

EN MARX FOR VÅR TID?

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

Av Svein Jåvold

1. Marx

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

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

1.1 Modell og mål

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

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

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

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

1.2. Middel og mekanisme

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

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

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

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

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

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

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

2. Anti-Marx

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

2.1. Hegels «Herrschaft und Knechtschaft»

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

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

2.2. Kretsen rundt Max Horkheimer

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

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

2.3. Kretsen rundt Leo Strauss

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

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

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

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

2.4. «Anti-Marx»

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

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

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

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

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

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

3. Den syntetiske Marx

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

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

3.1. Charles Taylors kommunitaristiske syntese

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

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

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

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

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

3.2. Axel Honneths syntetiske form for nymarxisme

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

3.2.1. Honneths marxisme, modell og mål

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

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

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

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

3.2.2. Honneths dialektiske anerkjennelsesmekanisme

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

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

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

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

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

4. Konklusjon

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

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

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

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

LITTERATUR

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

NOTER

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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