større klarhet i nettopp de grunnene som tidligere ble anført som hinder for en slik tilpassing. Samtidig har man forbundet understrekingen «ikke bare av pekuniære produksjontiltak, nasjonalinntekt osv., men i enda større grad av *sosiale målsettinger*»⁸ med et nytt syn på de politiske prosesser, hvor man får de ulike mulige tilpassinger av produksjonssystemet (som ekspertene kalkulerer seg frem til) til å gjenspeile et spektrum av politiske mål og også ikke-økonomiske organisasjoners behov, hvor offentlig debatt går forut for valget av et gitt alternativ, hvor den politiske makt hos de sen-



trale myndigheter er blitt brakt under kontroll ved desentralisering.^{9,10}

Den nye optimisme dette innbyr til når det gjelder de humanistiske idealer er blitt uttrykt av den fremtredende matematiske økonomen Ragnar Frisch. Han har uttalt at elektroniske dataanlegg og økonometriske metoder har fjernet det som tidligere var teknisk til hinder for et «vern om individets frihet og dets etiske og moralske verdighet i Opplysningstidens sanne ånd».¹¹

På liknende vis har Frankrikes offisielle godtagelse av at man skal veie en serie sosiale målsettinger mot de økonomiske når man fastsetter de sentrale planmålene, inspirert en prominent fransk økonom til å uttale at dette innebærer en bred, samfunnsorientert veksttype, der den økonomiske prosess får en funksjon som «hverken (består) i økt forbruk eller økt fritid, men i å skape materielle betingelser for at *alles* frihet kan blomstre opp, først og fremst blant dem som er i minst gunstige omstendigheter».¹²

Av det faktum at de nye sentralplanleggingsmetodene hittil har fått bredest anvendelse i planleggingen av militære systemer¹³ fremgår det klart at evnen til å tilpasse de økonomiske prosesser til ulike samfunnsmessige og historiske utviklingsløp ikke i seg selv garanterer et slikt utfall. Dessuten gjenstår det ennå å få utforsket hva slags reelle begrensninger det finnes for komplekse produksjonssystemers fleksibilitet. Likevel virker den nye optimismen berettiget, både fordi det ikke lenger er mulig med økonomisk vitenskapelig autoritet å hevde at samfunnet må underkaste seg en økonomisk sfære som utvikler seg spontant, og også fordi det faktum at humanismens idealer er frigjort fra sammenknyttingen med kontraktforbindelser og med markedene gjør det mulig å tenke seg en form for samfunnsutvikling som er grunnlagt på en dypere og mer realistisk forståelse av disse idealene enn den man hadde i det åttende århundre.¹⁴



- ⁴³ Også ifølge Friedrich Engels: *Anti-Dühring*, s. 351, opphører slett ikke historien i og med det klasseløse samfunn, men det er bare «menneskehetens sprang fra nødvendighetens til frihetens rike» i den forstand at «menneskene nå selv med full bevissthet kan skape sin historie».
- ⁴⁴ Karl Marx og Friedrich Engels: *Manifest der kommunistischen Partei*, Berlin (Øst) 1945, s. 8.
- ⁴⁵ Kfr. Werner Hofmann: *Die Arbeitsverfassung der Sowjet-Union*, Berlin (West) 1956, s. 162 anm. 3, 172ff. og 188 ff.
- ⁴⁶ Werner Hofmann: *Op.cit.*, s. 6ff.
- ⁴⁷ Otto Bauer: *Kapitalismus und Sozialismus nach dem Weltkrieg. Rationalisierung — Fehlrationalisierung*, Wien 1931, s. 204f.
- ⁴⁸ Kfr. Otto Bauer: *Op.cit.*, s. 209 ff.; Werner Hofmann: *Op.cit.*, s. 33ff., 90ff., 137ff. og 299ff., og Isaac Deutscher: *Stalin*, Stuttgart 1962, s. 268ff.
- ⁴⁹ Kfr. Isaac Deutscher: *Op.cit.*, s. 594ff.
- ⁵⁰ Kfr. Isaac Deutscher: *Op.cit.*, s. 368ff.
- ⁵¹ Kfr. Werner Hofmann: *Op.cit.*, s. 524ff.
- ⁵² Kfr. Ernest Mandel: *Op.cit.*, II. bind, s. 327 ff.
- ⁵³ Kfr. den meget oppklarende debatt i det jugoslaviske parlament om det jugoslaviske forfatningsutkastet. «Socialist Thought and Practice» (Beograd), 1962, nr. 7/8, s. 7ff., 61ff. og 76 ff.
- ⁵⁴ A. Angelopoulos: *Planism et progrès social*, Paris 1953.
- ⁵⁵ Charles Bettelheim: *Les problèmes théoriques et pratiques de la planification*, Paris 1946.
- ⁵⁶ Ernest Mandel: *Op.cit.*, II. bind, s. 274ff.

Paul Medow: OPPLYSNINGSTIDENS HUMANISTISKE IDEALER OG MATEMATISK ØKONOMI

- ¹ Jeg vil takke professor Karl Polanyi for verdifull hjelp mens jeg utarbeidet denne artikkelen.
- ² Jfr. Karl Polanyi, *The Great Transformation*. Her betoner han at da industriøkonomiene ble utlevert til denne form for selvregulering, resulterte dette i «the disembedding of the economy from society». Jfr. også Karl Polanyi, «Our Obsolete Market Mentality».
- ³ Jfr. Karl Polanyi, «The Economy as Instituted Process».
- ⁴ Debatten om sentral planlegging konstaterte at det i prinsippet hverken trengs kompetitive markeder eller matematiske beregninger for å fastslå «knapphetspriser» for industriressurser (O. Lange, *On the Economic Theory of Marxism*); at meningen med økonomisk rasjonalitet i en planøkonomi ikke lenger avhenger av forbrukerpreferanser: den må utledes av de mer generelle trekk i den type samfunn man etterstreber (Karl Polanyi, «Sozialistische Rechnungslegung», J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*); og at politiske vedtak om å prioritere ikke-økonomiske målsettinger kan gjøres mer velfunderte ved at man kalkulerer de økonomiske kostnadene som er forbundet med dem.
- ⁵ Jfr. Karl Polanyi, C. Arensberg, H. W. Pearson (red.), *Trade and Market in the Early Empires*.
- ⁶ J. R. Hicks, «Linear Theory». Dette generelle poeng blir også diskutert i



- Karl Polanyi et al. (red.), *Trade and Market in the Early Empires*, og O. Lange, *Political Economy*.
- ⁷ Ibid.
- ⁸ R. Frisch, «A. Preface to the Oslo Channel Model», s. 258.
- ⁹ R. Frisch, Op. cit.
- ¹⁰ Det er også blitt bemerket at man ville kunne minske de enkelte nasjonal-økonomienes sårbarhet overfor utviklingen i fjerne land ved å anvende den nye planleggingsmetoden på de enkelte statenes utenrikshandel, og i tillegg for å koordinere mange staters handel på preferanser de selv setter frem. Jfr. R. Frisch, «A Multilateral Trade Clearing Agency».
- ¹¹ R. Frisch, «A Preface to the Oslo Channel Model», s. 258.
- ¹² F. Perroux, *Le IV^e Plan Français (1962—1965)*, s. 17.
- ¹³ C. J. Hitch, «The New Approach to Management in the U.S. Defense Department», s. 1—8. Også C. J. Hitch og R. M. McKean, *The Economics of Defense in the Nuclear Age*.
- ¹⁴ De to viktigste ting som har skjedd i så måte har vært at man har konfrontert disse idealene med realiteten i samfunnets midler/målforhold (etter Hegel og Marx); og senere knyttet dem sammen med den kulturelle symbolstrukturen i samfunnet (jfr. E. Cassirer, *Essay on Man*), med ubevisste prosesser (jfr. E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion* og *Man for Himself*), og med menneskets eksistensielle problemer.

Eyvind Dalseth: SOSIALDEMOKRATIET OG ARBEIDERPARTIET

- ¹ Det interessante, men vanskelige revolusjonsbegrepet har jeg behandlet mer utførlig i artiklene «Den ny-marxistiske retorikken» (*Kontrast* 13, 1968) og «Ideologikritikk (*Er ideologiene døde?* Pax 1969)
- ² «Marx, kapitalisme og materialisme», *Norsk filosofisk tidsskrift*, 3/4, 1972. Jeg tar der avstand fra Marx's økonomisme. Han har andre sider, men dem legges det for liten vekt på i debatten.
- ³ «Sosialdemokratiet og EF». *Arbeiderbladet* 8. febr. 1972.



V. DEMOKRATISK SOSIALISME I NORGE

Eyvind Dalseth.

SOSIALDEMOKRATIET OG ARBEIDERPARTIET

1. Sosialdemokratiet og kapitalismen.

Hovedtittelen kan kanskje synes noe merkelig. For er ikke sosialdemokratiet og Arbeiderpartiet ett og det samme her til lands? I en viss forstand er det selvsagt sant, men den hele sannhet er ikke fullt så enkel.

For sosialdemokratiet er en lang tradisjon innenfor sosialismens historie. Etter mitt syn har det en sentral kjerne av verdier som sitt samlingspunkt. De konkrete arbeiderpartier kan forholde seg ulikt trofast til denne sentrale kjerne av verdier. Tesen i dette essay er at det norske Arbeiderparti idag har lite eller intet å gjøre med det klassiske sosialdemokrati. Dette kan selvsagt ikke frata Arbeiderpartiet retten til å bruke etiketten «sosialdemokrati» ved gitte anledninger. Men det er viktig å være klar over når ord har mistet sin betydning.

Det klassiske sosialdemokrati er utsprunget av marxismen, men i motsetning til Lenins variant er det også preget av viktige vestlige verdier hentet fra liberalismen. I motsetning til Lenin har det også et annet revolusjonsbegrep. Det skal jeg se nærmere på.

Det klassiske sosialdemokrati ser på revolusjonen som vesentlig resultat av en lang prosess og ikke som en politisk begivenhet. Ved den sosialistiske revolusjon forandres hele samfunnsordningen og dette kan aldri skje ved politiske kupp. Den sosialistiske samfunnsendringen er resultatet av en demokratisk oppbygningsprosess.¹

Men det må stå helt klart at sosialdemokratiet i sin intensjon var revolusjonært i betydning av at den kapitalistiske samfunnsordning skulle erstattes av en ny. Men i motsetning til Lenins asiatiske despotisme anså man det for essensielt at bare demokratiske midler ble brukt. Mål og middel må være enhetlige: demokratisk sosialisme kan aldri skapes ved udemokratiske midler. Følgelig måtte en demokratisk masseorganisasjon utbygges.

Ved sin begynnelse hadde norsk sosialdemokratisk arbeiderbeve-



gelse to hovedmål:

- 1) å avskaffe privatkapitalismen som samfunnssystem
- 2) å bygge opp alternative institusjoner.

Helt fram til 30-åra ble denne politikken ført med kraft og ikke lite framsyn. Det viktige var at man hele tiden hadde oppfatningen av arbeiderbevegelsen som et system av alternative institusjoner klart for seg. Bare ved alternativ institusjonsbygging skapes en ny samfunnsorden fordi samfunnet er et system av institusjoner. Oppbyggingen av fagbevegelsen var et middel til å få full kontroll over arbeidsmarkedet og oppbyggingen av kooperasjonen et alternativ til privat handel. Likeledes hadde den sosialistiske propaganda karakter av et alternativt utdanningssystem — en oppdrager for arbeiderklassen.

Men det driv som arbeiderbevegelsen hadde i begynnelsen, er gått tapt og bevegelsen er nå treffende beskrevet som et «konsern i politikk».

Det er sagt mange ganger at begynnelsen til forfallet kom med overtagelsen av regjeringmakten i 1935. Det spørs imidlertid om ikke krigen er den viktigste begivenhet i arbeiderbevegelsens nyere historie. Bevegelsen gikk over fra å være klasseorientert til å bli nasjonal. Gerhardsen har beskrevet en episode som illustrerer dette i sitt memoarverk, Han grudde, forteller han, til å møte den gamle klassekampkjemper Tranmæl i Sverige ved slutten av krigen. Det han grudde for var å forklare den nye samarbeidspolitik. Den nye politikk var selvsagt utsprunget av nasjonal nød. Men den pris som arbeiderbevegelsen betalte for den, var høy. Da nøden var over i 60-årene, var den dynamiske kraft borte.

Det siste utslag av en distinkt sosialistisk politikk var kampen for statsbedrifter. Ikke fordi statsbedrifter i seg selv er så sosialistisk, men fordi planene var utslag av en målsetting om å endre samfunnssystemet. Men den kampen ble ført til endes i 50-årene, og i 60-årene kom ingen nye merkesaker til.

Arbeiderpartiets holdning til EF markerte den definitive slutt på det sosialdemokratiske innhold i partiets ideologi. Guttorm Hansen sa det meget klart i markedsdebatten 7. juni 1972: hva er det vi har gjort i etterkrigstiden annet enn å legge forholdene til rette for utenlandsk kapital? EF-politikken er bare en videreføring av et grunnmønster i Arbeiderpartiets politikk. Men det skulle være opplagt at en integrasjon i et internasjonalt kapitalistisk system ikke har noe med sosialdemokrati å gjøre. Da blir det ikke snakk om å



bygge opp alternative institusjoner, men om å rive ned gamle nasjonale til fordel for nye internasjonale i effektivitetens navn.

Arbeiderpartiet og «de borgerlige» — skillet er jo illusorisk — har funnet hverandre i et vekst-ekteskap. Men økonomisk vekst har aldri vært noen isolert sosialdemokratisk verdi.

I hele etterkrigstiden har Arbeiderpartiet hatt en venstrefløy som har motsatt seg den kapitalistiske integrasjonspolitikken både innenrikspolitisk og utenrikspolitisk. Behandlingen av EF-saken før og etter folkeavstemningen har etter mitt syn med all ønskelig tydelighet vist at denne venstrefløyen nå ikke har noe å gjøre med Arbeiderpartiets offisielle linje. Hvis verdier fra det klassiske sosialdemokrati fortsatt skal tas vare på, må venstrefløyen forlate partiet.

2. Arbeiderpartiet, partidemokratiet og kulturen.

Folkeavstemningen viste at når det direkte demokrati trer i funksjon, vinner det radikale Norge. Like sikkert viste de etterfølgende nominasjonsprosesser at det indirekte demokrati virker undertrykkende for folkets sanne meninger. Det indirekte demokrati er det etablerte Norges demokrati. I EF-saken ble et nytt prinsipp knesatt: at folket skal formes av partipolitikerne og ikke at politikerne skal formes av folket. Når Stortinget var så i utakt med folkemeningen som i EF-spørsmålet, var det grunn for politikerne til å bli ytterst betenkt over situasjonen. Men noen slik selvbesinnelse har ikke funnet sted. Da må man være klar over at man er med på å diskreditere demokratiet som system.

Ingen norsk politiker har i etterkrigstiden lidt et så direkte nederlag som Trygve Bratteli. Han satte all sin prestisje inn på og brukte alle maktmidler for å presse gjennom sitt syn. Allikevel stemte hundretusener av A-velgere mot hans linje. Likevel prøvde partiapparatet å absorbere all motstand og fremskaffe en stortingsgruppe like EF-vennlig som den forrige. Hvordan kunne det gå til?

Svaret ligger i oppbyggingen av Arbeiderpartiet. Det er det mest sentralistiske av alle norske partier. De politiske retningslinjer utgår fra Oslo-gryta, og der er trådene samlet på få hender. De meget oppblåste landsmøtene møtes alltid av en fast tømret partilinj hvor den spredte opposisjon ingen sjanser har.

Arbeiderpressens rolle er sentral. Den er i viktige saker den mest ensrettede i landet. Jeg telte en gang 16 pro-EF-overskrifter i samme



Arbeiderblad og skrev inn og sa at dette minte om øststatene. Det man da roste seg av var at min anke kom inn på Kultur og debatt-siden. Og det var en fortvilt kamp arbeiderpressen førte med uhellige midler mot alle innleggene på lezersidene som man for skams skyld ikke kunne unnlate å ta inn.

Mønsteret i Arbeiderpartiets saksbehandling i etterkrigstiden er meget klart. I kontroversielle og prinsipielle saker kjører ledelsen en stram linje med minimal bredde i saksbehandlingen. I ukontroversielle saker trekkes «hele partiet» inn. Dette er blitt særlig tydelig i senere år. I spørsmålet om demokrati i hverdagen — som er et helt ufarlig spørsmål i arbeiderbevegelsen fordi alle er for det — ble det straks nedsatt «rådslagningsgrupper» — 1500 i tallet. Men i Natosaken i 1968 og i den altoverskyggende viktige EF-saken var det aldeles umulig for partiledelsen å få til rådslagningsgrupper. Med god grunn. Hvis man hadde hatt slike grupper på bred basis ville utfallet av saksbehandlingen vært tvilsomt — og tvil er ikke tillatt om kjernesaker.

Forfallet av den demokratiske prosess innenfor partiet har dype røtter. Det bunner i at partiet har sviktet sin oppgave som en skole-ende og dannende institusjon for arbeiderklassen. I stedet for å forme sitt eget innhold i undervisningssystemet har partiet overtatt den borgerlige undervisningsideologi med vekt på konkurranse og effektivitet. I arbeidet for bedriftsdemokrati står man overfor det forstemmende faktum at etter 35 år med regjeringsmakt er et av de viktigste argumenter mot deltagelse for arbeiderne i bedriftens styre at arbeiderne ikke har skolerings nok for det. Det har vært tid og anledning nok til å forme en sosialistisk undervisningskultur, men viljen har ikke vært til stede. Når alt kommer til alt, så er *det* kanskje den dypeste svikt hos Arbeiderpartiets og fagforeningenes ledelse. For det vanskeliggjør arbeidet for fremtiden. Den ideologiske bevissthet er svekket, for ikke å si utryddet.

Tanken om arbeiderbevegelsen som en kulturvokster har dype røtter i sosialismens historie. Egentlig går den tilbake til de store folkeoppdragerne Lessing, Herder og Hegel og har sammenheng med deres nye humanisme. I norsk arbeiderbevegelse er det nok å tenke på Henrik Wergeland, Eilert Sundt og Halvdan Koht. Kultur er noe langt mer omfattende enn nytelse av bøker og kunst. Det går på en hel livsstil og et helt verdssystem. Etter mitt syn er forskjellen mellom kapitalisme og sosialisme idag på mange måter ikke en økonomisk forskjell, men det er nettopp et spørsmål om et valg av



hvilke verdier som skal være utslagsgivende for livsførselen. At et land er sosialistisk betyr nok at det har et annet økonomisk system, men fremfor alt betyr det at samfunnslivet er gjennomsyret av andre livsverdier enn i et kapitalistisk samfunn.

Det er på grunn av denne «verdisosialisme» at jeg er meget skeptisk til visse sider av Marx.² Marx legger forholdene til rette for en tenkning som aksepterer en gammel kapitalistisk holdning om at mennesket er et økonomisk dyr. Det er å gå for langt inn på motstandernes premisser. Hvis mennesket defineres som et økonomisk vesen, kan kapitalismen være god nok. Den fungerer godt nok økonomisk til å fylle vesentlige materielle livsbehov. Etter mitt skjønn er det ved reaksjon på den forarmelse av menneskelig livsinnhold som systemet medfører, at man blir sosialist i sitt politiske syn.

Det å skape nye sosiale verdier er en langsommelig prosess. I et moderne samfunn tror jeg slagmarken for en ikke liten del omfatter undervisningsvesenet. Å fylle skolen med et sosialistisk innhold blir en vesentlig oppgave. Arbeiderpartiet har bare tenkt på skolens form. Lik utdanning for alle har vært slagordet. Men man har overhodet ikke stilt spørsmålet: hva slags utdanning? Den eneste innholdsmessige profil partiet har, er en viss billig anti-kristelighet — en gjenganger fra fordums radikalisme.

Når Arbeiderpartiet en gang i blant tar seg sammen og tenker på kulturen — som oftest da i en alt for trang mening — kommer et merkelig mønster til syne. Rent mekanisk tenker man at først skal de materielle behov dekkes — så skal kulturen komme. Først spiser man seg mett — så nyter man desserten. Dette er et dypt forfeilet kultursyn. Selve måten de materielle behov dekkes på, er uttrykk for et kulturmønster. Kulturen er innvevd i all menneskelig gjerning. Nettopp de tingene vi skaper og måten vi forholder oss til dem på, uttrykker kulturmønsteret. All skapende aktivitet er kulturaktivitet og innebærer en dannelsingsprosess.

I denne dannelsingsprosess har de spesialiserte kulturarbeidere en særlig viktig rolle. I sin lange periode i maktposisjon har partiet ikke forstått å komme på talefot med dem. Skylden ligger ikke på kulturarbeiderne. For hele sosialismens historie viser at de har en naturlig tendens til å alliere seg med arbeiderbevegelsen. Men de blir hverken forstått eller tatt i mot av forbenete maskinpolitikere. For fremtiden kan det imidlertid være løfterikt at mange kulturarbeidere etter hvert er noenlunde samlet til venstre for Arbeiderpartiet.



3. Noen tanker om fremtidens norske sosialisme.

Jeg tror vi på mange måter står ved en skillevei i sosialismens historie. Dette har med synet på økonomi å gjøre. Gjennom hele sin historie har menneskeheten lidd under vareknapphet. Men den moderne teknologisk baserte industri har øyensynlig oppfunnet kverna som maler på havets bunn. I hvert fall for de industrialiserte land synes problemet om varetilgang å være løst. Men andre problemer er dukket opp. Interessen er skjøvet over fra produksjonsmidlene — i Marx's terminologi — og over til råstoffressursene. Ikke minst derfor er det grunn til å forholde seg svært kritisk til Marx og erindre at marxismen bare er en art av sosialistisk tenkemåte.

Den nyere sosialdemokratiske veksttanke er en gammel generasjons forlengede nevrose fra livsforhold som hører fortiden til. Fra å være kvantitativ må tenkningen gå over til å bli kvalitativ, og det av to grunner. Når produksjonsmidlene tillater ubegrenset produksjon av varierte goder, melder kravet seg om utvelgelse — om hva som er verdt å produsere. Derneft tvinger råstoffproblemet fram et krav om selektiv vekst.

Når vekst tas som et mål i seg selv, vil det si at den er ukontrollert. Kvalitativ vekst krever at produksjonsprosessene som helhet underlegges balanserte vurderinger. Dette krever igjen at det organiserte samfunn griper inn og fastsetter produksjonsmålene. Det å skape organer og institusjoner for kontroll av produksjonsprosessene må bli en stadig hovedoppgave. Dette forutsetter hva jeg vil kalle en høyere kulturell selvbevissthet som bare kan komme gjennom en dannelsingsprosess.

En annen hovedoppgave som må løses ved fornyet vilje er fordelingen av goder innenfor samfunnet. De sosialdemokratiske arbeiderpartier har hatt en generasjons sjanse til å løse dette problem, men de har sviktet fullstendig. I 1968 gikk det svenske sosialdemokratiske parti til valg på parolen «Mer jämlikhet», og lederne skjønte visst ikke ironien i den. Man må jo spørre hva slags politikk partiet har bedrevet gjennom 35 år når dette må stå som en ny oppgave.

En rettferdig fordeling av godene er utenkelig uten at maktproblematikken tas opp i full bredde. Makt og materiell er uløselig forbundet, som Dag Østerberg sier. Maktfordelingen vil ikke endres ved at man setter ned en kommisjon for å utrede den. Likhet i makt kan bare skapes gjennom en fornyelse av den demokratiske prosess og dette kan bare skje fra grasrota. For norske sosialister vil



en slik fornyelse bl.a. kreve at man kommer fram til et språk som kan kommunisere ny innsikt om samfunnet.

Men alt dette er problemer av en generell karakter som det kreves tid og møysommelig arbeid for å løse. Det som ligger meg sterkest på hjertet fordi det er mest maktpåliggende i situasjonen, er imidlertid en konkret politisk retningslinje. Slik den politiske situasjon er, må en hovedtese i en fornyet norsk sosialisme lyde: norsk sosialisme må være nordisk.

Jeg vil ta utgangspunkt i EF-saken. Det var en nasjonal storvask. Kampen var et statusoppgjør over nasjonale verdier, og det norske folk kom til det resultat at det ville ha sin identitet i behold framfor å bli utvasket av en falsk internasjonalisme. Men det er livsfarlig å hvile på laurbær, for seieren er foreløbig. Men den gir et utgangspunkt. EF-politikken var en frukt av to politiske generasjoner, de som fryktet 30-åra om igjen og de som fryktet den kalde krigen. I en sum var EF-politikken et uttrykk for den vestvendte linjen som Arbeiderpartiet har vært den fremste dynamo for. Mot disse generasjoner sto dels de som holder på nasjonal selvtilstrekkelighet, og dels en generasjon som er kritisk til den vestvendte linjen. Det er denne tredje generasjon som er tungen på vektskålen i et framtidig oppgjør og det gjelder å legge et grunnlag for en ny politikk som kan erobre denne generasjon.

EF-saken viste at et folk er noe mer enn en økonomisk interessegruppe. I en artikkel i Arbeiderbladet³ analyserte jeg et folk som et arbeidsfellesskap. Et folk uttrykker en organisert arbeidsdeling som funksjonerer som en helhet. Et moment jeg ikke gikk inn på var at et folk i like høy grad er et kulturelt fellesskap i den forstand at det er et betydningssystem. Medlemmer av et folk forstår hverandre. Derfor kan vi si at et folk også er et system av koder for forståelse. Tilsammen definerer en slik kode en nasjonal identitet og den henger på det nøyeste sammen med den personlige identitet slik dette uttrykkes i vårt aller innerste ved det felles språk.

Den falske internasjonalisme slik den kommer til uttrykk i den kapitalistiske stormarkedstanken, innebærer et angrep såvel på den nasjonale som den personlige identitet fordi disse er uløselig forbundet. Markedet er intet betydningssystem — eller det er et meget primitivt sådant. Den eneste kode er pris. Å gjøre denne koden til grunnleggende betyr en uthuling av alle andre verdier. Stormarkedstanken betyr standardisering og masseforvaltning — et drap på egenartede verdier.



Å tale om det europeiske fellesskap i Norge er enten en overflødighet eller en tilsnikelse. Det er en overflødighet for såvidt som vi har vært ekte europeiske siden vi ble kristnet. Det er en tilsnikelse for såvidt som det skulle tilsi at det gis noe som heter «det europeiske» ut over de enkelte europeiske nasjonaliteter. Men det som virkelig er det europeiske er det nasjonale. Markedsfilosofien er en fornektelse av nettopp det europeiske. Et Europa som taler med en stemme, er en uhyrlighet fordi det innebærer at de europeiske nasjoner har oppgitt viktige deler av sin identitet.

Men det jeg vil fram til er at vi i Norge lever i et latent fellesskap — det nordiske. Dette er nettopp et betydningsfellesskap ved at vi har noenlunde like språk og forstår hverandre ved at vi har en delvis felles historie, en lik sosial bakgrunn og en felles religiøs egenart. Men Norden er ennå ikke et arbeidsfellesskap fordi man ikke har funnet fram til former for nyttig arbeidsdeling i det store.

Norden er en såvidt sterk mulig enhet at det gir den relative frihet fra den internasjonale kapitalisme som kreves for at sosialismen kan utvikles. Et isolert Norge vil bli oppslukt av EF. Men et Norden hvor det er kontroll med kapitalen på arbeiderbevegelsens grunn, er ingen utopi, det er et spørsmål om politisk vilje.

Den avvisende holdning til Norden fra norske politikere er et fenomen som er verdt å studere. Det har sannsynligvis sin rot i krigen og begivenhetene umiddelbart etterpå. Og ett synes sikkert: grunnelementet er frykten for den svenske nøytraliteten og en svekkelse av vår frenetiske binding til de vestlige stormakter. Når det nordiske samarbeidet aldri når så langt fram at det blir forpliktede — i politikernes terminologi — ligger årsaken her. Som ringer i vannet brer da den sikkerhetspolitiske skrekk seg slik at det er få land vi er så isolert fra som de nordiske. Man kan lese fire norske aviser daglig i en uke og man kan telle på en hånd informasjonsoppslag om forhold i det øvrige nordiske land. Situasjonen er egentlig grotesk, men det er ingen som har påpekt det. Det nordiske fellesskap er i en bestemt forstand undertrykket av den vestlige sikkerhetspolitikk.

Å bryte dette jerngrep er ingen lett sak. Men en aktiv holdning fra norske sosialister i retning av kontakt med svensk og dansk arbeiderbevegelse kan i det minste være en begynnelse. Og noen annen vei for sosialistisk politikk kan jeg ikke se. Alene drives vi inn i EF på lang sikt takket være et Arbeiderparti som ikke er å stole på.



- Karl Polanyi et al. (red.), *Trade and Market in the Early Empires*, og O. Lange, *Political Economy*.
- ⁷ Ibid.
- ⁸ R. Frisch, «A. Preface to the Oslo Channel Model», s. 258.
- ⁹ R. Frisch, Op. cit.
- ¹⁰ Det er også blitt bemerket at man ville kunne minske de enkelte nasjonal-økonomienes sårbarhet overfor utviklingen i fjerne land ved å anvende den nye planleggingsmetoden på de enkelte statenes utenrikshandel, og i tillegg for å koordinere mange staters handel på preferanser de selv setter frem. Jfr. R. Frisch, «A Multilateral Trade Clearing Agency».
- ¹¹ R. Frisch, «A Preface to the Oslo Channel Model», s. 258.
- ¹² F. Perroux, *Le IV^e Plan Français (1962—1965)*, s. 17.
- ¹³ C. J. Hitch, «The New Approach to Management in the U.S. Defense Department», s. 1—8. Også C. J. Hitch og R. M. McKean, *The Economics of Defense in the Nuclear Age*.
- ¹⁴ De to viktigste ting som har skjedd i så måte har vært at man har konfrontert disse idealene med realiteten i samfunnets midler/målforhold (etter Hegel og Marx); og senere knyttet dem sammen med den kulturelle symbolstrukturen i samfunnet (jfr. E. Cassirer, *Essay on Man*), med ubevisste prosesser (jfr. E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion* og *Man for Himself*), og med menneskets eksistensielle problemer.

Eyvind Dalseth: SOSIALDEMOKRATIET OG ARBEIDERPARTIET

- ¹ Det interessante, men vanskelige revolusjonsbegrepet har jeg behandlet mer utførlig i artiklene «Den ny-marxistiske retorikken» (*Kontrast* 13, 1968) og «Ideologikritikk (*Er ideologiene døde?* Pax 1969)
- ² «Marx, kapitalisme og materialisme», *Norsk filosofisk tidsskrift*, 3/4, 1972. Jeg tar der avstand fra Marx's økonomisme. Han har andre sider, men dem legges det for liten vekt på i debatten.
- ³ «Sosialdemokratiet og EF». *Arbeiderbladet* 8. febr. 1972.



Trygve Bull

ARBEIDERPARTIET OG NORGE

1.

For en historisk interessert nordmann var valgnatten 25/26. september 1972 en eiendommelig opplevelse. Ettersom tallene strømmet inn, så man for sitt indre blick det valgkart som gav uttrykk for folkeavstemningsresultatet. Men samtidig — som ved et déjà-vu — ble man minnet om et *annet* valgkart: kartet for det historiske «riksrettsvalget» nøyaktig 90 år tidligere, det valg som betegnet det historiske gjennombrudd for den brede demokratiske Venstrebevegelse og som 1 1/2 år etter ledet til det gamle byråkratiske Høyre-regimes endelige fall.

Det lar seg selvsagt ikke gjøre, uten ved en omhyggelig analyse av alle sider ved begge valg, å påvise i hvor høy grad det her foreligger en dypere indre parallellitet. Men ved et første blick er likheten påfallende, og ved nærmere ettertanke er det vel også mye som kan tale for at samsvaret bunner i noe mer fundamentalt, noe i landets geografiske, historiske og sosiale egenart.

Først noen ord om den parallellitet som umiddelbart faller i øynene: Både Høyre i 1882 og «Ja-retningen» i 1972 hadde sitt geografiske tyngdepunkt i områdene langs Oslo-fjorden — fra *Halden* og *Kråkeroøy* på østsiden, rundt det indre basseng med *Drøbak*, *Aker*, *Christiania* (de to siste siden 1948 slått sammen til det moderne *Oslo*), *Bærum*, *Asker* og *Drammen* og videre i kystkommunene i Vestfold ned til *Tønsberg*, *Nøtterøy* og *Tjøme* på vestsiden av fjorden. En del av bygdene lenger inn i Akershus, Buskerud og Vestfold fulgte i begge tilfelle med — om ikke alltid de samme ved de to valg — samt byene *Kongsvinger*, *Hamar* og *Gjøvik*.

Langs kysten videre sørover begynte «Venstre»-tendensen i 1882 alt i *Sandefjord*, skjønt byene ved *Skien*-fjorden alle hadde Høyreflertall. I 1972 begynte Nei-tendensen nettopp ved *Skien*-fjorden, mens *Sandefjord* og også *Larvik* denne gang hadde Ja-flertall. *Arendals*-regionen utgjorde ved begge valg en markert Høyre-enklave.



Ulikhetene forøvrig er påfallende få, men interessante: De viktigste er *Stavanger* og *Bergen* med nesten 60 % Ja-flertall i 1972, mens begge hadde over 2/3 Venstre-flertall i 1882. Dernest *Møre-byene*, hvor *Ålesund* og *Molde* begge hadde Høyre-flertall i 1882, mens de i 1972 stemte Nei — denne gang var det *Kristiansund* som stemte «Høyre». — Og endelig var *Finnmark* fylke Høyre i 1882 (med 307 av 481 avgivne stemmer), mens tallene i 1972 var 10 560 Ja av 35 709 avgivne stemmer. Ellers er det godt samsvar når det gjelder det nordlige Norge: I *Troms* og *Nordland* fylker var der i 1882 bare noen ganske få Høyre-kommuner, mens *Kristiansund*, *Årdal* i Sogn og *Vang* på Hedemarken var de tre nordligste Ja-kommuner i 1972.

I samtlige herredskommuner stemte i 1882 35.3 % Høyre, mens Ja-prosenten i 1972 var 38.0. For bykommunenes vedkommende er parallelliteten nesten fullkommen: Høyre 56.1 % i 1882, Ja 56.2 i 1972. — For hele landet under ett er samsvaret ikke helt så nøye som for byene og herredene hver for seg: 40 % av alle som stemte var i 1882 Høyre, mens Ja-stemmene i 1972 utgjorde 46.5 %.

II.

Skulle det vise seg at det «skipperskjønn» jeg her har gitt uttrykk for også holdt for en mer inngående undersøkelse, at altså samsvaret mellom de to valg ble bekreftet ved en mer finmasket geografisk og sosial analyse, ville det ingenlunde være oppsiktsvekkende. For av alle våre stortingsvalg, fra partivesenets gjennombrudd i 70-årene og fram til dagen i dag, er det intet som i samme grad som valget i 1882 (og det etterfølgende valg i 1885) satte opp mot hverandre nettopp de motsetninger som tørnet i hop i Fellesmarkedstriden: For det *første*: Motsetningen mellom bysamfunn og bygdesamfunn, for det *andre*: Motsetningen mellom «sentrum» (dvs. Oslo-regionen) og «periferi» (såvel den vestenfjellske som den nordenfjellske), og endelig for det *tredje* — (i nær sammenheng med de to første): Motsetningen mellom den fra «danskertiden» nedarvede (i egne øyne) «høykultur» og de 3 etter hvert stadig tydeligere artikulerte «motkulturer», nemlig den pietistisk-ortodokse *legmannskristendom*, *avholdsbevegelsen* og den *nasjonal-demokratiske språkveisning*. Denne klassiske norske motsetning mellom en tradisjonell «høykultur» og en mer folkelig og (i alle fall i egne øyne) mer nasjonal



«motkultur» i ulike varianter, var jo alt i full og bevisst utfoldelse i siste fjerdepart av forrige hundreår. 100 år etter hadde den ennå ikke ført til noen full syntese, og var fremdeles en levende kraft. Den utgjør en vesentlig forutsetning for at de tre mellompartier sammenlagt har greid å holde på de ca. 30 % av velgerne som deres felles moderparti, det Gunnar Knudsenke Venstre, hadde bak seg ved slutten av 1. Verdenskrig. Det er mye som taler for at Ja-siden kunne ha seiret i 1972 dersom ikke disse «motkulturer» mest representative press-organisasjoner hadde stilt seg avvisende eller i alle fall sterkt kritisk til medlemskapsalternativet.

De tre «motkulturer» representerer naturligvis ikke uten videre de samme mennesker, og de har da heller ikke sine geografiske tyngdepunkt i nøyaktig de samme områder. Men for alles vedkommende gjelder det at de er svakest i det gamle *Borgartingslag* («Viken»), særlig da i byene, og videre i *Eidsivatingslag* (Opplandene), mens de er uten sammenligning sterkest i det gamle *Gulatingslag* (Vestlandet i videste forstand, iberegnet Østlandets fjellbygder), og dernest i *Frostatingslag* (Trøndelag). *Nord-Norge* har i religiøs henseende atskillig til felles med Østlandet (forøvrig også med Inntrøndelag) — til gjengjeld gjør det seg her gjeldende en spesiell opposisjonsstemning, ikke bare mot hovedstadsregionen, men mot Sør-Norge (og mot «søringainn») generelt.

Den mest konstante basis for de tre motkulturer utgjøres altså av Vestlandet, og særlig bygdene i denne landsdel, idet spesielt *Bergen* skiller seg ut — til dels også når det gjelder dialekten. Å si at den meget omtalte *Vestlandsfanden* med sitt hat til «bokmål», «rusdrykk» og «sedløysa» er karakteristisk for samtlige «Gulatingslagens» innbyggere, er naturligvis ikke bare en overdrivelse, men til en viss grad direkte misvisende. På den annen side er tallet på vestlendinger som nærer en innett skepsis mot i alle fall to av de nevnte tre laster, ingenlunde ringe.

III.

Men hva nå med den uten sammenligning mektigste folkebevegelse i det 20. århundredes Norge — nemlig *arbeiderbevegelsen*? Skjærer ikke den igjennom alle tradisjonelle regionale og «stamme»-betingede skiller? Og denne bevegelse — som jo i vår tid omfatter halvparten av alle stemmeberettigede — dens stilling må da ha vært helt



avgjørende for utfallet av folkeavstemningen.

Går vi ut fra at det store flertall av *Høyres* velgere stemte Ja og det overveldende flertall av *Senterpartiets*, *Sosialistisk Folkepartis* og *Kommunistpartiets* velgere stemte Nei, og videre at *Venstres* og *Kristelig Folkepartis* velgere delte seg i to omtrent like store grupper — i stor utstrekning etter hvilken region de var bosatt i, — blir det overveiende sannsynlig at også *Arbeiderpartiets* velgere i hovedsaken har delt seg regionsvis — dog med forbehold for den bevisste venstrefløy, som uansett bosted nok har stemt som S.F.'s og N.K.P.'s velgere.

Det gikk ikke med Arbeiderpartiet som med Venstre at det organisasjonsmessig sprakk på midten. Men det gikk heller ikke partiet som det gikk Kristelig Folkeparti, at det kom over splittelsen i E.F.-spørsmålet uten organisasjonsmessige skader. Vi må derfor være forberedt på at partiet brygger på en krise, og denne krise vil i tilfelle bli desto alvorligere, som Sosialdemokratiet generelt, av flere andre grunner befinner seg i en alvorlig valgsituasjon — ideologisk, politisk og organisatorisk.

Vi skal ikke her drøfte i enkeltheter de årsaker som ligger til grunn for den sosialdemokratiske retnings vanskelige stilling rent allment. Det får være nok, rent stikkordsmessig, å minne om det rent programmatisk og ideologiske «tomrom» som er oppstått i og med at velferdsstaten i hovedsak er utbygd, samtidig som en tydeligvis kronisk inflasjonskrise stiller hele arbeiderbevegelsen overfor problemer som ingen hittil har kunnet an vise noen løsning på — innenfor det bestående samfunns ramme. Videre at ressurs-, forsøpings- og befolkningspørsmålene reiser problemer som ikke kan angripes etter tilsvarende linjer til de som ble fulgt da beskjeftigelsesproblemet i sin tid ble løst og velferdsstaten skapt. En hel rekke grunnleggende spørsmål har temmelig plutselig reist hodet, og sosialdemokratiet ser ikke ut til å være bedre forberedt på å løse dem enn andre. Og i alle fall slett ikke bedre mentalt forberedt enn deres konkurrenter om arbeidervalgerne på venstre fløy.

Alt i alt: I tillegg til de vanskeligheter som tiden rent allment stiller sosialdemokratiet overfor, må Det norske Arbeiderparti være forberedt på å møte alvorlige problemer med bakgrunn i rent norske vilkår. Disse siste problemer har gjort seg gjeldende med stigende styrke i de siste 12-15 år, og like lenge har derfor en indre partikrise ligget på lur. Det har imidlertid praktisk talt ikke en eneste av dets mer fremtredende politikere vært forberedt på.



Nettopp i denne situasjonen vil det være av betydning å få ut på norsk en artikkelsamling som den Erich Fromm tok initiativet til. For D.N.A. vil den kunne bidra til å gjenopplive interessen — og respekten — for det klassiske sosialdemokratiske historiske og filosofiske røtter, og dets kritiske og overskridende tankegods. Her ligger en kilde til selvransakelse og ny innsikt som det har vært lite av i partiet, ikke minst på grunn av den anti-teoretiske grunnholdning som har dominert så alt for lenge. For SV, som befinner seg midt oppe i en ideologisk avklaringsprosess, vil en fornyet, impulsgivende kontakt med sosialistisk teori i vest *så vel som* i øst kunne stake opp retningslinjene for en tredje vei, en sosialistisk strategi som unngår både marxismen-leninismens sterile teseteologi og Arbeiderpartiets monolitisme og perspektivløshet. Dessuten: I en levende sosialistisk bevegelsen er det nødvendig stadig å være opptatt av grunnspørsmålene. For glemmer man de langsiktige mål, kan man så alt for lett bli redusert til å bli ren administrator av det nedarvede system.

IV.

Så seint som i mars 1971 hadde Arbeiderpartiet på Gallupen — som i Norge er mer enn alminnelig pålitelig — en større tilslutning enn noen gang før i sin historien, nemlig 50.4 %. Dette var like etter at partiet — fulgt av et 6-årig borgerlig mellomspill — igjen var kommet til roret, med et mannskap som med hensyn til rent faglig kompetanse og administrativ duellighet lå fullt på høyde med noen tidligere norsk regjering. Det var ledet av en mann som riktignok ikke hadde den tidligere arbeiderpartiførers blendende politiske talent, og våre innfølingsevne, men hvis erfaring, ubestikkelighet og intellektuelle redelighet var hevet over tvil, og som aldri sa noe annet enn det han mente — når han sa noe.

Hvordan kan det ha gått til at dette parti, under den samme ledelse og på det samme program, i løpet av 3 år og 4 måneder jevnt og sikkert (med stortingsvalget 1973 med en innpasset mellomstasjon på 35.3 %) sank ned på et nivå på 32.1 %, altså fra over en halvpart til under en tredjepart av velgerne, lavere enn noen siden 20-årene?

Det vanlige svar på dette spørsmål er som kjent: *Fellesmarked-saken*, og den derav følgende *splittelse*. Ingen — verken innenfor



eller utenfor partiet — bør imidlertid slå seg til ro med disse to stikkord. For partiet selv ville det lett kunne bli det samme som atter en gang å følge den gamle oppskrift: å spytte og håpe på vanens (og apparatets) makt. For andre kunne en slik holdning bety en undervurdering av det problem som *hele* arbeiderbevegelsen står overfor. For på tross av *Sosialistisk Valgforbunds* utvilsomme gjennombrudd er arbeiderstemmenes prosentandel i løpet av den samme tid sunket fra 54.7 til 45.5. Dette kan varsle politisk reaksjon — og i alle fall en øket polarisering.

La oss se på de to fenomener hver for seg.

For det første *Fellesmarkedsaken*. Som utløsende faktor er den selvsagt ikke til å komme utenom: Men nevner man på denne måten utelukkende ett enkelt problem, ligger det nær å fortsette: Denne saken vil nok snart komme på avstand. Folk vil nok glemme de skremser parti- og statsledelsen kom med forut for avstemningen og de vil ikke sammenholde dem med de problemer vi på vår side og Fellesmarkedlandene på sin har møtt etterpå. Og da vil vel de fortapte sønner — og døtrene med — snart vende tilbake til faderens lune og varme favn, hvor tilgivelsen — på tross av hans dystre åsyn — sikkert kan ventes.

Og når det gjelder *den nye partidannelse* («*Sosialistisk Valgforbund*») — hva betyr den annet enn en gjentakelse av noe Arbeiderpartiet har stått overfor hele 3 ganger før, men også med største eleganse greide å takle 3 ganger før?

Jeg sikter til splittelsen i 20-årene som i hovedsaken var overvunnet alt i begynnelsen av 30-årene. Videre til nyoppblomstringen av Kommunistpartiet etter krigen, som fikk en brå slutt med Tsjekkoslovakia og Kråkerøy i 1948/49. Og endelig til S.F., som så overraskende trådte inn på arenaen i 1961, men som ble feid ut, i alle fall av Stortinget, allerede i 1969.

V.

Men Fellesmarkedsspørsmålet *var* ikke bare en enkelt «sak». Striden om Norges medlemskap rettet det aller skarpeste lys mot nesten *alle* tidens kjernesporsmål. Og ganske spesielt belyste den vårt eget lands problemer. Den minnet oss på en forunderlig måte om Norges eiendommelige særpreg — geografisk, historisk, sosialt, politisk og kulturelt. Dette særpreg som intet norsk politisk parti og



ingen politisk leder har kunnet overse uten å matte svi for det — men som Arbeiderpartiets nye teknisk-økonomiske lederskikt fullstendig hadde trengt til side i sin bevissthet, fulle av likegyldighet ikke bare overfor sitt eget lands, men endog overfor sitt eget partis stolte tradisjoner.

For hva er hemmeligheten ved den enestående maktstilling sosialdemokratiet siden midten av 30-årene har inntatt i vårt litt gammel-dagse bondeland — og som det i intet industriland i verden (bortsett fra Sverige) har kunnet oppvise maken til?

Får vi ikke et aldri så lite glimt av denne hemmelighet ved å minnes at partiet fikk sitt aller første valgmessige gjennombrudd i 1903, ikke i industristedene, få og små som disse ennå var, men blant de utbyttede fiskerbønder i det nordligste Norge? (Det skjedde forøvrig under førerskap av en prest, dr. philos. Alfred *Eriksen*, som på Stortinget ble en farlig debatt-motstander for de etablerte klassers selvsikre representanter.) — Sammenhold med dette det over 92 prosents mistillitsvotum som Bratteli hentet seg i sin egen fiskeriministers hjemstavnskommune, *Bø i Vesterålen!*

Og var ikke en annen viktig årsak til Arbeiderpartiets grunnfestede posisjon på bygdene at bondegutten Christoffer *Hornsrud* i god tid før det samme valg i 1903 hadde fått vedtatt på partiets lansmøte at

jordens uuttømmelige rikdomskilder på betryggende vilkår skal åpnes for alle som vil arbeide, hvorved fattigdom, utvandring og avfolkning av landdistriktene unngås.

Og at den selveiende småbonde

skal beskyttes mot det nåværende gjelds- og rentesystemets lumske utplyndringer.

Det var verken kapitalistiske eller såkalte «sosialistiske» effektivitetshensyn som skulle legges til grunn for partiets jordpolitikk, men et i klassisk forstand demokratisk og i *god* betydning konservativt syn.

Hornsruks fremste politiske elev, Johan *Nygaardsvold*, førte denne linje videre med sin krisepolitikk i 30-årene under slagordet *By og Land, Hand i Hand!* — Hold dette opp mot Folkeavstemningen i 1972, da partiet fikk imot seg, ikke bare *Norges Fiskarlag* og *Norges Bondelag*, men også arbeiderbevegelsens eget *Norsk Bønde- og Småbrukarlag*. 366 av landets 397 herredskommuner trosset regjeringens kabinettsspørsmål. Den hadde nemlig fingret ved et meget gammelt og ømfintlig norsk motsetningsforhold: Utkant og



folkemakt mot kontormakt og pengemakt.

Martin *Tranmæl*, som hadde vært den fremste talsmann for Nygaardsvold som stortingsmann og statsminister, var ikke bare mannen med «dynamitt i borehullene», men også småbondegutten fra Melhus. Og hans kontrast og medbeiler Olav *Scheflo*, Kommunistpartiets første leder, som også var av trøndersk bondeætt, hadde den samme politikk for øye da han i 1922 formet det ofte siterte ord om at «kommunistene (Arbeiderpartiet) er Venstres ektefødte barn».

Selv etter krigen tok Tranmæls elev, Einar *Gerhardsen* atskillig hensyn til de to menn som i Stortinget mer enn andre representerte arven fra Hornsrud og Nygaardsvold, nemlig Olav *Oksvik* fra Romsdal og Olav *Meisdalshagen* fra Valdres. Men *deres* innflytelse i den allmenne politikk ble begrenset, fordi de begge, i likhet med så mange av partiets stortingsmenn, var til det ytterste skeptiske til den utenrikspolitiske linje partiet — og dermed landet — slo inn på i 1948/49.

VI.

De blir ofte sagt at roten til Arbeiderpartiets skjebne etter Fellesmarkedspolitikken må søkes helt tilbake til inngangen i NATO i 1949. Jeg tror dette forsåvidt er rett — og av to grunner. For det *første* er det slett ikke sikkert at parti og regjering hadde bundet seg til medlemskapslinjen i 1962 dersom de ikke hadde vært utsatt for amerikansk press. (Og selv om dette press uteble 10 år etter, hadde partiledelsen bundet seg prestisjemessig til saken). Og for det *andre* hadde det sikkert vært lettere å bevare flere av partiets demokratiske organisasjonstradisjoner — og dermed dets enhet — om man i 1949 hadde valgt det nordiske alternativ. (Særlig dersom man ikke mekanisk hadde kopiert svenske teknokratmønstre på enda flere områder enn man selv nå kom til å gjøre!)

Men det ville være dypt urettferdig overfor regjeringen Gerhardsen ikke å innrømme at den i 1949 ble stilt overfor et uhyre vanskelig dilemma.

Det som gjorde valget av alliansepartner i 1949 så skjebnesvangert, var ikke at man bøyde seg for noe man mente var en politisk nødvendighet. Småstater må ofte det. Men istedenfor åpent — i alle fall innad i partiet — å innrømme at man bøyde seg for nød-



vendighetens lov, viste man en farlig tendens til å fremstille det (med den gamle sosialdemokrat Gunnar *Ouslands* uttrykk) *meget slette selskap* man kom i, som noe i retning av en Sosialistisk Internasjonale. Og ettersom våre imperialistiske forbundsfeller gikk fra den ene skjenselsdåd til den annen, viste man en sterk tilbøyelighet til å tie, eller endog til å fremstille dem i et forklarelsens lys. Så seint som i valgkampen i 1965 måtte jeg som stortingskandidat på et valgmøte i jernarbeidernes partiforening slåss med Gerhardss forsvarsminister og nære politiske venn da denne helhjertet gikk inn for amerikanernes «engagement» i Vietnam. Han fikk riktignok ikke noen av jernarbeiderne med seg, men jeg vil tro han bidrog til å så adskillige tvilens frø hos, inntil da, trofaste partifeller.

50- og 60-årenes utnyttelse av den kunstig oppblåste Russlandsfrykt og kommunisthets forpestet atmosfæren for et slektledd av oppriktige norske sosialister, som stadig måtte spørre deg selv hvem som hadde vært mest lærevillige når det gjaldt etterretnings- og mistenkeliggjørelsesteknikk. Bevisstheten om å være avkrysset i generalsekretærens eller i ambassadens kartotek over hel-, halv- og kvartkommunister, drev i denne tid mange gode menn og kvinner i passivit.

VII.

En del av dem som godtar at det var en statsnødvendighet å få gjort slutt på nøytralitetstradisjonen i norsk utenrikspolitikk, vil nok være tilbøyelig til å se med en viss overbærenhet på de autoritære og manipulatoriske metoder som ble anvendt for å føre NATO-politikken i havn. De konsekvente tilhengere av *die Idee der Staatsraison* vil i alle fall tenke slik.

Men det som i alle tilfelle var utilgivelig, var at bruken av disse metoder ble en *vane*. Det er dette som nå for alvor begynner å straffe seg.

Olav Oksvik svarte meg en gang i 50-årene, da jeg bad ham — den gamle sosialdemokrat — om å sette seg i spissen for en protestbevegelse mot disse metoder: «Det må nok bli *enda* mye verre før det kan bli bedre!» Han skulle ikke selv oppleve at annet enn første del av hans utsagn skulle gå i oppfyllelse.

For hvert moralsk eller politisk nederlag partiet led: våpeneksporten til Batista, eksklusjonspolitikken mot Orienteringsfolkene da



deres avis ikke lenger lot seg tie i hjel, de listige forsøkene på å omgå det uttrykkelige landsmøtevedtak om ikke å anskaffe taktiske atomvåpen, fortielsen av Fellesmarkedsplanen foran valget i 1961 osv., osv., var det flere og flere som knyttet nevene og svor på at begeret nå snart måtte være fullt.

Men først da Fellesmarkeds-saken for annen gang ble søkt trumfet igjennom med de samme slags midler, da den nye generalsekretær offentlig skrøt av at han nok skulle greie å snu folkeopinionen, bare man gav ham de nødvendige midler i hende, da de norske departementsembetsmenns hevdvunne lojalitet ble misbrukt til propaganda for saker de selv hadde hatt til behandling, og da regjering og partiledelse mot alle forutsetninger søkte å brennemerke motstanderne som parti-illojale — først da rant begeret endelig over. Eller som en eldre dame i Telemark sa: «Jeg har stemt på Arbeiderpartiet helt siden krigen, og jeg har gjort det med glede — for jeg har gjort det *frivillig*. Men nå vil de tvinge oss. Og da vil jeg ikke mer!»

VIII.

Jeg har i det foregående hele tiden talt om Arbeiderpartiets krise, nesten som om den var et faktum — og det ville for partiets egen skyld være å håpe at en dyptgående krise virkelig var under oppseiling. En alvorlig krise er nemlig det ytre tegn på at en organisme kjemper for å bli frisk igjen.

Men ikke før har jeg fått ordene ned på papiret, før det siste nummer av partiets tidsskrift, *Sosialistisk Perspektiv*, kommer inn av døren, og det styrker den tvil jeg må tilstå jeg hele tiden har næret — på om vi har med en *ekte* krise å gjøre.

I spissartikkelen inviterer redaktøren «til debatt om den store tilbakegangen». Han er endog beredt til å tåle «kraftuttrykk og åpen tale». Men på ett vilkår:

... bare grunntonen ikke er fraksjonell, illojal og setter seg ut over elementære organisasjonsmessige og demokratiske spilleregler. Etter at de mest illojale medlemmene forlot Arbeiderpartiet i fjor, tror vi at en debatt i ukene og månedene fremover kan lede til en avklaring osv., osv.

Det hørtes for utenforstående svært rimelig ut. Men alle som kjenner partiet innenfra, vet hva som ligger i det siste forbehold.



Vi har å gjøre med en herskertechnik hos den ledende krets hvor en liten, maktbevisst elite ensidig avgjør hva som er «fraksjonelt», hva som er «brudd på spillereglene» og derfor også hva som er «demokratisk» og hva som er «illojalt». De metoder som ble brukt i den såkalte «Asker-sak» (og det ikke minst av enkelte nyutklekkede topp-byråkrater av høyeste rang og klasse) mot vedtak og mot partifeller som ikke passet inn i deres politiske og personlige planer, sammenholdt med misbruket av departementsembetsmennene under Folkeavstemningskampanjen, bærer bud om hva vi måtte ha vært forberedt på, dersom dette autoritært ledede parti igjen hadde fått absolutt flertall i nasjonalforsamlingen og derved en *meget* fri hånd over statsapparatet.

Siste stortingsvalg gav nok tilslutning til en politikk etter i hovedsaken sosialdemokratiske retningslinjer. Men samtidig la dette — med Brattelis eget uttrykk — *politiske jordskjelv* en vesentlig hindring i veien for at også vårt gamle rettssamfunn kunne komme til å bli «håndtert» etter «retningslinjer» som så alt for ofte har vært i bruk innenfor partiet selv.

I tillegg til dette parti har vi i dag fått et friskt og levende, realpolitisk alternativ. Med to, etter hånden temmelig jevnstore arbeiderpartier kan vi få den *gjensidige kontroll*, også innenfor arbeiderbevegelsen, som må til, om maktmisbruk skal forebygges.

Skal våre beste liberale og demokratiske tradisjoner holdes ved like, og skal det norske samfunn bevare mest mulig av sin gamle allsidighet i næringsstruktur, samfunnsliv og åndsliv, må der — også for sosialister — være mulig å skifte parti.

I staten er det som kjent tvungent medlemskap.



Reiulf Steen

SOCIALISME OG DEMOKRATI

Norsk arbeiderbevegelse har — om en ser bort fra de aller første år etter Arbeiderpartiets stiftelse i 1887 — alltid hatt sine røtter i den sosialistiske idéverden. Når vi søker politisk makt, er det ikke først og fremst for å løse enkeltsaker, selvfølgelig heller ikke for å begrense oss til å administrere det bestående samfunn. Vi søker politisk makt fordi vi ønsker grunnleggende forandringer, fordi vi vil erstatte vårt nåværende samfunn med et nytt samfunn, gjenomsyret av andre idealer.

Alle sosialistiske program har hatt tre hovedmålsettinger. For det første vil vi reorganisere produksjonssystemet, slik at det tjener menneskelig velferd, ikke private profittinteresser. For det andre vil vi et samfunn preget av likhet. For det tredje vil vi et samfunn der demokratiet er en realitet i alle livets forhold.

Det er imidlertid lett å se at om vi begrenser oss til å uttrykke slike ønskemål, da vil sosialisme utelukkende bli en moralsk appell om et bedre samfunn, og vi vil stille oss på linje med andre grupper og bevegelser som «vil det gode». Sosialistiske tenkere så meget tidlig at dette ikke var nok. En sosialistisk omforming av samfunnet vil derfor stille krav ikke bare til program. Vi må også analysere — kritisk — det samfunn vi lever i, og vi må legge fram idéer om hvilke politiske midler vi vil bruke for å forandre samfunnet og dermed virkeliggjøre programmet.

En sosialistisk bevegelse uten levende idédebatt står overfor to farer: Den kan enten bli dogmebundet, og dermed la utviklingen i den virkelighet som omgir oss, løpe fra seg. Eller den kan bli selvtilfreds, søke makt på grunn av maktens egen sødme. Det er lett å nevne eksempler på bevegelser som er falt i disse fallgruber. Om en ser bort fra de siste års indre krise som har rystet og ryster den kommunistiske verdensbevegelse i dens grunnvoller, har det vært tilfelle for de kommunistiske partier at dogmene ble viktigere enn virkeligheten, kartet sannere enn terrenget. Og om mange sosialdemokratiske partier som har hatt makt, kan det med full rett sies at



de ikke med tilstrekkelig energi har kastet seg over den oppgave å foreta grunnleggende forandringer i samfunnet.

Arbeiderpartiet vedtok et nytt prinsippprogram i 1969. Der slår vi fast at det sosialistiske samfunn er målet for vårt arbeid. Programmet inneholder også en analyse av vårt nåværende samfunn. En slik analyse kunne fylle bindsterke verk, og enda være utilstrekkelig. Vår hensikt har — innenfor rammen av noen få sider — vært å rette et kritisk søkelys mot noen av hovedtrekkene i den nåværende samfunnsutvikling. Endelig har vi i programmet formet ut retningslinjer som skal ligge til grunn for den praktiske politikken. Dermed har vi ønsket å understreke betydningen av at det er sammenheng mellom prinsipper og handling.

I grunnsynet har vi stilt kravet om frihet og kravet om demokrati i forgrunnen, og vi har understreket dette kravet en rekke ganger. I debatten om prinsippprogrammet ble det sagt: Hvorfor denne sterke understreking av demokrati- og frihetskravet, det er da innlysende og selvsagt at vi er demokrater? Andre har sagt: Demokrati er en luksus for et lite mindretall av menneskeheten, det er sulten som i dag er menneskehetens dominerende problem. Jeg vil gjerne møte disse innvendingene, fordi det samtidig gir meg anledning til å understreke med stort alvor at begrepene demokrati og frihet ikke er brukt som honnør-ord, heller ikke for å uttrykke selvfølgeligheter, og langt ifra fordi vi ser bort fra sult og undertrykkelse som tidens dominerende problemer. Og når jeg begrunner Arbeiderpartiets syn, vil jeg ikke ta det tradisjonelle norske utgangspunkt, ikke ta utgangspunkt i 1814, over Wergeland og Bjørnson og Sverdrup, 1905 og norsk arbeiderbevegelses innsats for utvidelse av det norske demokrati. Nei, jeg vil ta utgangspunkt i et langt mer aktuelt dokument: Den kjente sovjetiske atomfysikeren A.D. Sakharovs manifest om framskritt, sameksistens og åndsfrihet. I dette manifestet retter han først en advarsel, deretter en appell til menneskeheten. Advarselen retter seg mot den ødeleggende som truer på grunn av menneskehetens splittelse. Appellen går ut på at intellektuell frihet er avgjørende for det menneskelige samfunn — *frihet* til både å motta og spre informasjon, *frihet* til åpenhjertighet og uredde debatt og *frihet* fra press fra myndigheter og fordommer. Og tilgi meg om jeg gjengir Sakharovs begrunnelse for dette frihetskrav i hans eget, litt omstendelige språk: «Denne tankefrihetens treenighet er den eneste garanti mot at folk infiseres av massemyter, som kan føre til blodig diktatur om de utnyttes av listige hyklere og dema-



goger.» Videre sier han: «Tankens frihet er i det moderne samfunn utsatt for en tredobbelt trusel: fra massekulturens opium, fra feige, egoistiske og trangsynte ideologer og fra den forsteinede dogmatisme hos det byråkratiske oligarki, hvis fremste våpen heter ideologisk sensur. Derfor må tankens frihet forsvares av alle tenkende og ærlige mennesker.»

Og så gjør Sakharov det som aktualiserer frihetskravet, og som burde være innlysende for oss alle: Han knytter den direkte forbindelse mellom undertrykkelse av frihet — i alle dens former — og de verdensomfattende farer: Krig, sult, persondyrkelse og byråkrati, farer som truer hele menneskeheten. Nei, frihet er i sannhet ingen floskel, friheten må defineres påny og påny, og alltid må vi ha vår årvåkenhet rettet mot de trusler friheten er utsatt for. Frihetskravet er selvsagt globalt, verdensomspennende, men vi må ikke et øyeblikk tro at friheten ikke også i vårt samfunn er utsatt for trusler fra massekulturens opium, fra feige, egoistiske og trangsynte ideologier og forsteinet dogmatisme.

Vår tid er gitt mange navn. Sett fra et sosialistisk synspunkt er det to fenomener vi bør feste oppmerksomheten på. Det er moderne teknologi og utviklingen av de store konserner. Mot slutten av 50-årene kom det en ny litteratur som meget overbevisende skildret en grunnleggende forandring som hadde funnet sted i storindustrien. Forandringen ble kalt «direktørenes revolusjon». Denne revolusjon førte til at båndet mellom eiere og bedrifter ble løst, slik at eiernes makt mer og mer ble overført til den tekniske og administrative ledelse av bedriftene. Den klassiske kapitalisme, med eierinteressene som de dominerende på den ene side, og arbeidstakernes interesser på den stikk motsatte side, eksisterte ikke lenger. De nye direktørene hadde ikke stadig større profitt som sin hovedinteresse, de var interessert i å utvikle produktiviteten og bedriftens framtidige levedyktighet. Og her hadde arbeiderne og bedriftslederne en felles interesse. Mange hevder derfor at arbeiderbevegelsen ikke lenger behøver å konsentrere så stor oppmerksomhet på maktforholdene i næringslivet.

Dette er en oppfatning som vi skarpt må tilbakevise. Jeg ber om ikke å bli misforstått. Jeg tror påpekingen av «direktørenes revolusjon» var riktig, like riktig som jeg tror det var å påpeke den enorme betydning av moderne teknologi. Det er også riktig at den moderne storindustri ikke like hensynsløst som før ivaretar sine profittinteresser, at den har tatt i bruk avansert planlegging, at den investerer



betydelige beløp i forskning og at den på flere områder samarbeider nært med staten om løsning av en rekke oppgaver. Det er gitt mange grunner som underbygger det syn at det moderne storkonsern har løst den tradisjonelle kapitalismes problemer. Konsernet er stort nok til ikke å være underlagt markedsøkonomiens ukontrollerte krefter. Det har i stor grad herredømme over prisene, og det kan planlegge sine investeringer lang tid i forveien. Heller ikke har storkonsernet interesse av å føre de samme innbitte og bitre lønnskamper som den gamle industri, dels fordi utgiftene kan bli tatt igjen på prisene, dels fordi lønnstakerne er de viktigste avtakere av storkonsernens produkter. Derfor er det viktig at det opprettholdes en ganske høy kjøpekraft blant lønnstakerne.

Det er nok berettiget å si at de moderne storkonserner i stor grad har løst den *tradisjonelle* kapitalismes dilemma. For sosialister er det imidlertid avgjørende å peke på de *nye* problemer denne utviklingen reiser. I Arbeiderpartiets prinsippprogram heter det: «Industri-samfunnet har ikke klart å utvikle menneskelige samlivsformer som tilfredsstillende grunnleggende sosiale og psykiske behov». «Moderne produksjonsteknikk har skapt rikere valgmuligheter. Men i stor utstrekning har næringslivet selv skapt behov og stimulert til en skjev sammensetning av produksjon og forbruk». Vi peker på at vi i industrialiserte samfunn opplever utilfredshet, menneskelig kulde, konflikter og vantrivsel. Endelig henleder vi oppmerksomheten på den dominerende innflytelse storkonsernene i vår tid har fått. Og dette er ikke bare en storpolitisk makt — selv om det i høy grad også er det. Det dreier seg om makt som gjenspeiler seg i de forhold vi lever under i vårt daglige liv. Dette er en makt som står skarpt i strid med sosialismens krav om demokratisk kontroll.

Stadig øker vi vårt private forbruk — det er blitt fordoblet i løpet av 20 år (!) — mens vi føler at vår evneløshet blir større og større når det gjelder løsningen av presserende fellesoppgaver. Dette til tross, er det skattejammeren og jaget etter mer av materielle goder som dominerer samfunnssituasjonen. Vi ser hvordan en stor andel av våre ressurser blir brukt til å produsere varer for privat forbruk, og til å skape behov for slike varer. Prestisjefregede kontorbygninger vokser opp som sopp i regnvær, et bo-område skal ikke være gammelt før et stort antall bensinstasjoner er på plass, uvesentlige forandringer på forskjellige forbruksartikler framstilles som vesentlige forbedringer. Vaske-Bjørnsen mobiliseres for å overbevise om at et vaskemiddel vasker hvitere enn hvitest, for bare neste år å



bli avløst av et nytt som vasker enda hvitere. Men skoler mangler vi, sykehus mangler vi, barnehager mangler vi — vår sosialomsorg er utilstrekkelig, vår samferdsel er utilfredsstillende og vi mangler ressurser til å planlegge våre miljøer slik at de kan bli menneskevennlige i stedet for at de skal produsere stress og nervesykdommer. Det er skremmende i en slik situasjon at det primitive slagord «pengene trives best i din egen lomme», skal vinne ny gjenklang.

Den makt uten ansvar som vi finner i næringsliv og industri, har andre konsekvenser som er blitt aktualisert i den senere tid. Vitenskapsmenn påpeker og underbygger med overbevisende kraft at om forgiftningen av naturen får fortsette i samme tempo som nå, vil stadig større deler av jorden legges øde. Veldige mengder av skadelige avfallsstoffer fra industri og transport tømmes ut i luft og vann. Giftige kjemikalier som brukes i jordbruket, trenger inn i dyrs og menneskers legemer. Rovdrift på naturen, utryddelse av dyrearter, kan forstyrre den fine balanse i naturen som er en forutsetning for liv.

Alle interesserte mennesker ser i dag disse problemene, og de fleste beklager dem. Beklagelser er imidlertid ikke nok. Vi må se i øynene at vi her står overfor en viktig og sannsynligvis hard maktkamp, en kamp om hvorvidt makten skal forvaltes og utviklingen styres av demokratiske organer, eller om den fortsatt skal utøves av private banker, forsikringsselskaper og industrikonserner i samme grad som i dag.

Når det er sagt, bør det imidlertid også understrekes at vi ikke skaper større demokrati ved å erstatte sentralisert privatøkonomisk makt med sentralisert byråkratisk makt. For å berolige marxister som måtte lese dette, får jeg minne om at Marx var særdeles opp-tatt av dette problemet. Jeg vil også minne om at et av de viktigste trekk ved utviklingen i Tsjekkoslovakia etter Novotny og fram til den russiske okkupasjon, var at man løsnat på det byråkratiske grep over landets økonomiske liv, et byråkratisk herredømme som selvfølgelig var udemokratisk, men som dessuten ga miserable resultater sett fra et økonomisk synspunkt. Dette er den viktige begrunnelse for at Arbeiderpartiet i sitt prinsippprogram så sterkt under-sreker at vi må unngå byråkratisering og at vi innenfor rammen av en planøkonomi må desentralisere og demokratisere avgjørel-sene i det økonomiske liv.

Kravet om likhet har alltid stått sentralt i sosialistisk politikk. Men på samme måte som ordet demokrati, har også ordet likhet



vært grovt misbrukt gjennom tidene. Nå opplever vi at det borgerlige Norge søker å gi inntrykk av at det hersker likhet i vårt samfunn. I høyden er det noen mindre justeringer som gjenstår. Ofte opplever vi at det norske høyre søker å gi liv til den myte at menneskene i Norge stort sett lever under likeverdige forhold. Dette er simpelthen ikke sant! De økonomiske og sosiale ulikheter som eksisterer, kan påvises statistisk. Men det er en rekke ulikheter som det er lettere å se med det blotte øye. Bruk en formiddag på å vandre rundt i Holmenkollåsen, og dra deretter over til Lambertseter, Bogerud, Bøler, Veitvedt eller langs Trondheimsveien i Oslo. Se hvordan barna har det. Se hvordan de hjemmевærende husmødre har det. En undersøkelse som noen kvinnelige sosiologer foretok i en av våre drabantbyer for en tid siden, viste at et overveldende antall hjemmевærende husmødre var avhengig av å bruke nerveberoligende tabletter.

Det eksisterer en rekke andre former for ulikhet i vårt samfunn. Kvinnene er en diskriminert folkegruppe, og det vil bli stilt krav til grunnleggende forandringer om kvinnene skal oppnå demokratiske rettigheter som er på linje med mannens. Vi har sosial forskjellsbehandling i vår straffeprosedyre. Der eksisterer en rekke forskjeller som verken kan avleses av statistikken eller som det er så lett å se på overflaten. Det er mye av skjult fattigdom i vårt samfunn, og det er en *egentlig* fattigdom det her dreier seg om — ikke bare økonomisk knapphet. Denne fattigdom kan vi finne i utkantområdene, men vi kan også finne den midt i sentrum av vårt samfunn. Eller ta behandlingen av våre handikappede, ikke minst av de psykisk handikappede.

Det er riktig at klasseskillene i vårt samfunn har antatt andre former enn i tidligere tider. Når det gjelder de sosiale og økonomiske forskjeller, er ikke situasjonen den at vi har en stor masse som lever i fattigdom, og en liten gruppe som lever i stor rikdom. Det er riktig å si at det store flertall lever i relativ velstand. Hver for seg kan de diskriminerte grupper være små, selv om de tilsammen utgjør et ganske stort antall. Men det forhold at det ofte er mindre grupper det dreier seg om, gjør deres situasjon ekstra vanskelig. Ofte er det ikke «politisk lønnsomt» å tale deres sak. For et parti som bekjenner seg til sosialistiske idéer, må imidlertid likhetskravet være konsekvent — selv om det skulle gå på tvers av kortsiktige, taktiske hensyn.

Folk flest har opparbeidet seg en sunn skepsis overfor ord og



uttrykk som brukes i politikken. Ofte oppfattes de som floskler. Samarbeidssamfunnet er et slikt ord. Uttrykket «samarbeid» er i de senere år blitt et av de kjæreste ord for borgerligheten i vårt land. Det er derfor nødvendig å se på hva vi, til forskjell fra de borgerlige, legger i begrepet samarbeid. Det borgerlige samarbeid er et samarbeid mellom bestående partier og bestående institusjoner. Det er et samarbeid som har som sitt fremste formål å holde det bestående samfunn i gang. For oss er det viktig å være klar over at om vi skal virkeliggjøre samarbeidssamfunnet, vil det bli stilt krav til grunnleggende forandringer.

Jeg vil gjerne illustrere dette synspunktet ved å ta utgangspunkt i skolen, som jo er en avspeiling av de krav som det øvrige samfunn stiller til mennesket. Allerede 7-åringen i folkeskolens første klasse blir meget snart konfrontert med det brutale spørsmål: Hvem er flinkest i klassen? Fra det øyeblikket barnet får det spørsmålet, er det i ferd med å tvinges inn i den ensomme, kalde kampen for suksess. I all vår skole og utdanning legges det en urimelig vekt på en slik egenskap som den rene, gølge intelligens, mens andre egenskaper som samarbeidsevne, toleranse, hensynsfullhet, evne til å leve seg inn i andre menneskers situasjon, tillegges meget liten betydning. En ting er at skolens oppbygging, inndelt som den er i båser med uoverstigelige barrierer mellom de forskjellige skoleslag, frambringer klasseskiller. Men ikke mindre viktig er det at skolens innhold — det gjelder innhold i lærestoff og det gjelder skolemiljøet, må gjennomgå store forandringer. Skolens oppgave må ikke være den ensidige dyrking av intelligens, som nødvendigvis må produsere tapere. Skolens oppgave må være å stimulere alle de forskjelligartede egenskaper som fins i hvert enkelt menneske, skolens oppgave må være å møte det enkelte menneske ut fra dette individs egne forutsetninger. Vi må bort fra et system som stiller bastante standardkrav omhyggelig beskrevet i en normalplan, og fram til et system der den viktigste oppgaven er å sette mennesket i stand til å kjenne seg selv, til å oppleve seg selv og å oppleve andre mennesker.

Dette er imidlertid ikke ment som en kritikk mot skolen — først og fremst. For med full rett kan det sies at ethvert samfunn har den skole det fortjener, og det er hevet over tvil at skolen i stor grad er preget av forholdene i det samfunn skolen er en del av. I arbeidslivet, i organisasjonene, og på alle samfunnslivets områder må det derfor tas konkrete skritt for å virkeliggjøre solidaritetsprinsippene.



At vi nettopp nå lever i en overgangstid, er ikke vanskelig å konstatere. På alle områder kan vi registrere at vi som enkeltmennesker, som samfunn og som menneskehet har forlatt en epoke — etterkrigstidens epoke — men uten at vi klart kan se konturene av den epoke vi vandrer inn i. Det er oppbruddet som preger tidsbildet på alle områder. Når vi skal gjøre opp status for 60-årene, tror jeg vi temmelig treffende kan si at dette ti-året var preget av opprør mot det forrige tiår, at 60-årene gjorde opprør mot 50-årenes etablerte mønster — det gjelder både i internasjonal politikk og i nasjonal politikk. 50-årenes fastfrosne fronter er kommet i bevegelse i internasjonal politikk. I nasjonal politikk har vi begynt å rette oppmerksomheten mot nye områder. Vi har mer begynt å spørre etter *kvalitet* enn etter kvantitet. Vi kan ikke begrense oss til å konstatere at vi vil ha økonomisk vekst og høyere levestandard. Med stigende styrke må vi spørre: Hva skal vi bruke den økonomiske veksten til? Hvordan skal menneskene leve sammen? Det er viktig å øke nasjonalproduktet, men like viktig er spørsmålet om hvordan vi skal disponere det. Det er viktig å bygge mange boliger, men like viktig er det at vi skaper bomiljøer som beforder harmoni og trivsel i stedet for tomhet og lede. Det er viktig å bygge mange skoleplasser, men viktigere er det å spørre hva hensikten skal være med vår utdanning. Det er viktig å utnytte alle teknologiens muligheter, men like viktig er det å vise årvåkenhet slik at menneskene ikke passivt underkaster seg datamaskinenes herredømme.

En rekke av de grunnleggende problemer som jeg har nevnt, lar seg ikke løse på nasjonalt plan. Vi blir stadig advart mot en rekke av de farer menneskeheten står overfor, om vi ikke greier å erstatte det blinde anarki som i dag hersker, med et system av organisert samarbeid mellom folkene og nasjonene.

Igjen og igjen er det grunn til å understreke at fred ikke lenger er blitt et spørsmål om hvorvidt hærer skal kjempe mot hverandre, eller om de skal la det være. En verdensomspennende krig vil ikke være et overgangsfenomen. De to gigant-maktene har samlet enorme lagre av kjernefysiske våpen, og vi vet at det er detonert bomber på opp til 60 megatonn. En gjennomsnittlig atombombe er i dag på tre megatonn. Detoneringen av en eneste slik bombe vil føre til total ødeleggelse over et område av 100 kvadratkilometer. Minst en million mennesker vil miste livet, og om eksplosjonen fant sted på overflaten, ville det radioaktive nedfall føre til dødelig utstråling over titusener av kvadratkilometer. Dette er ikke noe skremmebilde,



men en nøktern vitenskapsmanns beskrivelse. De som derfor fordømmer de anstrengelser som gjøres for å finne fram til et minimum av forståelse mellom Sovjetunionen og USA, ja, som til og med karakteriserer det som forræderi, må enten være blinde fanatikere eller livsfarlige dogmatikere. Dette er i sannhet ingen lek mellom «papirtigre», det er en livsbetingelse for menneskeheten at stormaktene er på talefot. Dette synspunktet trenger imidlertid en tilføyelse: Vi skaper ikke fred utelukkende gjennom en viss grad av forståelse mellom USA og Sovjetunionen. Så lenge det eksisterer masse-sult, sosial og økonomisk undertrykkelse, bitre rasemotsetninger og religiøs fanatisme, kan vi nok unngå harmageddon, men *det* er ikke fred. Freden må aldri bli en bekvem unnskyldning for ikke å gjennomføre sosiale reformer eller for å opprettholde urett og undertrykkelse.

Sosialismen er internasjonal. Den italienske forfatteren og sosialisten, Ignazio Silone, har sagt at den viktigste nasjonalisering sosialistpartiene har foretatt, er nasjonaliseringen av seg selv. Dette er en anklage vi skal ta dypt alvorlig. Ingen med innsikt i hvordan det internasjonale liv virker, tror et øyeblikk at vi i løpet av kort tid kan omskape vår klode til et Utopia. Det er et tidkrevende, enerverende og ofte nerveslitende arbeid vi står overfor. Vår tålmodighet vil bli stilt på mange harde prøver. Men det må aldri hindre oss fra å starte, og det må aldri få oss til å tape målsettingen — det organiserte verdenssamfunn — av syne. Vi er her stilt overfor en to-sidig oppgave. I vårt innenrikspolitiske arbeid skal vi energisk arbeide for at nasjonen engasjerer seg i utbyggingen av det internasjonale samfunn: i et aktivt engasjement overfor de fattige folkene, i aktiv støtte til folk som kjemper for frigjøring og sosial rettferdighet. Den andre oppgaven er å knytte forpliktende forbindelser med meningsfeller i andre land, for at vi sammen kan skape en internasjonal bevegelse som med politisk styrke og moralsk slagkraft kan bidra til virkeliggjøringen av sosialismens idéer i verdensomspennende målestokk.



Guttorm Hansen

ARBEIDERPARTIET OG SOSIALDEMOKRATIET

En debatt om sosialismens framvekst, utvikling og framtid — eller ikke framtid — i Norge vil alltid komme til å bli en debatt om Arbeiderpartiets politikk. Det finnes andre sosialistiske partier eller grupperinger i Norge, som i og for seg er interessante når det gjelder ideologisk debatt, men Arbeiderpartiets situasjon og politikk vil alltid være avgjørende for den politiske utvikling i det norske samfunn. Slik har det vært helt siden partisamlingen i 1927 og gjennombruddet ved valget samme høst. Siden den tid har det norske samfunnets utvikling i stor grad vært Arbeiderpartiets politiske ansvar, enten partiet har vært i regjeringsposisjon eller i opposisjon. Det ligger klare farer i en slik ansvarlig posisjon, det blir ingen spennende og dramatisk partihistorie ut av det.

Arbeiderpartiet har siden 1930-åra i høy grad gjort seg fortjent til betegnelsen arbeidshesten i norsk politikk. Svært mye av den irriterte og sterkt følelseladete kritikk som Arbeiderpartiet gjennom alle disse år har vært gjort til gjenstand for fra dem som kaller seg «venstresiden» i norsk politikk, har vært uttrykk for den avmakt og isolasjon disse kretser har følt, stillet overfor denne seige, trauste gampen som har dratt opp plogfure etter plogfure i nytt land i norsk samfunnsliv. Det må også sies at hesten for det meste har vært for opptatt med sitt hverdagsliv til å bry seg om det som har beveget seg rundt den. Kanskje for lite opptatt av å ta en kvil i strevet og gi seg tid til å lytte til de ideologiske vårsangerne som kanskje har sunget for romantisk, eller skjent for mye, men som også av og til laget en visjonens himmel over den politiske naturen og over hverdagsstrevet...

Norge er et annet samfunn i dag enn det samfunn vi kjente før den andre verdenskrigen. De tre ti-år vi har lagt bak oss siden 1945, har gitt oss et annet samfunn — på godt og på ondt. Jeg vil hevde mest på godt. Vi har i dag vanskelig for å se tilstrekkelig klart tilbake og huske arbeidsfolks liv og muligheter den gang, sammenliknet med nå. For det første er det — og det er det viktigste — skapt en friere slekt, en mennesketype som står helt annerledes fritt



til autoritet og til økonomisk makt enn før. Det er det helt sentrale fundament som framtidens politikk kan bygge på. Det blir i dag gitt en del beskrivelser av velferdssamfunnet som er helt utenfor virkeligheten. Svært mye er verd kritikk i dette samfunnet. Det er ikke et mål i seg selv, men en etappe som er tilbakelagt og som måtte tilbakelegges om løpet skal fortsette. De fundamentale livsspørsmål måtte løses for de store folkegruppene, det vil si arbeid til alle, muligheter for alle, trygghet mot sykdom og trygghet i alderdom. Først når dette var sikret, kunne vi gå videre. De nye problemer vi i dag møter forteller bare det enhver sosialist måtte vite, at velferd er ikke nok, levestandard er ikke alt, at noe er bortenfor velferdsstaten. Jeg tror det vil bli et samfunn med et mer menneskelig ansikt enn det nåværende, som midt i all sosial velferd samtidig er et hardt samfunn, med harde krav til menneskene og med verdinormer som ikke kan bli de fundamentene det nye skal bygges på i framtida.

I debatten omkring vårt velferdssamfunn er det to retninger som har utkrystallisert seg. Den ene gir uttrykk for et syn som ofte forstås slik at dette samfunnet er preget av så mange skavanker og skaper så store problemer at det er en hovedoppgave å rive det ned for å bygge noe nytt. Disse kritikere er særlig opptatt av at det ikke er et sosialistisk samfunn som er skapt, at det er et gammelt samfunnssystem som det er «lappet på». At det er skapt et slikt samfunn, blir nærmest karakterisert som et forræderi mot sosialismen.

På den andre siden finner vi så de som gir uttrykk for at velferdssamfunnet er en gyllen middelvei mellom det kapitalistiske samfunnet og det sosialistiske, et samfunn som stort sett tilfredsstillere alle, og der meningsforskjellen nå i første rekke ligger i den tekniske håndteringen og fordelingen av resultatet av den økonomiske veksten, og at det egentlig ikke er tale om å endre selve systemet.

For min del er jeg av den oppfatning at å se på velferdssamfunnet som et forræderi mot sosialismen er tøvete. Men likeså tøvete er det å mene at velferdssamfunnet er nok i seg sjøl. Ingen vil kunne finne tilbake til en «ren sosialisme» ved å stirre på gamle teorier og dogmer og grave seg ned i en doktrinær krypt. På den andre siden vil de som ikke ser de store samfunnsomformende oppgaver et sosialistisk parti står overfor i velferdsstatens tidsalder, ha mistet evnen til politisk å se framover.

Arbeiderpartiet står i dag ved en politisk milepel. Det vil være



dette partiets nye oppgave å definere og å formulere målene for den nye etappen mot et bedre samfunn. Det dilemma ethvert sosialdemokratisk parti står overfor, er at den demokratiske sosialismen ikke er et dogme. Etersom den ikke beskriver et endelig mål og ettersom gårdsdagens mål, velferdsstaten, er nådd og til dels i dag opplevs som en hemsko for nye framsteg, må partiet definere seg på nytt og på nytt når det gjelder framtida. Hverken en absolutt og fullstendig pragmatisk politikk uten helhet i definerte mål, eller fullstendig romantiske utflukter under visjonens himmel, er noen veg framover. Problemet er å finne en framtidsveg som utgjør en enhet av praktiske tiltak og definerte politiske mål.

Den største politiske utformingen ligger i at Arbeiderpartiet, så frigjort som mulig fra dogmatiske teoretiseringer og fra en altfor praktisk hverdagspolitikk, diskuterer den demokratiske sosialismen, dens mål og dens muligheter.

Utgangspunktet for en slik debatt må være å definere forskjellen mellom sosialdemokratiet og kommunismen som ideologi. Her skiller et helt vesentlig punkt, nemlig synet på demokratiet som overideologi, som den svenske samfunnsskribenten Kurt Samuelsson har kalt det: Samuelsson peker på at alle demokratiske partier i Norden har demokratiet som en «overideologi», det vil si at demokratiet er blitt akseptert å ha gjennomslagskraft overfor partienes ideologier, og partiene er beredt til å underordne seg de demokratiske spilleregler, selv om det hindrer partiene i å gjennomføre sine mål. Dette kan synes selvsagt i våre dager, men har ikke alltid vært det. Og i de kommunistiske partier og til dels også i andre venstresosialistiske partier har man ikke helt villet akseptere dette. Man tenker seg at når arbeiderklassen får makten, vil den beholde den i kraft av en egen moralsk lov som gir denne klasse rett til å beholde makten uansett. Demokratiets spilleregler vil ikke lenger bli fulgt. Dette er det vi ser som styreform i de kommunistiske land i dag. Diktaturet hylles som «folke-demokrati», men blir selvfølgelig ikke mer demokratisk av den grunn. Derfor er det viktig, slik den tyske forfatteren Günter Grass skriver i sine «Syv teser om den demokratiske sosialismen»: «Den som vil en demokratisk sosialisme kan ikke samarbeide med kommunister som fremdeles anser det leninistiske partihierarki for ukrenkelig og som derfor alltid vil ha muligheten til en overgang til stalinismen». Grass sier at ikke noe folkefrontsvermeri kan motsi dette, og han har rett. Hans synspunkter gjelder også for det norske politiske liv.



Det norske Arbeiderparti står for den demokratiske sosialismen og har gjennom hele etterkrigstiden hatt et avklart forhold til kommunismen og til demokratiet. Det er viktig nå, når nye generasjoner går inn i det politiske livet, å holde dette like klart som tidligere. Det er en betingelse for en fortsatt framtid for den demokratiske sosialismen.

I et demokrati med frie, hemmelige valg må et sosialdemokratisk parti ha flertallet og samfunnsmakten for å kunne gjennomføre en samfunnsmessig omforming. Dette er en banal kjensgjerning som det dessverre er nødvendig å minne om. Enkelte later til suverent å overse dette og taler nærmest med forakt om strevet for å få flertall, om skjeling til marginale velgergrupper og så videre. Men kjensgjerningen står fast. Det er de marginale velgergrupper som med vår valgordning avgjør flertallet i Stortinget. Når det i den ideologiske debatt med forakt blir talt om sentrumspolitikk som svikt mot sosialismen, om reformpolitikk som et forræderi, så er det bare å si til det at et sosialdemokratisk parti som vil være et stort og bestemmende parti, må ligge i det jeg vil kalle det norske folkets åndelige sentrum. De fleste vil vite hva jeg mener med dette begrep. Det var det Chr. Hornsrud skjønte i 1902 da han fikk Arbeiderpartiets landsmøte til å gå bort fra sin dogmatiske sosialiseringspost når det gjaldt jordbruket og slå fast at jorda på trygge vilkår skal tilhøre den arbeidende bonde og småbruker. Det var dette man smertelig fikk erfare da splittelsen margstjal arbeiderbevegelsen i Norge, og man samlet arbeiderpartiet og sosialdemokratiet til et stort felles parti som tok sikte på å vinne folkeflertallet gjennom valg. Da hadde folk sagt nei til rådsbevegelsens ideologi, sagt nei til revolusjonens romantikere. Det var i sentrum av det norske folkets interesser Arbeiderpartiet plasserte seg med «Hele folket i arbeid», og kriseplanene i 30-åra og oppbyggingen av det norske velferdssamfunnet i etterkrigstiden har hele tiden skjedd nettopp i en plassering der. Ytterfløyene, kommunistene og Libertas, gikk til storm i disse første etterkrigsår, men ble feid til side gang etter gang av folket i valg.

En slik sentrumsposisjon vil alltid by på den fare at politikken lett kan bli konserverende og få en tendens til først og fremst å verne om det som er skapt og skape blindhet for nye problemer. Det vil være galt å dekke over denne fare. Borgerliggjørelse vil også være en fallgrube for et parti i sterk posisjon og som på få år gjennomfører en stor forandring av samfunnet. På et tidspunkt har det lett for å



oppstå en trang til å verne om alt det som er skapt, til å forsvare også det som ikke er bra og til å føle en viss ùlyst overfor nye problemer og nye tanker. At Arbeiderpartiet har vært i en slik periode anser jeg for opplagt, og alle vi som har vært med i partiets ledelse, må ta ansvar for det. Derfor er det nå så nødvendig med en udogmatisk debatt om sosialdemokratiets framtidsveger i det norske samfunnet.

For meg er det vesentlig i en slik debatt å ta utgangspunkt i at velferdssamfunnet er en etappe, ikke et mål, men betyr et godt utgangspunkt for videre utvikling. Velferdssamfunnet kan ikke gjøres om igjen. I våre dagers forvirring og delvise oppløsningstendenser dukker romantiske forestillinger om gamle tiders samfunnsformer opp. De bæres nesten alltid fram av kritikerne av det nåværende samfunn, enten de representerer høyre- eller venstreside. For meg står dette som en ufruktbar utgangsposisjon. Velferdssamfunnet er ikke et kapitalistisk samfunn, det er heller ikke et sosialistisk. I sine grunnlag, f. eks. eiendomsretten og i store deler av det økonomiske liv, er velferdssamfunnet kapitalistisk. Men samtidig eksisterer det en rekke elementer som jeg vil kalle sosialistiske i dette samfunn. Det er et blandingsamfunn, skapt av de brytninger av politisk art som har kjennetegnet vårt land i årene etter krigen, der den demokratiske prosess har ført til denne spesielle blanding. Det samme er skjedd også i våre nordiske naboland og også her har de sosialdemokratiske partier i stor grad bestemt utviklingen. Nå står vi foran den videre omforming, og det er bare naturlig at det da blir en debatt om midler og mål.

Denne debatt vil naturlig nok foregå i første rekke innenfor Arbeiderpartiets egne organer og må foregå helt ned på grunnplanet i partiet. Det er ingen lett oppgave å få til. Erfaringen viser at langsiktige mål har lett for å forskyves til fordel for den enkelte hverdagens krav og behov.

Når jeg likevel avslutningsvis søker å trekke opp noen prinsipielle mål for et sosialdemokratisk parti, er det for å forsøke å legge til rette det fundament jeg mener en må bygge en sosialdemokratisk politikk på.

Mitt utgangspunkt er at sosialdemokratiet er det tredje alternativ mellom kapitalisme og den kommunistiske statskapitalisme. Det er dette som gir sosialdemokratiet sin berettigelse i dagens politiske situasjon. I Norge er det Arbeiderpartiet som står for dette tredje alternativ.



Utgangspunktet for vår politikk må være at vi vil la demokratiets idealer sette sitt preg på hele samfunnssystemet, og på menneskenes innbyrdes forhold til hverandre. Samfunnet må av den grunn omformes slik at bestemmelsesretten over produksjonen og fordelingen av den, legges i hele folkets hender. Det vil igjen bety at det enkelte menneske frigjøres fra avhengighet av maktgrupperinger utenfor deres kontroll. Og det betyr videre at et samfunn bygd på klasse-deling viker plass for et samfunn bygd på fellesskap, på likestilling og i samarbeid.

En slik politikk skal ta sikte på å virkeliggjøre de gamle idéer om frihet, likhet og demokrati. Dette er idéer tatt i arv fra gamle kulturtradisjoner og har sin rot både i de gamle liberalistiske tanker og de sosialistiske tanker som har vært grunndrag i norsk arbeiderbevegelses historie.

Et viktig punkt som det er verd å understreke ennå en gang, er at Arbeiderpartiet har demokratiet som grunnlag for sin politikk. Det må forsvare dette system mot maktmisbruk og diktatoriske strømninger, utvide demokratiet til det økonomiske område og la de demokratiske idealer sette sitt preg på alle områder av samfunnslivet.

Vi opplever i dag en verden der det nesten over alt foregår en kamp fra folkets side for å frigjøre seg, enten fra et kapitalistisk eller et statskapitalistisk fåmannsvelde. Denne kamp har noen steder ført til framgang, andre steder til nederlag. I mange tilfelle har den ledet til sammenstøt av voldelig karakter som dels har betydd en frigjøring, men ofte også har ført enten til en sterkere undertrykkelse, eller til at andre har satt seg i de gamle undertrykkes sted. Samtidig har vi opplevd den fredelige samfunnsomforming, bl.a. i de nordiske land. Den sosialdemokratiske samfunnsomforming betyr som det svenske sosialdemokratiske parti sier i sitt programskrift «et værdigare sätt att organisera samhället än kapitalistiskt och statsbyråkratiskt fåtalsvälde».

Om vi i dag ser på det norske samfunnet, vil vi kunne bruke de samme ord. Skritt for skritt er solidaritetsprinsippet fra arbeiderbevegelsen omdannet til en samfunnsolidaritet. Nye livsverdier er skapt gjennom dette samfunnet.

Det norske samfunnet rommer samtidig mange og store ulikheter og urettferdigheter. Det er disse det nå gjelder å ta opp og søke en løsning på for å nå bortenfor velferdssamfunnet. Men all erfaring har vist at det er den fredelige samfunnsomforming på demokratiets



grunn som er den eneste farbare veg, om vi mener at det nye samfunnet også skal bety menneskets frigjøring. En slik veg er lang, og den betyr ikke de store skritts politikk. Men den har en helt avgjørende fordel, nemlig at omformingen av samfunnet kan gjennomføres gjennom aktiv medvirkning av folket og at ingen steg kan tas uten at folket selv ønsker det. Dermed vil også hvert framskritt ha en fast folkelig forankring. På denne måte vil også reformer som gjennomføres bli stående selv om andre politiske retninger overtar makten. Det er også den erfaring vi har gjort gjennom hele etterkrigsperioden.

Arbeiderpartiet vil bli stående i brennpunktet i den politiske debatt i Norge. Det vil bli angrepet av dem som har privilegier å forsvare og av dem som har andre mål med sin politiske virksomhet enn den demokratiske sosialismen. Slik må det naturlig nok bli. Men Arbeiderpartiet må finne sin plass i de store folkegruppers midte, i sentrum av det norske folk. Vi er et folk som er radikalt og som aldri har vært konservativt i dette ordets egentlige betydning. Vi er et demokratisk folk og et folk der friheten alltid har stått høyt, og der kampen for økt demokrati og større frihet og likhet har vært det sentrale i hele den politiske historie fra 1814 til i dag. Når jeg derfor sier at Arbeiderpartiets plass er i sentrum, betyr det at jeg mener at det er der den demokratiske sosialismen i virkeligheten befinner seg i vårt land. Sentrum er ikke en liberal borgerlig, men en sosialdemokratisk retning i Norge. Derfor har Arbeiderpartiet fremdeles store oppgaver å løse i vårt land.



NOTER

Lucien Goldmann: SOSIALISME OG HUMANISME

¹ *Diktatur* i den grad dette medfører eksistensen av en proletær stat som utøver tvingende foranstaltninger mot borgerskapet. *Demokratisk diktatur* i den grad denne staten representerer den altoverveiende del av befolkningen, og tvangen for første gang i historien utøves imot en liten reaksjonær minoritet.

² Anatole France kom engang med denne kjente paradoksale bemerkningen: Loven innrømmer både millionærer og uteliggere den samme retten til å sove under Paris' bruer.¹

³ For å kunne være i stand til å gjøre dette, måtte man disponere over de nødvendige penger for f. eks. å utgi en avis, organisere møter, etc.

⁴ Se spesielt hans bok, *Hva må gjøres* (Que faire).

⁵ *De aller viktigste sosiale lag* i det vestlige proletariatet har i *realiteten* vært *reformistiske*. Dette synes å skyldes det faktum at den fraksjonen av den vestlige arbeiderklassen som unngikk, takket være eksistensen av kolonimarkedene og fagbevegelsens arbeid, forarningsprosessen som Marx hadde forutsett og ventet, ble mye større enn Lenin trodde.

⁶ Det forekommer oss at motsetningen mellom toleranse og tenke- og yttringsfrihet utgjør en av hovedforskjellene mellom den borgerlige humanismen og den sosialistiske humanismen.

Selve uttrykket *toleranse* impliserer faktisk en viss grad av likegyldighet overfor feiltakelsen. Om det ble til innenfor den religiøse tros og overbevisnings enemerker, tilsvarer dette uttrykket det oppadstigende borgerskaps unngåelige ateistiske og rasjonalistiske egenart, og således en sosial og økonomisk orden som har opphevet de overindividuelle verdiene. Det klassiske rasjonalistiske eller empiristiske borgerskapet blir *tolerant* i religionsanliggender fordi troen for dette borgerskapet har mistet enhver betydning og enhver faktisk virkelighet.

En sosialistisk humanisme, som innebærer *ethvert menneskes rett til fritt å framføre sine overbevisninger*, utelukker til gjengjeld denne likegyldigheten overfor de andres meninger. Den forutsetter den felles og permanente innsats for å finne sannheten og for å komme til enighet gjennom den frie, oppriktige og åpne meningsutvekslingen.

⁷ Dette er kjensgjerninger som kommer til uttrykk både hos vår tids mest betydningsfulle forfattere fra Kafka til de nyere som Beckett, Ionesco, Robbe-Grillet, Adamov, og likeens i *Kvalmen* av Sartre eller i *Den Fremmede* av Camus, og hos sosiologer så fremmede over for marxismen som David Riesmann når han f. eks. påviser overgangen fra et samfunn som er regulert innenfra til ett som er regulert utenfra. Man skulle naturlig



kunne finne de samme forhold ved å studere utviklingen innen malerkunsten.

Med en glimrende og slående bemerkning påpekte Erich Fromm det samme forhold da han tok ordet på kongressen i Dubrovnik, idet han sa at folk først hadde reist omkring for å lære og for å utvide sine kunnskaper, så fikk vi turistene «som brakte med seg fotografiapparatene, mens det derimot i dag bare er fotografiapparatene som reiser fulgt av turistene til å betjene dem».

- ⁸ Først hadde vi skrevet «reformistisk». Men diskusjonen med flere sosialister, især italienske, fikk oss til å forstå at dette uttrykket kunne skape uklarhet. Ords betydning er betinget av den konteksten de er anvendt i. Og når det i diskusjonen innenfor den sosialistiske tenkningen fra den første halvdel av det 20. århundre dreide seg om de to begrepene *reform* og *revolusjon*, betydde det første hovedsakelig mer eller mindre viktige detaljtilretteleggelser innenfor det kapitalistiske styresettet, mens det andre betegnet en overgang fra det kapitalistiske til det sosialistiske styresett gjennom borgerkrig, de proletære partiers maktovertakelse og opprettelse av proletariatets diktatur som bl. a. må gå forut for sosialiseringen av produksjonsmidlene. Men her gjelder det imidlertid et tredje begrep som ikke faller sammen med noen av de to vi nettopp har nevnt.

Dette nye begrepet innebærer tanken om en overgang til arbeiderenes styring av bedriften som kan gjennomføres gradvis, først i en sektor, så i den neste. Om dette vil medføre muligheten for mer eller mindre skarpe konflikter, så innebærer det ikke lenger nødvendigvis verken det at sosialiseringen av produksjonsmidlene blir fulgt av en borgerkrig eller av en synkron forandring av samfunnet i sin helhet. Men dette kan — og det er selvsagt — på et visst tidspunkt og i noen land føre til en borgerkrig, på samme måte som andre land gjennom dette kan bli spart for en slik krig.

Egentlig dreier det seg om en analog utvikling til den som i store trekk frambrakte omformingen av det føydale samfunnet til et kapitalistisk, en gradvis økonomisk omforming som enkelte ganger ble fulgt av en borgerkrig (England, Frankrike), men som i visse land skjedde på en konfliktfylt måte, men uten en voldsom revolusjon. Man kunne kanskje kalle denne omformingen: deiform eller revolusjon, men på den betingelse at man presiserer i det ene tilfellet som i det andre, at begrepet har en betydning forskjellig fra det det hadde i den marxistiske litteraturen fra slutten av det 19. og i den første halvdel av det 20. århundre.

- ⁹ På et visst tidspunkt konsentrerte diskusjonen seg om et eksempel som for oss forekom særlig tankevekkende, og som vi tillater oss å nevne her. En av deltakerne definerte friheten ene og alene som frihet fra juridiske hindringer, *frihet fra*, og var i dette trofast mot Opplysningstidens rasjonalisme. Som eksempel nevnte han det at alle samfunnsmedlemmer er frie eller ikke frie når de har eller ikke har adgang til et bibliotek. Vi svarte ham at det i tillegg til denne utvilsomt reelle og verdifulle friheten eksisterer en annen, en *frihet til*, muligheten til f. eks. å bygge bibliotek som enhver — og det er selvsagt viktig — så senere kan komme inn i. Og vi måtte se oss nødt til å avslå det forslaget som denne deltakeren stilte oss,



nemlig å beholde uttrykket frihet for å betegne *frihet fra*, retten til å gå inn i et bibliotek, og dernest benytte uttrykket myndighet for å betegne *frihet til*, muligheten til å bygge slike, og det av en grunn som forekommer oss særdeles viktig: i vanlig språkbruk betegner uttrykket «myndighet» i like så høy grad muligheten til å *ødelegge* bibliotekene, det å handle stikk imot frihetens framvekst, som det å *bygge* bibliotek.

- ¹⁰ Det er ut fra den samme begrunnelse at uttrykkene positiv frihet og negativ frihet viser seg å være lite passende, idet begge disse frihetene på en og samme tid har en negativ karakter (dens framvekst betyr opphevelse av visse hindringer) og en positiv (dens framvekst betyr muligheten til å gjøre visse ting som man ikke kunne gjøre tidligere).
- ¹¹ For å bedømme betydningen av denne militære situasjonen for Sovjets politiske liv er det tilstrekkelig å nevne de åpenbare forhold som enhver sosiologisk studie, selv om lite dyptgående, ville kunne bringe for dagen mellom:

1) revolusjonens nederlag og den tyske kapitalismens stabilisering etter 1923, og fordrivelsen av trotskistene i Sovjet fra 1925 til 1927.

2) Tchang Kai-cheks, brudd med de kinesiske kommunistene, stabiliseringen av Kuomintang som var renset i Kina i 1927, og elimineringen av høyregropper i Sovjet fra 1928-29.

3) gjenopprettselen av maktbalansen, takket være atomvåpnene og av-staliniseringen.

Mihailo Markovic: HUMANISME OG DIALEKTIKK

- ¹ Marx: *Economic and Philosophical Manuscripts*. Overs. T. R. Bottmore, red. Erich Fromm i *Marx's Concept of Man* (New York: Frederick Ungar Publishing Co. 1961), s. 188—189.

Herbert Marcuse: SOSIALISTISK HUMANISME

- ¹ «En U.R.S.S., la violence et la ruse sont officielles, l'humanité est dans la vie quotidienne. Dans les démocraties, au contraire, les principes sont humains, la ruse et la violence se trouvent dans la pratique. A partir de là, la propagande a beau jeu». Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*, Paris 1947, s. 197.
- ² «Opposer ici au marxisme une 'morale d'abord', c'est l'ignorer dans ce qu'il dit de plus vrai et qui a fait sa fortune dans le monde, c'est continuer la mystification, c'est passer à côté du problème». *Ibid.*, s. Xf.
- ³ «Parler pour l'humanisme sans être pour le 'socialisme humaniste' à la manière anglo-saxonne, 'comprendre' les communistes sans être communiste, c'est apparemment se placer bien haut et en tout cas au-dessus de la mêlée. En réalité c'est simplement refuser de s'engager dans la confusion et hors de la vérité. Est-ce notre faute si l'humanisme occidental est faussé parce qu'il est aussi une machine de guerre? Et si l'entreprise marxiste n'a pu survivre qu'en changeant de caractère?». *Ibid.*, s. 203.



⁴ Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Berlin: Dietz 1953), s. 599.

⁵ *Ibid.*

⁶ En utdyping av disse spørsmål fins i min bok *One-Dimensional Man-Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston: Beacon Press, 1964), særlig kap. 9 og 10.

Eugene Kamenka: MARX' HUMANISME OG KRISEN I SOSIALISTISK ETIKK

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Le contrat social*, bok I, kap. 1.

² Maximilien Rubel, «Le concept de démocratie chez Marx», i *Contrat social*, bind VI, nr. 4.

³ Karl Marx, «Om det jødiske spørsmål», i *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA, Frankfurt a/M, Marx-Engels-Lenin Institut, 1927f), Avd. I, bd. I-1, s. 603.

⁴ MEGA, Avd. I, bd. 3, s. 82.

⁵ *Ibid.*, ss. 85—86.

⁶ *A Discourse on the Origin of Inequality*, i Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourses* (J. M. Dent & Sons: Everymans Library) 1913, s. 237.

⁷ *Økonomiske og filosofiske skrifter*, MEGA, Avd. I, bd. 3, ss. 111—112.

⁸ Fra utkastene (1857—1858) til Marx' *Kritik der politischen Ökonomie*. Disse ble først utgitt i 1939; her sitert fra den tyske utgave Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin (Dietz Verlag) 1953, s. 505.

Milan Prucha: MARXISMEN OG MENNESKETS EKSISTENSIELLE PROMBLEMER

¹ Jfr. T. J. Ojzerman, *Formirovanie filosofie marksizma*, Moskva 1962, s. 260.

² Jfr. E. V. Iljenkov, *Dialektika abstraktnogo i konkretnogo v «Kapitale» Marksa*, Moskva 1960, s. 29.

Karel Kosik: MENNESKET OG FILOSOFIEN

¹ Husserl, *Logiske undersøkelser*, bind I (Halle 1913), s. 149.

² Ad dette problem, jfr. forfatterens avhandling *Who is Man?* i *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, Vol. II (Mexico 1963), s. 231—238.



Iring Fetscher: DET LIBERALE, DET DEMOKRATISKE OG
DET MARXISTISKE FRIHETSBEGREP

- ¹ Om ordtaket «Det kan være riktig i teorien, men nytter ikke i praksis» — se Kant *Samlede verker* red. Vorländer, bind 4, Leipzig 1912, s. 87f.
- ² Cfr. Rousseaus uttalelse i fragmentet *Etat de Guerre*: «Hobbes begår den feil . . . å forveksle det naturlige menneske med de mennesker han ser rundt seg . . .» (Vaughan: *Rousseau's Political Writings*, bind I, Oxford 1962, s. 306) C. B. Macpherson har i sin bok *Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford 1962, utarbeidet en eksakt og overbevisende analyse av forholdet mellom den politiske teori fra Hobbes til Locke og modellen for det antagonistiske markedssamfunn.
- ³ *Die Philosophie der Weltgeschichte*, bind 1, red. Lasson, s. 90.
- ⁴ *Jenenser Realphilosophie*, red. Hoffmeister, bind 2, s. 28.
- ⁵ *Die Philosophie der Weltgeschichte*, s. 89f.
- ⁶ *Das Kapital*, folkeutgave, Berlin 1947, bind 1, s. 184.
- ⁷ MEGA (Marx-Engels Gesamtausgabe), 1. avd., bind 3, Berlin 1932, s. 117.
- ⁸ MEW (Marx-Engels Werke), bind 1, Berlin 1955, s. 384f.
- ⁹ *op.cit.*, s. 354f.
- ¹⁰ Hegel trakk denne konklusjonen, og i sin *Rettsfilosofi* tydeliggjorde han det høyere moralske innhold i det idealistiske statsbegrep i forhold til det borgerlige samfunn: «Man får en helt forvansket forklaring når . . . staten bare betraktes som det borgerlige samfunn, og dets mål bare er å beskytte individenes liv og eiendom . . .» «I det ovenfor nevnte ligger det etiske moment ved krigen, som ikke må betraktes som et absolutt onde . . .» «Krigen som den tilstand hvor tomheten ved alt forgjengelig . . . forstås og tas for det det er, er . . . det moment hvor det særregnes idealitet kommer til sin rett og blir virkelighet (hos Hegel betyr idealitet i denne sammenheng at noe er bestemt til å oppheves); den har den høyere betydning at gjennom den . . . blir folkeslagenes etiske sunnhet bevart i sin indifferens mot forstening av de endelige bestemmelser, slik som vindens bevegelse holder havet rent . . .» (*Rechtsphilosophie*, s. 324; *Samlede verker*, Jubileumsutgaven, bind 7, s. 434.) Hegel så en empirisk bekreftelse på sin filosofiske deduksjon av nytten ved kriger mot andre land i «at seierrike kriger har forhindret indre uro og styrket den indre statsmakt» (*op.cit.*, s. 435).
- ¹¹ Se anm. 8, *op.cit.*, s. 379.
- ¹² *Ibid.*
- ¹³ MEGA, 1. avd., bind 3, s. 544.
- ¹⁴ *op.cit.*, s. 546f.

Gajo Petrovic: MENNESKET OG FRIHETEN

- ¹ «Pitanje o covjeku i Karl Marx». *Nase teme* (Zagreb), Nr. 4/1961, s. 536—76; «El concepto del hombre en Marx», *Cuadernos Americanos* (Mexico D. F.), Nr. 4/1962, s. 112—32; «Marx's Theory of Alienation», *Philosophy and Phenomenological Research* (Philadelphia), Nr. 3/1963, s. 419—26; «Man as Economic Animal and Man as Praxis», *Inquiry*



(Oslo), bd. 6, 1963, ss. 35—56.

- ² «Livsfaren for hver enkelt består i at man mister seg selv. Ufriheten er den egentlige dødsfare for menneskene.» Karl Marx, «Debatten über die Pressefreiheit», *Rheinische Zeitung*, Nr. 135 (15. mai 1842). I Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Berlin 1957, bd. 1, s. 60.

Predrag Vranicki: SOSIALISMEN OG MENNESKETS FREMMEDEGJØRING

- ¹ Med uttrykket «staten» mener jeg selvsagt ordet i dets marxistiske mening: i første rekke et særlig organisatorisk arrangement og apparat som tjener en gitt klasse eller gruppe som middel til å herske over andre. I tillegg til dette omfatter statsbegrepet en rekke andre bestanddeler.
- ² Jeg har levert en kritikk av denne tesen om «sosialismens seier» i en avhandling om «Marginalia on Humanism» i samleverket *Socializam i humanizam*, Zagreb (Naprijed) 1963.
- ³ Disse styreformene er i jugoslavisk terminologi kjent som «samfunnsmessige selvforvaltning, og de fremviser en rekke av de trekk som er karakteristiske for det jugoslaviske samfunn. De hyppige diskusjonene om statens «hendøing» viser bare at man ikke har forstått problemets kjerne. Staten kan «dø hen» i forbindelse med en rekke uhyre viktige funksjoner på det økonomiske og kulturelle område, og dette fører da til at visse former for fremmedgjøring blir eliminert. Samtidig kan imidlertid ikke noe sosialistisk samfunn svekke eller oppløse sine stridskrefter før antagonismene på det internasjonale plan er løst. Sosialismen står derfor i brodden for kampen for sameksistens og alminnelig nedrustning, for dersom man overvart denne historiske anakronismen (nødvendigheten av å ha væpnede styrker) ville dette innebære at mennesket kom et langt skritt fremover i sin utvikling.
- ⁴ Jeg kan nevne at sosialismen i Jugoslavia nettopp har utviklet seg slik, og at man allerede har skaffet seg en god del historiske erfaringer på grunnlag av arbeidervestyring og samfunnsmessig selvforvaltning.

Richard Titmuss: SOSIAL VELFERD OG KUNSTEN Å GI

- ¹ Seymour Martin Lipset, *Political Man: The Social Bases of Politics*, New York 1960, s. 416.
- ² Gunnar Myrdal, *The Urgent Need for Scientific Breakthroughs if Great Misery Shall Not be the Destiny of Underdeveloped Countries*, notat fremlagt for Conference on Global Impacts of Applied Microbiology, Stockholm, 2. august 1963.
- ³ H. L. Wilensky og C. N. Lebeaux, *Industrial Society and Social Welfare*, New York 1958, s. 141.
- ⁴ Gunnar Myrdal (Yale University Press, 1960) s. 45.
- ⁵ Lipset, op. cit., s. 404—406. Andre henvisninger, jfr. Lipset, og også Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Glencoe, Ill., 1960.



- ⁶ Jfr. min Innledning i R. H. Tawneys *Equality*.
- ⁷ R. J. Lampmann, *The Share of the Top Wealth-Holders in National Wealth 1922—56*, 1962; M. Harrington, *The Other America: Poverty in the United States*, 1962; Conference on Economic Progress, *Poverty and Deprivation in the United States, 1961*, kjent som «Keyserling Report».
- ⁸ Ifølge Christopher Johnson «viser tilgjengelig statistikk det som er selvinnlysende for alle som bor i Frankrike; at de rike blir rikere, mens de fattige knapt klarer å opprettholde sin levestandard». (*New Society*, 21. 2. 1963, s. 15).
- ⁹ T. Lynes, «Poverty in the Welfare State», *Aspect*, nr. 7, august 1963.
- ¹⁰ H. P. Miller, «Money Value of an Education», *Occupational Outlook Quarterly*, september 1961, s. 4.
- ¹¹ D. Jenkins, *Equality and Excellence, 1961*, s. 21.
- ¹² S. Mencher, «Perspectives on Recent Welfare Legislation», *Social Work*, bind 8, nr. 3, 1963, s. 62.
- ¹³ G. Piel, *Consumers of Abundance*, Center for the Study of Democratic Institutions, 1961, s. 9.

Wolfgang Abendroth: PLANLEGGING OG DET KLASSELOSE SAMFUNN

- ¹ Kfr. Karl Marx: *Das Kapital*, Berlin (Øst) 1947, III. bind, s. 479f.
- ² Kfr. Karl Marx: *Das Kapital*, III. bind, s. 98f og 245f.
- ³ Kfr. Friedrich Engels i *Das Kapital*, III. bind, s. 481f.
- ⁴ Karl Marx: *Das Kapital*, III. bind, s. 477.
- ⁵ *Ibid.*, s. 477.
- ⁶ *Ibid.*, s. 425.
- ⁷ *Ibid.*, s. 426.
- ⁸ *Ibid.*, s. 427.
- ⁹ *Ibid.*, s. 479.
- ¹⁰ *Ibid.*, s. 480f.
- ¹¹ Friedrich Engels: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, Berlin (Øst) 1948, s. 337.
- ¹² *Ibid.*, s. 343.
- ¹³ *Ibid.*, s. 345.
- ¹⁴ Kfr. fremstillingene hos Rudolf Hilferding: *Das Finanzkapital*, Berlin (Øst) 1947, s. 238ff. og Fritz Naphtali: *Wirtschaftsdemokratie*, Berlin 1928, s. 23ff, som bortsett fra visse detaljer fremdeles er dekkende.
- ¹⁵ Ernest Mandel: *Traité d'Economie Marxiste*, II. bind, Paris 1962, s. 63ff.
- ¹⁶ Rudolf Hilferding: *Op.cit.*, s. 408ff. og 517.
- ¹⁷ George W. F. Hallgarten: *Der Imperialismus vor 1914*, 2. bind, München 1951 (2. opplag 1962).
- ¹⁸ Kfr. det brede materiale om de kapitalistiske staters økonomiske politikk etter den annen verdenskrig og dens nære forbindelse med storopprustning hos Ernest Mandel: *Op.cit.*, s. 178ff.
- ¹⁹ Kfr. det brede materiale om denne forbindelse etter den annen verdenskrig hos Ernest Mandel, s. 187ff.
- ^{19a} Om dette spørsmålet er følgende av denne situasjonen, se Ernest Mandel:



Op.cit., s. 192II.

- ²⁰ Se også artikkelen *Defense Industry lacks plans for civilian productions* i «The New York Times» (International Edition) fra 24. 8. 1963, s. 5.
- ²¹ Ernest Mandel: *Op.cit.*, s. 191.
- ²² Ernest Mandel: *Op.cit.*, s. 199ff.; se også Eduard März: *Die Marxsche Wirtschaftslehre im Widerspruch der Meinungen*, Wien 1959, s. 211ff. og 222ff.
- ²³ Kfr. Ernest Mandel: *Op.cit.*, s. 182ff.
- ²⁴ Kfr. Friedrich Lenz: *Wirtschaftsplanung*, Stuttgart 1948, s. 69ff.
- ²⁵ Kfr. materialet hos Ernest Mandel: *Op.cit.*, s. 229f.
- ²⁶ Om personsammensetningen av Det tredje rikes økonomiske ledelse i fasen med umiddelbar krigsforberedelses- og krigsplanlegging, særlig i det planleggings- og styrelsesorganer (økonomi-, riks-, faggrupper osv.), som overveiende bestod av industriledere, se Charles Bettelheim: *L'économie allemande sous le nazisme*, Paris 1946, s. 121f.; Franz L. Neumann: *Behemoth*, New York 1944, s. 235ff., og Ernest Mandel: *Op.cit.*, s. 160f.
- ²⁷ Kfr. Ernest Mandel: *Op.cit.*, bind I, s. 438ff. og 469ff.
- ²⁸ Kfr. Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis*, Neuwied 1963, f. eks. s. 334f.
- ²⁹ *Op.cit.*, s. 163f. Merkelig nok tar han i denne sammenheng ikke opp problemet om forandring av varen arbeidskrafts reproduksjonskostningen pga. kravet om et høyt utdannelsesnivå (og følgelig tilsvarende utdanning) som grunner seg på det nivå produksjonsteknikken har nådd (cfr. Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1953, s. 592ff. og 599 ff.), men han forskyver det til problemet om den videnskapelige forsknings abstrakte, verdiskapende funksjon (s. 193). Denne problemstillingen behandles dermed som abstrakt, men for forfatterens bevissthet er dette systemimmanent og gjelder ikke bare for det organiserte kapitalistiske samfunn, men for ethvert industrisamfunn. Dermed overser han at for Marx består ikke lenger verdiproblemet i denne forstand i et utviklet sosialistisk samfunn.
- ³⁰ Jürgen Habermas: *Op.cit.*, s. 164.
- ³¹ Karl Marx: *Kritik des Gothaer Programms*, Berlin 1946, s. 26.
- ³² Kfr. Wolfgang Abendroth: *Europäische Integration und demokratische Legitimation*, «Aussenpolitik» 1952, s. 623ff.
- ³³ Kfr. Jürgen Seifert: *Gefahr im Verzuge. Zur Problematik der Notstandsgesetzgebung*, Frankfurt a.M. 1963.
- ³⁴ Kfr. Friedrich Pollack: *Sozialökonomische Auswirkungen der Automation und der Atomtechnik*, «Politische Studien» 1957, s. 4ff. og Ludwig Freund: *Krisen des Atomzeitalters*, bilag til «Parlament» 3. 8. 1963, s. 36f.
- ³⁵ Cfr. Ernest Mandel: *Op.cit.*, II. bind, s. 276ff.
- ³⁶ Karl Marx: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1947, s. 14.
- ³⁷ Karl Marx: *Das Kapital*, III. bind, s. 874.
- ³⁸ Karl Marx: *Das Kapital*, I. bind, s. 513.
- ³⁹ Karl Marx: *Kritik des Gothaer Programms*, Berlin 1946, s. 21.
- ⁴⁰ Kfr. Karl Marx: *Das Kapital*, III. bind, s. 711 og Friedrich Engels: *Anti-Dühring*, s. 351.
- ⁴¹ Karl Marx: *Das Kapital*, III. bind, w. 907.
- ⁴² Karl Marx: *Kritik des Gothaer Programms*, s. 19, og *Das Kapital*, III. bind, s. 932f.



- ⁴³ Også ifølge Friedrich Engels: *Anti-Dühring*, s. 351, opphører slett ikke historien i og med det klasseløse samfunn, men det er bare «menneskehetens sprang fra nødvendighetens til frihetens rike» i den forstand at «menneskene nå selv med full bevissthet kan skape sin historie».
- ⁴⁴ Karl Marx og Friedrich Engels: *Manifest der kommunistischen Partei*, Berlin (Øst) 1945, s. 8.
- ⁴⁵ Kfr. Werner Hofmann: *Die Arbeitsverfassung der Sowjet-Union*, Berlin (Vest) 1956, s. 162 anm. 3, 172ff. og 188 ff.
- ⁴⁶ Werner Hofmann: *Op.cit.*, s. 6ff.
- ⁴⁷ Otto Bauer: *Kapitalismus und Sozialismus nach dem Weltkrieg. Rationalisierung — Fehlrationalisierung*, Wien 1931, s. 204f.
- ⁴⁸ Kfr. Otto Bauer: *Op.cit.*, s. 209 ff.; Werner Hofmann: *Op.cit.*, s. 33ff., 90ff., 137ff. og 299ff., og Isaac Deutscher: *Stalin*, Stuttgart 1962, s. 268ff.
- ⁴⁹ Kfr. Isaac Deutscher: *Op.cit.*, s. 594ff.
- ⁵⁰ Kfr. Isaac Deutscher: *Op.cit.*, s. 368ff.
- ⁵¹ Kfr. Werner Hofmann: *Op.cit.*, s. 524ff.
- ⁵² Kfr. Ernest Mandel: *Op.cit.*, II. bind, s. 327 ff.
- ⁵³ Kfr. den meget oppklarende debatt i det jugoslaviske parlament om det jugoslaviske forfatningsutkastet. «Socialist Thought and Practice» (Beograd), 1962, nr. 7/8, s. 7ff., 61ff. og 76 ff.
- ⁵⁴ A. Angelopoulos: *Planism et progrès social*, Paris 1953.
- ⁵⁵ Charles Bettelheim: *Les problèmes théoriques et pratiques de la planification*, Paris 1946.
- ⁵⁶ Ernest Mandel: *Op.cit.*, II. bind, s. 274ff.

Paul Medow: OPPLYSNINGSTIDENS HUMANISTISKE IDEALER OG MATEMATISK ØKONOMI

- ¹ Jeg vil takke professor Karl Polanyi for verdifull hjelp mens jeg utarbeidet denne artikkelen.
- ² Jfr. Karl Polanyi, *The Great Transformation*. Her betoner han at da industriøkonomiene ble utlevert til denne form for selvregulering, resulterte dette i «the disembedding of the economy from society». Jfr. også Karl Polanyi, «Our Obsolete Market Mentality».
- ³ Jfr. Karl Polanyi, «The Economy as Instituted Process».
- ⁴ Debatten om sentral planlegging konstaterte at det i prinsippet hverken trengs kompetitive markeder eller matematiske beregninger for å fastslå «knapphetspriser» for industriressurser (O. Lange, *On the Economic Theory of Marxism*); at meningen med økonomisk rasjonalitet i en planøkonomi ikke lenger avhenger av forbrukerpreferanser: den må utledes av de mer generelle trekk i den type samfunn man etterstreber (Karl Polanyi, «Sozialistische Rechnungslegung», J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*); og at politiske vedtak om å prioritere ikke-økonomiske målsettinger kan gjøres mer velfunderte ved at man kalkulerer de økonomiske kostnadene som er forbundet med dem.
- ⁵ Jfr. Karl Polanyi, C. Arensberg, H. W. Pearson (red.), *Trade and Market in the Early Empires*.
- ⁶ J. R. Hicks, «Linear Theory». Dette generelle poeng blir også diskutert i



- Karl Polanyi et al. (red.), *Trade and Market in the Early Empires*, og O. Lange, *Political Economy*.
- ⁷ Ibid.
- ⁸ R. Frisch, «A. Preface to the Oslo Channel Model», s. 258.
- ⁹ R. Frisch, Op. cit.
- ¹⁰ Det er også blitt bemerket at man ville kunne minske de enkelte nasjonal-økonomienes sårbarhet overfor utviklingen i fjerne land ved å anvende den nye planleggingsmetoden på de enkelte statenes utenrikshandel, og i tillegg for å koordinere mange staters handel på preferanser de selv setter frem. Jfr. R. Frisch, «A Multilateral Trade Clearing Agency».
- ¹¹ R. Frisch, «A Preface to the Oslo Channel Model», s. 258.
- ¹² F. Perroux, *Le IVe Plan Français (1962—1965)*, s. 17.
- ¹³ C. J. Hitch, «The New Approach to Management in the U.S. Defense Department», s. 1—8. Også C. J. Hitch og R. M. McKean, *The Economics of Defense in the Nuclear Age*.
- ¹⁴ De to viktigste ting som har skjedd i så måte har vært at man har konfrontert disse idealene med realiteten i samfunnets midler/målforhold (etter Hegel og Marx); og senere knyttet dem sammen med den kulturelle symbolstrukturen i samfunnet (jfr. E. Cassirer, *Essay on Man*), med ubevisste prosesser (jfr. E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion* og *Man for Himself*), og med menneskets eksistensielle problemer.

Eyvind Dalseth: SOSIALDEMOKRATIET OG ARBEIDERPARTIET

- ¹ Det interessante, men vanskelige revolusjonsbegrepet har jeg behandlet mer utførlig i artiklene «Den ny-marxistiske retorikken» (*Kontrast* 13, 1968) og «Ideologikritikk (*Er ideologiene døde?* Pax 1969)
- ² «Marx, kapitalisme og materialisme», *Norsk filosofisk tidsskrift*, 3/4, 1972. Jeg tar der avstand fra Marx's økonomisme. Han har andre sider, men dem legges det for liten vekt på i debatten.
- ³ «Sosialdemokratiet og EF». *Arbeiderbladet* 8. febr. 1972.



OM FORFATTERNE

Wolfgang *Abendroth*, f. 1906 i Wuppertal-Elberfeld, professor i offentlig rett og statsvitenskap ved universitetet i Marburg, Vest-Tyskland, inntil han falt for aldersgrensen for få år siden. Praktiserte jus til 1933, deretter eksil. Professor i jus i Leipzig til 1948. Ble i 1961 ekskludert av det tyske sosialdemokratiske parti (SPD) for å ha gitt sin støtte til den sosialistiske tyske studentunionen (SDS). Verker, bl.a. *Antagonistische Gesellschaft und Politische Demokratie* (1967), *Aufstieg und Krise der deutschen Sozialdemokratie* (1964) og *Sozialgeschichte der europäischen Arbeiterbewegung* (1968), norsk utgave *Den europeiske arbeiderbevegelse* (Gyldendal 1972).

Ernst *Bloch*, f. 1885 i Ludwigshafen; studerte filosofi, fysikk og musikk; doktorgraden 1908. Emigrerte 1933 og bodde i Sveits, Frankrike, Tsjekkoslovakia og U.S.A. Slo seg ned 1948 som professor i filosofi i Leipzig inntil han ble tvunget til å trekke seg etter oppstanden i Ungarn 1956 og etter at hans filosofi var blitt brennmerket som revisjonistisk og kontrarevolusjonær. Fra 1961 professor i Tübingen. Hovedverk *Das Prinzip Hoffnung* (1954) og *Naturrecht und Menschliche Würde* (1961). Et utvalg av Blochs skrifter kom på norsk i 1972 under tittelen *På sporet av virkeligheten* (Gyldendal).

Thomas B. *Bottomore*. Engelsk sosiolog, f. 1920, professor ved University of Sussex fra 1968, tidligere Simon Fraser University, Vancouver, Canada. Utdannet ved London School of Economics and Political Science og har undervist bl.a. i Paris og i India. Kjent som utgiver sammen med Maximilien Rubel av Marx' verker: *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* (1956), og på egenhånd *Karl Marx: Early Writings* (1963). Publikasjoner omfatter dessuten *Classes in Modern Society* (1955), *Elites and Society* (1964), *Critics of Society* (1968) og flere andre bøker innen sosiologisk teori.

Iring *Fetscher*, f. 1922 i Marbach am Neckar, utdannet i Tübingen, Paris og Frankfurt. Professor i statsvitenskap ved universitetet i Frankfurt (siden 1963). Var i tre år redaktør av *Marxismus-Studien*, Tübingen. Verker omfatter bl.a. *Von Marx zur Sowjetideologie* (1956), *Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel* (1960), *Rechtsradikalismus* (1967) og *Die Demokratie: Grundfragen und Erscheinungsformen* (1970).

Erich *Fromm*, f. 1900 i Frankfurt, en av vår tids mest fremstående sosialpsykologer. Doktorgraden i Heidelberg 1922, senere utdannet som psykoanalytiker i Berlin. Knyttet til Institut für Sozialforschung i Frankfurt 1929—32, senere til Institute of Social Research ved Columbia University i New York. Professor ved det meksikanske nasjonaluniversitet, Mexico City, fra



1951. En rekke forelesningsoppdrag og gjesteprofessorater i U.S.A., bl.a. ved Yale i 1949 og Michigan State University 1957—61. Av hans mangfoldige forfatterskap kan nevnes følgende norske utgaver: *Om kjærlighet* (Dreyer), *Flukten fra friheten* (Pax), *Det sunne samfunn* (Pax), *Håpet om en humanisert teknologi* (Dreyer), *Sigmund Freuds budskap* (Cappelen), *Kristus* (Pax). Erich Fromms siste arbeid er *The Anatomy of Human Destructiveness* (New York 1973). Fromm er også kjent for sine forsøk på å utarbeide en syntese mellom marxisme og psykoanalyse.

Lucien Goldmann (1913—1970), fransk-rumensk litteratursosiolog og filosof, f. i Bukarest. Var forskningsleder ved Ecole Pratique des Hautes Etudes i Paris og underviste også ved universitetet i Brussel. Utdannet i Wien hvor han studerte under Max Adler, i Zürich og Paris og arbeidet senere med Jean Piaget i Genève. Mest kjente verker: *Le dieu caché* (1955), *Pour une sociologie du roman* (1964), *Sciences humaines et philosophie* (1966) og *Marxisme et sciences humaines* (1970).

Eugene Kamenka, f. 1928 i Köln, kom til Australia i 1937, utdannet i Sydney. Doktorgraden *The Ethical Foundations of Marxism* ble publisert i 1962. Bestyrer for den idéhistoriske seksjon ved Research School of Social Science, Australian National University siden 1968. Har vært gjesteprofessor ved Moskva statsuniversitet 1965—66, Senior Fellow ved Russian Institute and Communist Affairs, Columbia 1968 og 1970. Foruten doktorgraden, boka *Marxism and Ethics* (1969) og en rekke andre arbeider innen marxistisk teori.

Karel Kosík, f. i Praha 1926, utdannet ved universitetene i Praha, Moskva og Leningrad, senere knyttet til avdelingen for dialektisk materialisme ved instituttet for filosofi, Praha. Særlig kjent for sin bok *Die Dialektik des Konkreten* (Suhrkamp, Frankfurt 1967).

Herbert Marcuse, f. 1898 i Berlin, studier i Berlin og Freiburg, doktorgraden ved universitetet i Freiburg 1922. Etter en kort periode ved Institut für Sozialforschung i Frankfurt kom Marcuse til U.S.A. i 1934, statsborger 1940. Fra 1934 til 1940 knyttet til Institute of Social Research, Columbia. Arbeidet 1941—50 for Office of Strategic Services, State Department, Washington. Deretter knyttet til de russiske forskningsinstitutter ved Columbia og Harvard (1951—53). Professor i statsvitenskap og filosofi Brandeis 1954—65. Professor i filosofi University of California, San Diego, fra 1965 til han trakk seg tilbake for et par år siden. Foruten hans berømte *One-Dimensional Man* fra 1967 (norsk utgave Pax 1968) har han i de senere år utgitt *Negations* (1968), *Essay on Liberation* (1969), *Five Lectures* (1970), *Counterrevolution and Revolt* (1972) og *Studies in Critical Philosophy* (1972).

Mihailo Markovic, f. 1923, deltok i Titos partisanstyrker under 2. verdenskrig, doktorgraden først ved universitetet i Beograd, deretter ved universitetet i London, hvor han studerte med A. J. Ayer. Siden 1955 har han undervist



ved det serbiske akademi for naturvitenskap og humanistiske fag. En av de fremste talsmenn for gruppen rundt Praxis, et tidsskrift som på nymarxistisk grunnlag skarpt kritiserer den offisielle filosofi og politikk i Øst-Europa og Jugoslavia. Hans siste engelskspråklige arbeid er *From Affluence to Praxis* (1972).

Paul Medow. Amerikansk økonom, f. 1926 i Praha, kom til U.S.A. i 1939, utdannet ved Cornell og Columbia, Ph.D. fra Columbia. Har vært professor i økonomi ved Rutgers University i New Jersey. Spesialist på sovjetisk økonomi.

Gajo Petrovic, f. 1927 i Karlovac, Jugoslavia, studerte filosofi i Zagreb, Leningrad og Moskva og har senere tilbrakt to års studietid i U.S.A. og Storbritannia. Verker om bl.a. marxistisk teori, engelsk empirisme, og G. V. Plekhanovs filosofi. En tysk utgave av hans skrifter ble publisert i 1971, *Philosophie und Revolution: Modelle für eine Marx-Interpretation* (Hamburg: Rowohlt). På engelsk er også kommet *Marx in the Mid-twentieth-Century* (1965).

Milan Prucha, f. 1931 i Plzen, utdannet bl.a. i Frankrike, har undervist i Moskva og senere vært tilknyttet instituttet for filosofi ved Prahas vitenskapsakademi. Et essay av ham er publisert på fransk *La rencontre du cogito et du marxisme* (Université de Nancy: Publications de centre européen universitaire 1965). Hans filosofiske interesser omhandler særlig marxismens forhold til fenomenologi og eksistensialisme.

Maximilien Rubel. Fremstående fransk Marx-forsker, f. 1905 i Czernowitz, Østerrike. Særlig kjent for sine bibliografiske oversikter over Marx' skrifter og hytgitvelser av Marx (tildels sammen med T. B. Bottomore). Forskningsleder ved Centre National de Recherche Scientifique, Paris. Publisert også *Karl Marx devant le bonapartisme* (1960).

Richard M. Titmuss (1907—1973) var professor i sosialadministrasjon ved London School of Economics and Political Science og kjent som en av det britiske arbeiderpartiets mest fremtredende teoretikere. Titmuss beskjeftiget seg særlig med velferdsstatens teori og begrensninger. Hans siste bok *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy* (1971) behandlet spørsmålet om blodgiventjenestens organisering i vestlige samfunn og hvordan denne tjenesten avspeilte prioriteringer innenfor disse samfunn. Titmuss stod i spissen for en rekke utredninger innenfor helse- og sosialsektoren og innehadde flere statsrådsposter i britiske Labourregjeringer. Æresdoktor ved universitetene i Wales og Edinburgh. Øvrige publikasjoner omfatter bl.a. *Essays on «The welfare state»* (1958), *Commitment to Welfare* (1968) og flere studier om inntektsfordeling og befolkningspolitikk.

Predrag Vranicki, f. 1922, deltok i Titos partisanstyrker under 2. verdenskrig, doktorgrad i filosofi ved universitetet i Zagreb 1947, senere professor samme sted. Filosofiske interesser særlig sentrert omkring sosialisme og kultur, humanisme og historie, filosofi og revolusjon. Et utvalg av hans artikler



ble i 1969 offentliggjort av Suhrkamp under tittelen *Mensch und Geschichte*. Vranicki har vært en aktiv bidragsyter til det kjente jugoslaviske tidsskrift *Praxis* (kfr. Markovic ovenfor).

De norske forfatterne:

Trygve Bull, f. 1905. Tidligere lektor ved Oslo off. Lærerskole og foreleser ved norske universiteter i lingvistik og i politisk historie. Politisk aktiv i arbeiderbevegelsen siden sin tidlige ungdom. Stortingsrepresentant og samtidig medlem av Europarådets rådgivende forsamling 1958—64. Medlem av Norsk Språknemnd/råd siden institusjonen ble opprettet i 1952. Medlem av hovedstyret i Sosialistisk Valgforbund fra 1973. Forfatter av en rekke bøker og skrifter av historisk og politisk karakter. Hyppig anvendt debattant i radio og TV.

Eyvind Dalseth, f. 1941, mag.art. 1965 på en avhandling om Wittgensteins filosofi. Har oversatt Marc Wogau: *Filosofisk leksikon* (1969) og utgitt *Sosiologi og filosofi* (1972) og *Samfunnstenkningens historie fra Hellas til Rousseau* (1972). Medlem av Arbeiderpartiet 1963—73.

Guttorm Hansen, f. 1920. Journalist og redaktør. Varamann til Stortinget 1958—61. Valgt av Det norske Arbeiderparti som representant for Nord-Trøndelag fylke siden 1961. På Stortinget har han vært formann og nestformann i Arbeiderpartiets stortingsgruppe. Valgt til stortingspresident i oktober 1973. Har bl.a. skrevet *Plan — Perspektiv — Politikk* (1964) og *Arbeiderbevegelsen i Nord-Trøndelag* (1953).

Reiulf Steen, f. 1933, Sætre i Hurum, nestformann i Det norske Arbeiderparti (siden 1965). Fabrikkarbeider 1950—54, journalist 1954—58. En rekke tillitsverv i arbeiderbevegelsen, bl.a. sekretær og formann i Arbeidernes Ungdomsfylking, sekretær i Arbeiderpartiets stortingsgruppe. Vararepresentant på Stortinget for Oslo i perioden 1961—65. Samferdselsminister i Brattelis 1. regjering 1971—72. Formann i komitéene for prinsippprogrammet, arbeidsprogrammene for de siste stortingsperioder og handlingsprogrammet for «Demokrati i hverdagen». Formann i Skolekomitéen av 1965, formann i Likestillingsrådet, medlem av Kringkastingrådet.



DEMOKRATISK SOSIALISME

Et internasjonalt symposium

I denne bok er samlet 10 artikler fra Erich Fromms samleverk **SOCIALIST HUMANISM: AN INTERNATIONAL SYMPOSIUM** supplert med 4 innlegg av norske sosialister av forskjellige avskygninger. De norske redaktørene har valgt ut bidrag av særlig verdi for den sosialistiske grunnlagsdebatt i Norge nå. Tilsammen gir disse artiklene et bredt utsyn over viktige temaer innen sosialistisk teori som forholdet mellom sosialisme og frihet, arbeidets organisering, velferdsstatens begrensninger, strukturelle vs. systemforsterkende reformer, og sosialistisk planøkonomi. Boken har en særlig verdi ved at den bringer sammen bidrag både fra øst og vest.

De norske bidrag er av både prinsipiell og aktuell interesse og omhandler særlig arbeiderbevegelsens strategiproblem: hva skal skje – og hvordan – nå når velferdsstaten i hovedtrekk er gjennomført? Fra venstre analyserer Trygve Bull og Eyvind Dalseth Arbeiderpartiets dilemmaer og får svar fra to fremtredende tillitsmenn innenfor DNA, Reiulf Steen og Guttorm Hansen. Boken vil være av interesse for enhver som er opptatt av politisk teori og sosialismens fremtid i Norge.

DREYERS FORLAG – OSLO

ISBN 82-09-01236-3