



RØD UNGDOM • STUDIEHEFTE

Forord

■ ■ Raud Ungdom er ei politisk ungdomsrørsle med høge mål. Vi har sett oss føre å ikkje berre endra einskilde delar av samfunnet, slik som rasisme, kvinneundertrykking, miljømord eller utarminga av tredje verda. Vi vil meir enn det; vi vil ta ondet ved rota. Vi vil fjerna grunnlaget for problema, snu opp ned på heile samfunnet. Vi vil erstatta kapitalismen - styrt av profittjakta til eit fåtal kapitalistar - med eit sosialistisk folkestyre. For å skapa eit rettvist samfunn er det naudsynt at folkefleirtalet går inn for sosialismen. Det vil seia; at vi går inn for å ta den privatkapitalistiske eigedomen frå eigarane, og gjera ressursane til felleseige. Då kan samfunnet bli styrt demokratisk, menneske og natur treng ikkje lenger underordnast omsynet til storselskapas profitt.

■ ■ Å vinna folket for denne drastiske, men naudsynte, samfunnsendringa er ei stor oppgåve. Derfor er det heilt naudsynt at vi studerer og skaffar oss kunnskap og forståing. Vi kan ikkje endra maktforhalda i samfunnet om vi ikkje forstår korleis det fungerer. Det fins mange måtar å skaffa seg kunnskap på, og lesing er berre ein av dei. Når vi lagar demonstrasjonar mot statsbudsjettet, driv streikestøttearbeid, held bøllekurs eller andre ting, lærer vi. Gjennom praksis skaffar vi oss kunnskap. Og når vi diskuterer med venar, klassekameratar og politiske aktivistar lærer vi ofte nye ting. Når kunnskap blir utveksla og idear prøvast mot kvarandre blir vi klokare. Men praksis og ordsifte er ikkje tilstrekkeleg for å utvikla forståinga som må til i ei revolusjonær rørsle. Det trengs *teori*.

■ ■ Det er dumt å finna opp hjulet om att og om att. Det held at ein person finn det opp, og så fører kunnskapen vidare til andre. Dette gjeld òg dei spørsmåla vi arbeider med. Heldigvis treng vi ikkje finna ut alt sjølve - i over 150 år har kommunistar og sosialistar utvikla kunnskap, analyse, teori. Dette må vi læra av. Samstundes må vi utvikla teoriane vidare, vi må tilføra våre eigne røynsler frå vår eiga tid. Dette heftet inneheld både artiklar skrivne av Raud Ungdom-medlemmer og tekstar frå heilt andre hald, og dei skriv seg frå eit tidsrom på 150 år. Vi har valt tekstar om ulike emne, dei har ulik skrivestil og dei vil høva for folk på ulike «nivå». Komande hefte vil vi konsentrera meir om avgrensa emne.

■ ■ Det fins mange måtar å lesa på, og mange grunner til å lesa. Nokre folk les for å gjera seg sjølve "viktige". Ved å slå i bordet med sitat frå gamle bøker vil dei gje seg sjølve høgare status. Desse folka har ikkje skjont poenget med å studera. Vi studerer ikkje for å bli viktigperar. Vi studerer for å bli betre i stand til å løysa oppgåvene våre i kampen for sosialismen.

■ ■ Marx og andre teoretikarar er heilt naudsynt "pensum" for oss som vil gjera slutt på kapitalismen. Men teoretiske tekstar er ikkje Sanning med stor S. Dei må lesast kritisk, og ein kvar teori må visa seg riktig gjennom at vi ser i praksis at teorien er god. Vi må ha stor respekt for dei revolusjonære teoretikarane, og samstundes stor respekt for våre egne og andre sine konkrete røynsler frå det samfunnet vi lever i. Ein riktig sosialistisk politikk og praksis finn vi fram til ved å kombinera etablert teori med ny kunnskap.

■ ■ Det er på denne måten vi ynskjer at du skal nytta dette heftet. Les det, diskuter det, og bruk det gjerne som utgangspunkt for organiserte ordskifte dersom du er med i ein organisasjon. Vi vonar tekstane vi har samla gjev inspirasjon til å lesa og studera meir.

Studieutvalet i Raud Ungdom
Februar 1999

Innhold

Fosideillustrasjon: Léger, <i>Byggerne</i> (1950)	
James Petras: Kulturimperialismen	4
Magnus E. Marsdal: Om dialektikk	14
Bertolt Brecht: Lovord yver dialektikken	21
Arnhold Aasen: Marx om fremmedgjøring, en introduksjon	22
Karl Marx: Det fremmedgjorte arbeid	28
Bjarke Friberg: Terrorisme og sosialisme i Tyrkia	39
Nina Björk: Utdrag fra «Under det rosa teppet»	44
Om bidragsytarane	54

Kulturimperialismen

Av James Petras

Eksport av underholdningsvarer er en av de viktigste kildene til kapitalakkumulasjon og global profitt, og den erstatter annen vareeksport. På det politiske planet spiller kulturimperialismen en hovedrolle i kampen for å fjerne folk fra deres egne røtter og solidaritetstradisjoner. Disse blir erstattet av mediaskapte "behov", som endrer seg med hver ny reklamekampanje. Den politiske hensikten og konsekvensen er en fremmedgjøring fra tradisjonelle klasse- og fellesskapsbånd. Individene blir gjort til små enkeltdeler og skilt fra hverandre.

Kulturimperialismen legger vekt på segmenteringa av arbeiderklassen: fast tilsatte arbeidere oppmuntres til å trekke seg vekk fra de midlertidig tilsatte, som igjen trekker seg unna de arbeidsløse, som igjen blir ytterligere segmentert seg imellom innenfor "undergrunnsøkonomien". Kulturimperialismen oppmuntrer arbeidere til å oppfatte seg sjøl som en del av et hierarki der detaljerte forskjeller i livsstil, rase og kjønn mellom de som er under dem er langt viktigere enn de enorme ulikhetene som skiller dem fra de som er over.

Utnytting av ungdom

Hovedmålet med kulturimperialismen er den politiske og økonomiske utbyttinga av ungdommen. Imperialistisk underholdning og reklame retter seg mot unge mennesker som er mest sårbare for amerikansk kommersiell propaganda. Budskapet er enkelt og direkte: Å være moderne er ensbetydende med å konsumere amerikanske medieprodukter. Ungdommen representerer det viktigste markedet for den amerikanske kulturelle eksporten, og de er mest mottakelige for den individuelle konsumentpropagandaen. Massemediene manipulerer ungdomsopprøret, ved å bruke språket som tilhører venstresida og ved å kanalisere misnøyen over i ytterliggående konsumvaner.

Kulturimperialismen fokuserer på ungdommen ikke bare som et *marked*, men også av politiske grunner; for å avskjære en politisk trussel der *personlig* opprør kan utvikle seg til en *politisk* revolt mot såvel økonomiske som kulturelle former for kontroll.

I løpet av det siste tiåret har progressive bevegelser stått overfor et paradoks: mens det store flertallet av mennesker i den tredje verden har synkende levestandard, økende sosiale problemer og personlig usikkerhet og nedgang i offentlige tilbud (og velhavende minoriteter blomstrer som aldri før), har den subjektive responsen på disse forholdene gitt seg uttrykk i sporadiske opprør, vedvarende, men lokale aktiviteter og omfattende protester som bare har vært av kort varighet. Med andre ord er det en grunnleggende kløft mellom de voksende ulikhetene og

sosioøkonomiske forholdene på den ene sida og de svake revolusjonære eller radikale reaksjonene på den andre. De tiltakende "objektive forholdene" i den tredje verden er ikke blitt akkompagnert av tilsvarende vekst i subjektive krefter som er i stand til å forandre staten eller samfunnet. Det er klart at det ikke finnes noen "automatikk" i forholdet mellom sosioøkonomisk tilbakegang og sosiopolitisk forandring. Kulturell innblanding (i videste forstand inkludert ideologi, bevissthet, sosial handling) er det avgjørende bindeleddet som endrer objektive forhold til bevisst politisk handling. Det er paradoksalt at de imperialistiske politikerne later til å ha forstått viktigheten av den kulturelle dimensjon atskillig bedre enn sine motstandere.

Kulturell dominans

Imperialismen kan ikke forstås bare som et økonomisk-militært system av kontroll og utbytting. Den kulturelle dominansen er en integrert del av et hvilket som helst utstrakt system som driver med global utbytting.

Overfor den tredje verden kan kulturimperialismen defineres som den systematiske gjennomtrenginga og dominansen herskerklassen i Vesten utøver mot de folkelige klassene for å forandre deres verdier, deres oppførsel, deres institusjoner, ja til og med deres identitet, slik at de skal bli formet etter imperialismens interesser. Kulturimperialismen har antatt både "tradisjonelle" og moderne former. I tidligere tider spilte kirken, skolesystemet og de offentlige myndighetene en viktig rolle når det gjaldt å innpode de innfødte med ideer om underkastelse og lojalitet i Herrens og det absoluttes navn. Disse tradisjonelle mekanismene til kulturimperialismen er fortsatt i virksomhet, men i tillegg er det kommet nye moderne virkemidler som har sine røtter i samtidige institusjoner, og disse blir stadig viktigere for den imperialistiske dominansen. Massemedia og reklame, underholdning og intellektuelle spiller idag hovedrollen. I vår samtidige verden er Hollywood, CNN og Disneyland atskillig mer innflytelsesrikt enn Vatikanet, Bibelen eller reklameretorikken til politiske figurer.

Nye trekk

Den nåværende kulturimperialismen skiller seg fra tidligere praksis på forskjellige måter:

1. Den orienterer seg mot å omvende de store massene, ikke bare overbevise eliten.
2. Massemediene, og da fjernsynet i særdeleshet, invaderer hjemmet og fungerer fra "innsida" og "nedenfra" like mye som "utenfra" og "ovenfra".
3. Den er verdensomspennende og fungerer homogeniserende når det gjelder virkninga: ved å late som den er universell, tilslører og mystifiserer den symbolene, målene og interessene til imperialismakta.

4. Som virkemiddel for dagens kulturimperialisme er massemediene "private" bare i rent formell betydning. Fraværet av formell statlig binding blir et legitimt alibi for at de private mediene kan framstille imperialistiske statsinteresser som "nyheter" eller "underholdning".

5. Under dagens imperialism presenteres politiske interesser ved hjelp av ikke-imperialistiske subjekter. "Nyhetsmeldinger" fokuserer på de personlige utsagnene til alminnelige bondesoldater i sentral-amerika og smilende arbeiderklassesvarte amerikanere i Golf-krigen. Personlige bilder maskerer og skjuler omfattende statlige myrderier, på samme måte som teknokratisk retorikk rasjonaliserer masseutryddelsesvåpen ("intelligente bomber"). Kulturimperialismen i demokratiets tidsalder må forfalske virkeligheten i det imperialistiske landet for å rettferdiggjøre aggresjon, ved å omskape ofrene til aggressorer og aggressorene til ofre. Under Panama-intervensjonen framstilte det imperialistiske USA og massemediene Panama som en narkotikatrussel mot unge mennesker i USA, slik at de kunne droppe bomber på arbeiderklasseområder i Panama.

6. På grunn av den økende kløfta mellom løftet om fred og framgang under uregulert kapital og realiteten som er økende elendighet og tiltakende vold, har massemediene ytterligere strammet inn muligheten for et alternativt perspektiv i sine programmer. Total kulturell kontroll er motsetninga til fullstendig atskillelse mellom brutaliteten til den virkelig-eksisterende kapitalismen og de illusoriske løftene om det frie markedet.

7. For å lamme kollektiv handling, forsøker kulturkolonialistene å ødelegge de nasjonale identitetene eller tømme dem for reelt sosio-økonomisk innhold. For å slå sprekker i solidariteten som finnes i fellesskapet, holder kulturimperialismen fram modernitetskulturen, som innebærer at man tilpasser seg. I "individualitetens" navn blir sosiale bånd angrepet og personligheten blir omskapt etter massemedienes diktat. Mens imperialistiske våpen tilintetgjør sivilbefolkninga og banken plyndrer økonomien, utstyrer de imperialistiske mediene individene med fluktidentiteter.

Kulturimperialismen sørger for ødeleggende demoniserende karikaturer av revolusjonære motstandere, mens de samtidig legger forholdene til rette for kollektivt hukommelsestap når det gjelder den massive voldsbruken til de pro-vestlige landene. Vestlige massemedia sørger aldri for å minne publikum om de pro-amerikanske antikommunistiske regimenes massemyrderier på 100.000 indianere i Guatemala, 75.000 arbeidere i El Salvador og 50.000 ofre i Nicaragua. Massemediene skjuler enorme katastrofer som er blitt resultatet av at markedsøkonomien er blitt introdusert i øst-europa og det tidligere Sovjetunionen, der nå hundrevis av millioner mennesker faller under fattigdomsgrensa.

Massemediene

Massemediene er en av de viktigste kildene til rikdom og makt for amerikansk kapital, ettersom den sprer sitt kommunikasjonsnettverk ut over hele verden. En økende prosentandel av de rikeste nord-amerikanerne tjener pengene sine på massemedier. Blant de 400 rikeste amerikanerne har andelen av de som gjør penger på massemedia økt fra 9.5% i 1982 til 18% i 1989. I dag er det nesten hver femte av de rikeste nord-amerikanerne som har sin formue fra massemediene. Kulturimperialismen har erstattet fabrikkproduksjonen som kilde til rikdom og innflytelse i USA.

Massemediene er blitt en integrert del av det amerikanske systemet med global politisk og sosial kontroll, i tillegg til å være hovedkilde til megaprofitter. Ettersom nivået på utbytting, ulikhet og fattigdom øker i den tredje verden, opererer vestlig-kontrollerte massemedier for å omskape et kritisk publikum til en passiv masse. Vestlige mediaberømtheter og masseunderholdning er blitt avgjørende ingredienser i arbeidet med å dempe potensiell politisk uro. Under Reagans presidenttid nådde sentraliseringa av mediamanipulasjonen sitt toppunkt, gjennom høyst synlige, men like fullt politisk reaksjonære berømtheter, et fenomen som har spredd seg til Latin-Amerika og Asia.

Det er direkte sammenheng mellom økninga i antall fjernsynsapparater i Latin-Amerika, nedgangen i lønninger og nedgangen i den massive politiske motstanden. Mellom 1980 og 1990 økte antallet fjernsynsapparater pr. innbygger i Latin-Amerika med 40%, og en rekke nyliberale politiske kandidater som støttet seg tungt på fjernsynsmediets framstilling av dem vant fram i presidentvalgene. De fattige blir i økende grad gjennomsyret av massemediene, amerikanske selskaper øker investeringene og profitten ved å selge kultur, og massene blir overøst med budskap som gir de fattige stedfortredende erfaringer med individuelt konsum og eventyrlige opplevelser - alt dette definerer arbeidet til den nåværende kulturimperialismen.

Det amerikanske mediebudskapet fremmedgjør menneskene i den tredje verden i dobbelt forstand. Det skapes illusjoner om "internasjonalitet" og bånd som krysser klassegrensene. Ved hjelp av fjernsynsbilder skapes det en falsk intimitet og et innbilt bånd mellom de vellykkede man kan iaktta på skjermen og de fattige tilskuerne i sine "barrios" - sine bydeler. Disse båndene utgjør en kanal som fremmer spredning av diskusjonen av individuelle løsninger på private problemer. Budskapet er ofte entydig. Ofrene får skylda for sin egen fattigdom, suksess er et spørsmål om individuell styrke. De store satelittselskapene, europeiske og amerikanske massemedienes utløpere i Latin-Amerika unngår enhver kritikk av de politisk-økonomiske årsakene og konsekvensene av den nye kulturimperialismen som nå har ført til at millioner av fattige latinamerikanere har mistet orienteringsevnen og sluttet å tenke.

Språkpolitikk

Kulturimperialismen har utviklet en todelt strategi for å møte venstresida og etablere hegemoni. På den ene sida forsøker de å korrumpere det politiske språket til venstresida, på den andre sida forsøker de å avstumpe vanlige folks følelse av avsky overfor de grusomhetene som er blitt begått av vestlige makter. På 80-tallet overtok vestlige massemedia systematisk grunnleggende ideer fra venstresida og tømte dem for deres opprinnelige innhold for å fylle dem opp igjen med et reaksjonært budskap. Et eksempel: Massemedia beskrev politikernes som hadde til hensikt å gjenskape kapitalismen og stimulere til ulikhet "reformatorer" og "revolusjonære", mens deres motstandere ble kalt "konservative". Kulturimperialismen prøvde å blande de politiske kortene og skape politisk forvirring ved å reversere betydninga av det politiske språket. Mange progressive individer ble desorientert av denne ideologiske manipuleringa. Som et resultat ble de et lett bytte for synspunktene til de imperialistiske ideologene som hevder at begreper som "høyre" og "venstre" ikke lenger har noen betydning. Ved å korrumpere venstresidas språk og vri innholdet av "høyre" og "venstre" ville kulturimperialistene underminere de politiske kravene og den politiske praksisen til de anti-imperialistiske bevegelsene.

Den andre strategien til kulturimperialismen var å avstumpe publikum, gjøre massemorderier utført av vestlige stater til rutine, til noe man bare måtte akseptere. Massiv bombing i Irak ble presentert som om de var videospill. Ved å alminneliggjøre forbrytelser mot menneskeheten, blir publikum avstumpet i forhold til sin opprinnelige overbevisning av at det er galt å la mennesker lide. Ved å legge vekt på moderniteten i de nye våpnene, glorifiserer massemediene den eksisterende makta til eliten - teknokrigføringa til Vesten. Dagens kulturimperialisme inkluderer "nyhets"-sendinger der masseødelegglesesvåpen blir presentert med menneskelige egenskaper., mens ofrene i den tredje verden er "aggressive terrorister" uten ansikter.

Global kulturell manipulasjon er forsterket av korrumperinga av det politiske språket. I Øst-Europa, der spekulanter og mafia legger beslag på jorda, blir rikdom og næringsliv beskrevet som "reformvennlige". Kontrabanditter blir omtalt som "nytenkende tiltaksfolk". I vest konsentreres makta til å ansette og avskjedige på få næringslivshender, og den økende sårbarheten og usikkerheten når det gjelder arbeidsplasser blir kalt "arbeidsfleksibilitet". I den tredje verden selges nasjonaliserte selskaper til multinasjonale monopoler som blir beskrevet som "monopoler som brytes opp". "Rekonversjon" er omskrivinga for tilbakegangen til 1900-tallets arbeidsforhold der alle sosiale goder er borte. "Restrukturering" betyr tilbakegangen til spesialisering i råmaterialer eller overgang i inntekter fra produksjon til spekulasjon. "De-regulering" betyr at makta til å regulere økonomien forskyver seg fra den nasjonale velferdsstaten til de internasjonale bankene, den multinasjonale makteliten. "Strukturell tilpasning" i Latin-Amerika betyr overføring av ressursene til investorer og nedgang i lønningene til arbeiderne. Begrepene som en

gang tilhørte venstresida (reform, jordbruksreform, strukturelle endringer) var opprinnelig rettet mot omfordeling av inntekt. Disse begrepene er blitt overtatt og omgjort til symboler for rekonsentrasjon av rikdom, formue og makt på hendene til vestlige eliter. Og selvsagt kommer alle de private kulturelle institusjonene til imperialismen og forsterker og mangfoldiggjør denne Orwellske desinformasjonen. Dagens kulturimperialisme har nedverdiget frigjøringsbegrepene og forvandlet dem til symboler for reaksjonen.

Kulturell terrorisme

På samme måte som vestlig *statsterrorisme* prøver å ødelegge sosiale bevegelser (slik som i El Salvador og Guatemala på 80-tallet), revolusjonære regjeringer (for eksempel Nicaraguas sandinistregjering på 80-tallet og Chile under Allende på 70-tallet), og bryte fra hverandre sivilbefolkninga (som i Uruguay og Argentina på 70- og 80-tallet under militærregimene), ødelegger *økonomisk terrorisme* - slik den blir praktisert av Det internasjonale Pengefond og private banksammenslutninger - lokale industrier, utrydder offentlig eiendom og raserer lønninger og budsjetter. Kulturterrorismen er ansvarlig for den fysiske omplasseringa av lokale kulturelle aktiviteter og artister. Ved å henge seg på de psykologiske svakhetene og den grunnleggende angsten som ligger i folk fra den tredje verden, og da spesielt deres følelse av å være "tilbakeliggende", "tradisjonelle" og "undertrykte" serverer kulturterrorismen nye bilder av "mobilitet" og "frie uttrykksformer", som river i stykker gamle bånd til familie og lokalsamfunn, mens de samtidig lenker dem til den stadig skiftende autoriteten som ligger i korporativ makt og det kommersielle markedet. Angrepet på tradisjonelle innskrenkninger og påbud er en mekanisme som fører til at det kapitalistiske markedet og staten blir det øverste sentrum for maktutøvelse.

Kulturimperialismen under navnet "selvoppfatning" tyranniserer mennesker i den tredje verden som er redde for å bli kalt "tradisjonelle". Dette forfører og manipulerer dem ved hjelp av tåpelige bilder av skjodesløs "modernitet". Kulturimperialismen setter spørsmålsteget ved alle de eksisterende relasjonene som fungerer som hindringer for den ene helligste og moderne guddom: markedet. Folk i den tredje verden blir lokket, lurt og pirret til å være "moderne", til å underkaste seg kravene fra det kapitalistiske markedet og gi avkall på komfortable, tradisjonelle, behagelige løstsittende klær til fordel for trange, ubehagelige jeans.

Kulturimperialismen fungerer best gjennom *koloniserte mellommenn* og *kulturelle kollaboratører*. Prototypen på imperialistiske kollaboratører er de sosialt oppadstigende yrkesutøverne i den tredje verden som etterlikner stilen til sjefene sine. Disse kollaboratørene er servile overfor Vesten og arrogante overfor sine egne, i sannhet prototypen på autoritære personligheter. Med bankene og de multinasjonale selskapene i ryggen, har de enorm makt ved hjelp av de statlige og lokale massemediene. Fordi de kopierer Vesten, er de temmelig rigide i sin konformitet med reglen som sier at konkurranse betyr ulikhet, og de legger landet sitt åpent for tøy-

lesløs utbytting som med et fint ord kalles handel. Blant de prominente kollaboratørene finner vi de institusjonelle intellektuelle som fornektet klassesdominans og imperialistisk klassekamp bak sjargongen av objektiv samfunnsvitenskap. De heliggjør markedet som den absolutte hersker over godt og ondt. Bakfor retorikken om "regionalt samarbeid" går de konformistiske intellektuelle til angrep på arbeiderklassen og de nasjonale institusjonene som holder igjen på kapitalflommen - de som støtter dem blir isolert og marginalisert.

Overalt i den tredje verden idag har vestligorienterte tredje-verden-intellektuelle antatt ideologien om klassesamarbeid. Tanken om "gjensidig avhengighet" har erstattet imperialismen. Og det uregulerte verdensmarkedet blir presentert som det eneste mulige alternativet for utvikling. Det er ironisk at idag, mer enn noen sinne er markedet i den tredje verdens disfavør. Aldri tidligere har USA, Europa og Japan vært så aggressive i sin utbytting av den tredje verden. Den kulturelle fremmedgjøringa som har fjernet de institusjonelle intellektuelle fra de globale realitene er et biprodukt av oppgangen til den vestlige kulturimperialismen. For de kritisk intellektuelle som nekter å delta i lovprisinga av markedet, som befinner seg på utsida av de offisielle konferansesirkelene, er utfordringa nok en gang å vende tilbake til anti-imperialistisk kamp og klassekamp.

Internasjonal kultur

Et av de store bedragene i vår tid er ideen om en "internasjonalisering" av ideer, markeder og bevegelser. Det er blitt in å bruke ord som "globalisering" eller "internasjonalisering" for å rettferdiggjøre angrep på enhver form for solidaritet, fellesskap og/eller sosiale verdier. Under dekke av "internasjonalisme" har Europa og USA blitt de dominerende eksportørene av kulturformer som bidrar sterkt til å avpolitisere og trivialisere folks daglige eksistens. Bildene av individuell mobilitet, personen som har arbeidet seg opp fra bunnen, vekten som legges på den "selvsentrerte eksistens" (masseprodusert og distribuert av den amerikanske massemediaindustrien) har nå blitt de viktigste våpnene i dominansen av den tredje verden.

Nyliberalismen fortsetter å vokse, ikke fordi den løser noen problemer, men fordi den tjener interessene til de rike og mektige og gir gjenklang til enkelte sektorer av de fattige, selvstendige arbeiderne som vrirler på gatene i den tredje verden. Nordamerikaniseringa av tredje-verden-kultur skjer med velsignelse og støtte fra de nasjonale herskerklassene, fordi det bidrar til at deres styre stabiliseres. De nye kulturformene - det private framfor det offentlige, det individuelle framfor det som er felles, det sensasjonelle og voldsomme framfor den daglige kampen og den sosiale virkeligheten - alt dette bidrar til å innpode nettopp de egosentriske verdiene som underminerer kollektiv handling. En kultur består av bilder, av flyktige erfaringer, av seksuelle erobringer, motarbeider refleksjonen, den aktive deltakelsen og en felles følelse av ømhet og solidaritet. Nordamerikaniseringa av kulturen betyr å fokusere folks bevissthet på berømmtheter, personligheter og privat sladder - ikke på sosial dybde, økonomiske forhold og menneskenes situasjon. Kulturimperialismen

avleder oppmerksomheten fra maktforhold og utvisker kollektive former for sosial handling.

Mediakulturen som hyller det midlertidige, det flyktige avspeiler rotløsheten i den amerikanske kapitalismen - dens makt til å tilsette og sparke, til å flytte kapital uten å ta hensyn til samfunnene. Myten om "den frie mobiliteten" reflekterer hvordan folk er ute av stand til å etablere og forsterke fellesskapsrøtter når de er stilt overfor de skiftende kravene fra kapitalen. Nordamerikansk kultur hyller flyktige, upersonlige forhold som "frihet", mens faktum er at slike tilstander avspeiler ustabiliteten og den byråkratiske underkastelsen av en mengde individer under kapitalmakta. Nordamerikanisering betyr et massivt angrep på tradisjoner for solidaritet i modernismens navn, angrep på klassesolidaritet i individualismens navn, ødeleggelse av demokratiet gjennom massive mediakampanjer som fokuserer på personligheter.

Det nye kulturelle tyranniet har sin rot i den allestedsnærværende, stadig tilbakevendende diskusjonen om markedet, om en homogenisert forbrukerkultur, om et forringet valgsystem. Det nye medietyranniet støtter opp om den hierarkiske staten og de økonomiske institusjonene som strekker seg fra styrerommene i de internasjonale bankene til landsbyene i Andesfjellene. Hemmeligheten til den nordamerikanske kulturens suksess i den tredje verden er dens kapasitet til å modellere fantasien til den flykter fra elendigheten, som ligger i selve systemet for økonomisk og militær dominans. De nødvendige ingrediensene i den nye kulturimperialismen er fusjonen av kommersialisme, seksualitet og konservatisme, der hver og en av disse blir presentert som idealiserte uttrykk for private behov, for individuelle selvrealiseringer. For mange mennesker i den tredje verden som er nedsunket i daglig slit, som kjemper hver dag for å overleve omgitt av skitt, elendighet og ydmykelse, kommer fantasiene fra de nordamerikanske mediene som en misjonær, med et bilde av "noe bedre", et håp om at framtida skal kunne bringe et bedre liv - eller i alle fall med den vikarierende gleden man kan ha av å se andre nyte det.

Virkningene

Hvis vi vil forstå hvorfor revolusjonene glimrer med sitt fravær i ei tid revolusjonsmodne forhold øker, må vi ta i betraktning den grunnleggende virkninga som den statlige volden, den politiske terroren og den fundamentale gjennomsyringa som kulturelle og ideologiske verdier fra de imperialistiske landene har foretatt og som er blitt internalisert av de undertrykte folkene. Den statlige volden på 70-tallet og tidlig på 80-tallet skapte langvarige, omfattende psykiske skader - frykt for radikale initiativ, mistro til kollektive former, en følelse av maktesløshet over etablerte autoriteter - selv om de samme autoritetene var forhatte. Terroren gjorde at menneskene vendte seg "innover", mot den private sfæren.

Følgelig var resultatet av den nyliberale politikken - en form for økonomisk terrorisme - at fabrikker ble stengt, lovlige arbeidsverntiltak avskaffet, antallet midlertidige arbeidsplasser økte, en rekke dårlig betalte enmannsbedrifter ble opp-

rettet. Denne politikken fragmenterte arbeiderklassen ytterligere, og det samme var tilfelle med bysamfunnene. Midt oppi denne fragmenteringa, mistroen og privatiseringa fant det kulturelle budskapet til imperialismen god grobunn for å utbytte sårbare folks sårbarhet. De oppmuntret og utdypet personlig fremmedgjøring, selvcentrerte behov og individuell konkurranse til tross for stadig knappere ressurser.

Kulturimperialismen og dens verdier har spilt en avgjørende rolle i å hindre at utbytta individer har reagert kollektivt på sine dårlige kår. Symbolene, bildene og ideologiene som har spredd seg til den tredje verden er de viktigste hindringene for omdanning av klasseutbytting og voksende elendighet til klassebevisst grunnlag for kollektiv handling. Imperialismens største seier er ikke bare den materielle profitten, men hvordan den har erobret de indre rommene av bevisstheten til de undertrykte via massemediene og indirekte gjennom å overta (eller nedkjempe) den intellektuelle og politiske klassen. I den grad det er mulig å vekke til live en masserevolusjonær politikk, må det starte med åpen krig, ikke bare mot utbyttinga, men også mot kulturen som skaper ofre for den.

Det er "prinsippet om virkeligheten" som må stå mot presset fra kulturimperialismen: den personlige erfaringa med elendighet og utbytting som er et resultat av vestlige multinasjonale banker, undertrykking ved hjelp av politi og militære utstyrt med amerikanske våpen. Den daglige virkeligheten som de eskapistiske mediene ikke kan forandre på. I bevisstheten til folkene i den tredje verden er det en evig kamp mellom demonen individuell flukt (som blir dyrket av massemediene) og den intuitive kunnskapen om kollektiv handling og ansvarlighet er den eneste fornuftige reaksjonen. I perioder med oppadgående sosial mobilitet, er solidariteten en dyd. Når det derimot er tider med nedgang og nederlag dukker demonene som krever individuell grådighet fram.

Fjernsynet

Det finnes absolutte grenser for kulturimperialismens kapasitet til å distrahere og mystifisere folk når folkelig motstand vinner fram. Fjernsynets "dekkede bord" kommer i kontrast til erfaringa med eget tomt kjøkken, de amorøse utfluktene til mediekjendisene kræsjer høylydt med en skokk kravlende, sutrende, sultne unger. I gatekonfrontasjoner blir colaen en molotovcocktail. Løftet om overflod blir en fornærmelse mot dem som aldri har noe. Evig fattigdom og utbredt forfall visker ut glamouren og tiltrekningskrafta til massemediene. De falske løftene til kulturimperialismen blir gjenstand for bitre fleipete bemerkninger som hører andre tider og steder hjemme.

Tiltrekningskrafta til kulturimperialismen er begrenset av *vedvarende kollektive bånd* - både lokalt og regionalt - som har egne verdier og egen praksis. Der klasse, rase, kjønn og etniske bånd holder og det finnes en sterk kollektiv handlingsvilje i praksis, blir massemedienes innflytelse begrenset eller helt borte.

I den grad tidligere eksisterende kulturer og tradisjoner fremdeles eksisterer, skaper de en "lukket sirkel" som integrerer en sosial og kulturell praksis som ser

innover og nedover, ikke oppover og utover.

I mange samfunn er det en klar avvisning av denne modernistiske utviklings-individualiserende diskusjonen som henger sammen med markedets lederposisjon. De historiske røttene til solidaritet og anti-imperialistiske bevegelser er å finne i sluttede etniske grupper og yrkesgrupperinger: gruvelandsbyer, fiske- og skogbrukslandsbyer, industrielle konsentrasjonsområder i bysentrene. Der arbeid, fellesskap og klasse møter kollektive kulturelle tradisjoner og praksis, trekker kulturimperialismen seg tilbake. Effektiviteten til kulturimperialismen er ikke bare avhengig av hvor teknisk dyktige de er til å manipulere, men av statens kapasitet til å brutalisere og knuse befolkninga, til å ta fra dem håp og felles tro på et likeverdig samfunn.

Kulturell frigjøring innebærer ikke bare "kjempende" individer eller klasser, men er også avhengig av at det utvikles en sosio-politisk kraft som er i stand til å konfrontere statsterroren som går forut for kulturell erobring. Kulturell selvstendighet avhenger av sosial makt og sosial makt blir sett på av de herskende klasser som en trussel mot økonomisk og statlig makt. Akkurat som kulturkampen har sine røtter i verdiene som finnes i selvstendighet, fellesskap og solidaritet, som er nødvendige for å skape en bevissthet om sosial forandring, så er politisk og militær makt nødvendig for å opprettholde den kulturelle basisen for klassemessig og nasjonal identitet.

Det viktigste er at venstresida må gjenopprette en *tro* på og en *visjon* om et nytt samfunn som er bygget rundt såvel åndelige som materielle verdier, verdier som skjønnhet og ikke bare arbeid. Solidaritet knyttet sammen med generøsitet og verdighet. Et samfunn der produksjonsmåtene er tilpasset forsøket på å styrke og utdype langvarige personlige bånd og vennskap.

Denne nye visjonen må anerkjenne lengselen etter å få være alene og intim, like mye som det å være sosial og kollektiv. Først og fremst må den kunne inspirere folk ut fra at den samsvarer med dere ønske om ikke bare å være kvitt dominans, men også til å være fri til å skape et meningsfylt personlig liv, med informasjon fra emosjonelle, ikke-instrumentelle forhold som går utover det daglige arbeidet samtidig som det inspirerer folk til å fortsette kampen. Kulturimperialismen vokser mest på det som er nytt, flyktige relasjoner og personlig manipulasjon, men aldri på en visjon om autentiske, intime bånd basert på personlig ærlighet, kjønn, likhet og sosial solidaritet.

Dialektikk? Ja takk!

Av Magnus Engen Marsdal

For oss som vil endra samfunnet er det heilt naudsynt å forstå korleis det fungerer. Vil vi løysa eit problem er det alltid naudsynt å forstå det fyrst. Men korleis kan vi best forstå? Om du vil studera dette spørsmålet, kjem du raskt borti ordet «dialektikk». Dette er henta frå filosofien. Den tyske filosofen Hegel er kjend for å utvikla dialektikken, Karl Marx tok viktige delar av Hegels tenkjing med seg i sitt arbeid med å forstå det kapitalistiske samfunnet. Dialektikk handlar om å forstå korleis ting, til dømes eit samfunn, utviklar seg gjennom vekselverknad mellom motstridande krefter. Vi skal her freista å framstilla nokre sider ved dialektikken som vi kan ha bruk for.

Vi tek utgangspunkt i teksten «Om motsigelsen» av Mao Zedong¹, som handlar om dialektikk. Kvifor er denne teksten nyttig? Eg meiner Mao her hjelper oss å «læra å tenkja betre», rett og slett. Den dialektiske måten å tenkja på – å ordna det vi undersøker i motseiingar, finna hovudmotseiinga, etc – gjer det lettare å analysa og finna løysingar. Dialektikken er ein metode for å forstå *utvikling* og *ending*. Dette har vi bruk for når vi skal få flest mogleg med på ein aksjon på skulen, når vi skal forstå kva som skjer i Kurdistan eller når vi skal løysa problem som har oppstått i Raud Ungdom-laget.

Er så «Om motsigelsen» ei ferdig oppskrift på korleis vi analyserer og løyer alle slags problem og prosessar? Sjølvsagt ikkje. Men mi erfaring er at dei poenga som Mao legg fram i denne teksten, når vi forstår dei, er svært nyttige haldepunkt og utgangspunkt for vidare *utvikling* av vår evne til å analysa og forstå.

Om teori og praksis

Fyrste gongen eg las denne Mao-teksten forstod eg ikkje så mykje. Då vart eg litt skuffa; eg hadde jo høyrte at dette skulle vera så viktig og nyttig ein tekst. Men eg plukka fram heftet på nytt eit år seinare, og då forstod eg meir. Seinare har eg lese dette heftet fleire gongar, og kvar gong lært noko, og tenkt «Dette heftet er jammen gode greier».

Kva er det som gjer at vi kan lesa ein tekst utan å forstå noko som helst, og så forstå ganske mykje dersom vi les same teksten på nytt ei stund seinare? Eg trur det kan vera slik at jamvel om ein tekst verkar uforståeleg fyrste gongen du ser han, så *får* du med deg ein del ord og uttrykk. Når du forstår mykje meir neste gong du les same teksten, er det mellom anna fordi du har opplevd meir (praksis) og fordi hjernen din har «jobba» med desse orda og uttrykka sidan sist. Utan å tenkja så mykje over det har du opplevd ting som gjev mening til den teorien du har lese, og dette er hjernen grei og tek vare på for deg. Neste gang du les teorien forstår du mykje

meir, fordi du har eigne røynsler som gjer at du ser kva orda betyr. Dei får meining *for deg*.

Så kan det vera *andre* ting i teksten som du framleis ikkje har grep om. Kva gjer du med dei? Du kan lesa, tenkja og prøva å forstå, og du kan diskutera det med andre som kan ha noko å melda. Men ikkje minst; hjernen din vil også denne gongen ta med seg dei vanskelege spørsmåla og uttrykka, og gjera deg istand til å forstå innhaldet *etter kvart*, gjennom å kobla dei ihop med ting du sjølv opplever. Dermed kan du oppnå endå betre forståing. Og slik held det fram. Det tek tid å forstå.

Dette er *dialektikken* mellom teori og praksis. Gjennom praksis blir vi istand til å forstå og utvikla teori, gjennom teorien blir vi istand til å ordna dei praktiske erfaringane til analysar (teori) som vi har bruk for i praksis. Den som ynskjer å vera ein god revolusjonær teoretikar *kan* ikkje utvikla teorien særleg langt utan å gjera erfaringar i praksis (diskusjon, politisk/aktivistisk organisering, og det daglege livet ute i samfunnet), og den som ynskjer å ha ein god revolusjonær *praksis* kjem ikkje særleg langt utan revolusjonær teori. For korleis skal du vita kva som er rett og gale, lurt og dumt, korleis skal ein ordna erfaringane frå praksis, om ikkje gjennom teori?

Om det særeigne og det ålmenne

Det er nettopp slik dialektikk Mao vil hjelpa oss med å forstå gjennom «Om motsigelsen». Samanhengen mellom teori og praksis, er på mange måtar det same som samanhengen mellom det Mao kaller *det særeigne* og *det ålmenne*. (Vi kan òg kalla det *det spesifikke* og *det generelle*, med meir unorske ord.) Kvifor er praksis *det særeigne*? Dersom du er med og får igang ein streik på skulen din, er dette ei erfaring med *ein* særeigen streik, ikkje med alle slags streikar. Dersom du er med i din fyrste skulevalsdebatt, har du erfart *ein* særerigen debatt. Praksis gjev altså erfaring med det særeigne.

Kva er så det ålmenne? Dersom du *diskuterer* skulestreiken du var med på med tre andre RU-arar som har gjort liknande ting, vil de truleg finna felles erfaringar. Til dømes: «Det er heilt avgjerande at flest mogleg elevar får grundig informasjon om kva som skal skje, elles blir det lett kaos og dårleg oppslutning.» På grunnlag av å studera ulike *særeigne* ting (konkrete streikar) blir vi istand til å finna ut noko *ålment* om slike ting (altså analyse/teori). Eit anna døme: Når du har vore med i seks skulevalsdebattar, har du sikkert lært såpass mykje at du veit ein god del om kva som er lurt og dumt, kva slags innlegg som passar for deg, kva som ofte er praktiske vanskar osv. Du finn ut ting stort sett gjeld for dei fleste skulevalsdebattar *ålment*, og du er såleis betre rusta framfor neste valkamp.

Men veit du *alt* om korleis ein streik skal organiserast når du har oppsummert nokre ålmenne lærdomar? Kan du takla *kvar einkvar* skuledebatt etter å ha røynsler frå seks? Nei, når du har kome fram til nokre ålmenne «sanningar» må du tilbakke til det særeigne/konkrete for å finna ut meir. Ingen teori kan forutseia føreåt all

praksis, ingen kan så mykje om det ålmenne at dei ikkje lenger treng å studera det særeigne. Det tyder at neste gong du skal organisera ein streik eller aksjon, må du vera open for at *denne* gongen skjer det noko nytt, den teorien du hadde frå før er ikkje tilstrekkeleg, du får nye lærdomar om denne *særeigne* aksjonen. Det er slik all kunnskap utviklar seg, i ei veksling mellom det ålmenne og det særeigne. (Dette spørsmålet, den marxistiske *kunnskapsteorien*, skriv Mao om i foredraget «Om praksis».)

Når vi er komne fram til at det finst noko vi kan kalla *det ålmenne ved streik*, bygd på røynsler med mange særeigne streikar, kan vi ta eit steg til: For *streik* kan vi sjå som ein særeigen kategori innanfor det ålmenne omgrepet *politisk aksjon*. Det ålmenne ved Mats, Gunnar, Henrik og Lars kan samlast i kategorien *norske gitar*, medan norske gitar kan vera ei særeiga «underavdeling» av europeiske *menn*. Slik ser vi at det som er det ålmenne i ein samanheng kan bli det særeigne i ein annan.

Også i marxismen er det viktig å skilja mellom det særeigne og det ålmenne. Teoriane i den marxistiske tradisjonen slår fast heilt sentrale ting om kapitalismen *ålment*, og gjev oss mange gode retningslinjer for revolusjonær kamp ålment, men marxismen har ikkje noko ferdig analyse av norsk kapitalisme *her og no*! Det ålmenne vi lærer i marxismen kan aldri være noko ferdig oppskrift på vårt særeigne opprør.

Korleis ser vi til dømes på tilhøvet mellom norsk kapitalisme i 1999 og det biletet av kapitalismen som Karl Marx teiknar i sitt teoretiske storverk Kapitalen, frå 1867? Vi kan anten sjå Noreg i dag som eit av mange samfunn som til saman utgjer det som *i dag* er verdskapitalismen (kapitalismen «ålment», anno 1999) og som vi kan få hjelp av Marx til å analysera, eller vi kan sjå Noreg som ein særeigen, norsk «variant» av kapitalismen slik Marx skildrar han (altså av ein «idealtipe» – engelsk kapitalisme ca 1850). Det siste er ein feilaktig og udialektisk måte å forstå kapitalismen på, fordi dette synet ikkje forstår at samfunnet er «ein levande organisme» som utviklar seg i sine mange ulike «særeigne» delar, slik at også samfunnet som heilskap («kapitalismen») er i utvikling. Altså: Det er ikkje berre slik at «lovene for kapitalismens utvikling» (som Marx avdekte) sett seg igjennom i Noreg, det er òg slik at dagsens utvikling i Noreg er *eit konstituerande element* i «lovene» for kapitalismens utvikling (bidrar til å forma kapitalismen av i dag). Dette er dialektikken mellom det ålmenne og det særeigne, påverknaden går begge vegar, i stendig utvikling.

Det trengst alltid konkret analyse. Om dette sa Lenin at «Marxismens levande sjel er den konkrete analyse av den konkrete situasjon». Dette bør alle revolusjonære forstå, vi treng ikkje «marxistar» som ser på vår teoretiske tradisjon er som ein religion med ferdige svar på alle spørsmål som den norske klassekampen vil reisa. Slike «marxistar» ser ikkje samanhengen mellom det særeigne og det ålmenne, dei trur god kjennskap til det ålmenne (teorien) er alt som trengst for ein revolusjonær. På same vis er det med dei som avviser marxistisk teori som «store ord» og

heller vil satsa på «revolusjonær praksis». Dei ser heller ikkje samanhengen mellom det ålmenne og det særigne; dei ser ikkje at føresetnaden for å forstå og løysa særigne spørsmål er kjennskap til det ålmenne (teorien). Her ser vi korleis samanhengen mellom kunnskap om det ålmenne og kunnskap om det særigne er heilt lik samanhengen mellom teori og praksis: Utan det eine kan ikkje det andre utvikla seg.

Finn hovudmotseiinga!

Slike ting er det Mao tek opp i «Om motsigelsen». Han skriv òg om kor viktig det er å finna fram til *hovudmotseiinga* i eit problem eller saksområde. Går hovudmotseiinga i Noreg mellom svarte og kvite eller mellom borgarskapen og arbeidarklassen? Dette er det faktisk usemje om i dag, rasistar meiner jo at hudfarge er det viktigaste. Å finna fram til hovudmotseiinga er heilt naudsynt for oss som vil driva mest mogleg effektiv strid for ein sosialistisk politikk. Dei fleste spørsmål har mange motseiingar i seg. Dersom vi kastar bort kreftene på mindre viktige motseiingar, gjer vi ein dårleg jobb.

EU-kampen er eit døme på dette. Nei-fronten fram mot folkerøystinga i november 1994 var *full* av ulike motseiingar. Revolusjonære, reformistar, reaksjonære, kristne, bønder, arbeidarar, intellektuelle, nokre kapitalistar – svært mange ulike grupper stod saman på Nei-sida. I denne situasjonen kunne Raud Ungdom ha ropt at «Klassemotseiinga er det viktigaste!» og gått til åtak på alle reformistar, kapitalistar og storbønder i Nei-fronten. Vi kunne mana «Ungdom til kamp for sosialisme!» og ropt at Noreg er *akkurat* like kapitalistisk som EU, og at folkerøystinga difor var ganske uinteressant. På denne måten ville vi gitt gode bidrag til å sabotera samarbeidet på Nei-sida, og Nei-folk flest ville sett på oss som idiotar.

Raud Ungdom deltok i Nei-fronten. Vi underordna motseiingar med AUF-arar eller storbønder i Senterpartiet under det som då var *hovudmotseiinga i norsk politikk*: Striden om EU-medlemskap. Jamvel om vi meiner at at klassemotseiinga er *hovudmotseiinga i den norske samfunnet*, ser vi at kampen mellom klassene tek ulike former og går i ulike etappar. Når EU-spørsmålet skulle opp til folkerøysting, vart dette den viktigaste motseiinga der og då, for eit nederlag i denne striden ville ført til varige tilbakeslag for folkeleg og demokratisk kamp i Noreg. Difor arbeidde vi for ein breiast mogleg allianse mot EU-medlemskap (unnataket var nazistar/rasistar).

Å sjå korleis kva som er hovudmotseiinga endrar seg i ulike etappar av klassekampen er heilt naudsynt. Det som er typisk for hovudmotseiinga, er at ho er overordna dei andre motseiingane og verkar inn på dei: Kva som skjer med hovudmotseiinga får fylgjer for dei andre motseiingane. Dette kjem vi attende til.

Oppheving av motseiinga – syntese

Å tenkja dialektisk handlar ikkje berre om å dela ting i to, det handlar også om å tenkja seg «eit tredje alternativ», ei løysing. Tredelinga *tese-antitese-syntese* kan

vera nyttig. Kva er tese og antitese? Det er ein ting og motsetnaden til tingen (ting og antiting). Kampen for kvinnefrigjering er antitesa til patriarkatet (mannssamfunnet), arbeidarklassen er antitesa til borgarskapen, kravet om elevmakt kan vera ei antitese til eit autortitært skulesystem. Tese og antitese er altså dei to sidene i ei motseiing.

Kva er så syntese? Syntesa er «løysinga» på motseiinga, eller det som oppstår når motseiinga blir løyst. Det kan skje gjennom at dei to sidene blir samde med kvarandre, eller ved at den eine sida i motseiinga vinn over den andre. (Marx nyttar ikkje ordet «syntese», han skriv om «oppheving» av motseiingar. Dette er på sett og vis eit betre ord, fordi det får fram at syntese ikkje er «samanblanding» eller «kompromiss» mellom dei to sidene, det er ein *ny* tilstand, altså er den gamle motseiinga og dei to sidene *oppheva*.)

Syntesa til motseiinga mellom borgarskap og arbeidarklasse er sosialismen. Klassemotseiinga mellom borgarskap og arbeidarklasse er *antagonistisk*; han kan ikkje løysast (eller *overskridast*) på ein måte som er «til beste for begge partar». Ei antagonistisk motseiing kan berre løysast om den eine sida vinn over og fjernar den andre. Ei samfunnsorganisering som tener interessene til arbeidarklassen er ikkje mogleg så lenge borgarskapen har makta over produksjonen og profittjaget er drivkrafta i økonomien, og for borgarskapen er det ikkje aktuelt å gje frå seg makta over produksjonen (det er tvert imot slutten på borgarskapen som hersarklasse, altså at den eine sida i motseiinga forsvinn). Men for arbeidarklassen er det naudsynt å ta over denne makta. Altså kjem vi til syntesa ved at den eine sida vinn over den andre; arbeidarklassen tek makta over produksjonen og opprettar eit sosialistisk folkestyre.

Sosialismen er også syntese for ei anna motseiing, som finst på grunn av klassemotseiinga. Dette er motseiinga mellom *produksjonens samfunnsmessige karakter* (vi driv ikkje privat sjølvberging, «alle er avhengige av kvarandre») og *den private eigedomen og tileigninga av meirverdien* (det er ikkje fellesskapet, men eigarklassen som kontrollerer produksjonen og det økonomiske overskotet). Denne motseiinga mellom det samfunnsmessige uttrykker seg i at økonomiske avgjerder og planlegging som vedgår milliardar av menneske, blir gjort på grunnlag av profittkalkylene til private eigarar. Resultatet er arbeidsløse, miljøkatastrofer, økonomiske kriser, altså det meste av det som gjer kapitalismen uleveleg. Denne motseiinga blir løyst under sosialismen ved at også eigedomen og tileigninga av meirverdien blir gjort samfunnsmessig, gjennom felles, demokratisk styre over produksjon og overskot.

Også ikkje-antagonistiske motseiingar må opphevast, ved å nå ein ny tilstand. Ta som døme ein diskusjon: Anna seier «det trengst ein væpna revolusjon, vi må ta makta med våpen i hand». Lise svarer at «Nei, det trengst demokrati. Ingen kan skapa sosialismen ved å tvinga til seg makta med våpen». Fyrst oppfattar dei to dette som ei stor usemje om eit viktig spørsmål. Etter diskusjon blir dei samde om at dei begge har litt rett og litt feil. Dei er samde om at «væpna revolusjon» er ei

handling i *sjølvforsvar*, ikkje frå ei lita gruppe revolusjonære, men frå eit folkefleirtal som krev makta over økonomien og dermed får statens valdsapparat i trynet. Sånn sett er «væpna revolusjon» heilt i tråd med kravet om folkestyre. Dei to er òg samde om at «væpna revolusjon» er eit lite eigna uttrykk, ettersom alle tenkjer «statskupp» når dei høyrer det. Anna og Lise blir samde om fylgjande: «Vi er for ein fredelig overgang til sosialismen, men meiner folket må forsvara seg dersom eit rettvisst opprør blir forsøkt slått ned med vald.» Dei har oppheva motseiinga mellom dei opphavelige standpunkta, og har blitt samde på «eit høgare nivå». (Eit av poenga i dialektikken er at det er slike motseiingar og opphevinga av dei som er drivkrafta i all utvikling, det står det meir om i «Om motsigelsen».)

Hovudmotseiinga i dag

I eit kapitalistisk samfunn går den grunnleggjande hovudmotseiinga mellom borgarskapen (kapitalistane) og arbeidarklassen. Mange av dei største problema vi strir med kan berre løysast ved at denne hovudmotseiinga blir løyst. Vi skal gje to små døme.

I vårt samfunn er det ei viktig motseiing mellom menn og kvinner. Syntesa i denne motseiinga kjem ikkje ved at kvinnene tek makta over mennene, men gjenom at kvinnekampen sigrar over patriarkatet. Raud Ungdom meiner dette berre kan skje dersom også arbeidarklassen vinn over borgarskapen, fordi klasseundertrykkjing og kvinneundertrykkjing går hand i hand under kapitalismen. Frigjering av kvinnene kan ikkje skje før klasseundertrykkinga av arbeidsfolk er avskaffa.

Syntesa i motseiinga mellom elevlar og lærarar kjem ikkje ved at elevane vinn over læraren. Det er ikkje ei god eller mogleg løysing at det blir oppretta «total elevmakt» over skulen. Ei syntese må byggja på samarbeid mellom lærar og elevlar. Men dersom dette skal bli mogleg, må det bli slutt på at skulen er ein institusjon for å utdanna arbeidskraft for kapitalistane og for å disiplinera folk slik at dei ikkje gjer opprør. Nok ein gong: Føresetnaden er sosialisme.

Både kvinnekampen og kampen om skulen syner korleis hovudmotseiinga i samfunnet (mellom borgarskap og arbeidarklasse) er *overordna* dei andre motseiingane og *verkar inn på* dei. Mao skriv at dette er to kjenneteikn på hovudmotseiinga i ein ting. Det er ei overordna motseiing som verkar inn på alle dei andre, underordna motsigelsane.

Dialektikk - nyttig på alle område

Å dela problem opp i motseiingar og sjå etter moglege syntesar, er ikkje noko som kjem til nytte berre når vi driv med samfunnsanalyse. Dette er metodar for å forstå og analysa som kan brukast på alle område. Om du er med i Raud Ungdom (eller ein annan organisasjon) kan du tenkja deg at du opplever ei plagsom motseiing i lokallaget ditt, mellom Kari&Merete på den eine sida og Terje&Anne på den andre. Problemet er at desse fire folka ikkje samarbeider, og at det ofte blir dårleg stemning på møter der begge «sider» er til stades. Lagsstyret er redd for at

fleire skal bli trekte inn på kvar side og at dette skal bli ei ukonstruktiv hovudmotseiing i laget.

Du og resten av lagsstyret ynskjer at dei skal bli i stand til å samarbeida heller enn å krangla. Då kan de ha bruk for dialektikken. De kan sjå på problemet slik: Kva er hovudmotseiinga, altså kva er det som «digg under» kranglinga? Kva andre motseiingar spelar inn? Kva kan vera ei løysing, ei *syntese*, i denne situasjonen? Kven kan bidra til å få til ei slik løysing?

Dialektikken er altså ikkje avgrensa til «marxistiske» eller «sosialistiske» samfunnsanalyser. Dialektikken kan hjelpa oss til å finna gode løysingar på alle slags problem. Men korkje Mao eller nokon annan teoretikar kan løysa problemet *for* deg; dialektikken er ei hjelp til å tenkja sjølv.

Note:

¹ Mao heldt føredraget «Om motsigelsen» i 1937, medan Kinas Kommunistparti (KKP) stod i spissen for ein frigjeringskrig mot Japan. KKP var tilslutta Den Kommunistiske Internasjonale (KOMINTERN), som var ein verdsorganisasjon av kommunistparti, underlagd det sovjetiske partiet, som på denne tida var leidda av Stalin. KKP hadde store problem, og KOMINTERN-styringa var mellom dei største.

Det som kom frå Moskva av «råd» og direktiv var ubrukeleg for sosialistar i Kina, dei kommunistane som vart utdanna i Moskva og kom attende til Kina fulle av «marxistiske sanningar» var meir til hinder enn til hjelp for partiet. Kinesarane tok delvis oppgjer med overstyringa frå Moskva, dei måtte rett og slett tenkja sjølve heller enn å fylgja direktiv utanfrå. «Om motsigelsen» var eit bidrag til utviklinga av sjølvstendig tenkjing i det kinesiske partiet.

Teksten vart gjeve ut i hefteform kring 1970 og finst i bind ein Oktober forlags *Mao Tse Tung Utvalgte verker*. Du kan òg tinga Om motsigelsen frå kontoret til Raud Ungdom.

Lovord yver dialektikken

Av Bertolt Brecht

Uretten gjeng i dag fram med sikre steg.
Underkuvarane lager seg til for ti tusen år.
Makti slær fast: Slik som det er, vert det.
Ingi røyst ljomer anna røysti til den som råder,
og på marknaden segjer utsugaren: No fyrst byrjar eg.
Millom dei underkuva segjer mange:
Det me vil, gjeng aldri.

So lenge det spinn liv, so seg ikkje: aldri!
Det sikre er ikkje sikkert.
Slik som det er, vert det ikkje.
Når dei som råder har tala,
kjem dei underkuva til å tala.
Kven vågar å segja: aldri?
Kven har skulda for at utsugingi varer ved? Me.
Kven skal gjera slutt på henne? Ogso me.
Du som er underkuva, reis deg!
Du som er fortapt, strid!
Har du skyna di stode, korleis kan du roa deg?
Dei slegne idag kan sigra i morgon,
og aldri vert: No idag.

(Attdikta til norsk av Olav H Hauge)

Marx om fremmedgjøring¹

En introduksjon av Arnhild Aasen.

Begrepet «fremmedgjøring» er av forholdsvis moderne opphav, men selve konseptet kan spores tilbake til antikken. Hegel var den første som brukte begrepene *Entfremdung* og *Entäusserung* (fremmedgjøring) i filosofisk betydning. Hos Hegel plasseres begrepene innenfor en teologisk ramme, mens Feuerbach bringer dem inn i den sosiale og samfunnsmessige sfære med sin kritikk av Hegels filosofi. Marx henter sitt utgangspunkt hos Feuerbach, men introduserer samtidig praksisbegrepet, som får en avgjørende betydning for synet på «filosofiens oppgave». Fremmedgjøringen kan bare oppheves gjennom en endring i samfunnets materielle basis, hvor fremmedgjøringen har sitt utspring. Marx utvikler sine teorier om fremmedgjøring i *Økonomisk-filosofiske manuskripter*. Da disse manuskriptene, som Marx skrev i 1844, for første gang ble offentliggjort i 1932, vakte de stor oppmerksomhet fordi det gamle fremmedgjøringsbegrepet her får et nytt og mye bredere innhold. Marx' teorier om fremmedgjøring danner et filosofisk og sosioøkonomisk grunnlag for alle hans senere teoretiske verker, og det er spesielt viktig å ha kjennskap til disse teoriene både for å forstå marxistisk teori, og for å kunne se dagens moderne samfunn i et større perspektiv.

Religiøs fremmedgjøring

Ludwig Feuerbach, en av de ledende venstrehegelianerne, innledet kritikken av Hegels filosofi med angrep på metafysikken. Han mente at teologien måtte avskaffes og avløses av antropologi, fra idealisme til materialisme, og at den spekulative filosofien bare var et tankesystem som substituerte teologien. Grunnlaget for Feuerbachs filosofi er ateismen; Gud skapes som et imaginært vesen i menneskets bevissthet, og representerer i virkeligheten menneskets indre lengsler, drømmer og verdigrunnlag. Alle religiøse forestillinger om Gud er derfor subjektive forestillinger om mennesket, ettersom Gud, ifølge Feuerbach, er den høyeste menneskelige subjektiviteten, abstrahert fra mennesket selv.

Fremmedgjøringen består i at mennesket skaper en illusjon, for deretter å underkaste seg denne. Menneskets bevissthet blir fremmedgjort. Selybevisstheten skaper en forestilling om egen tilværelse, og denne forestillingen er samtidig en forestilling om andre mennesker, ettersom mennesket alltid vil erkjenne sitt eget «jeg» gjennom en avspeiling av forholdet til andre mennesker. Feuerbach la særlig vekt på å fremheve den sosiale enheten; ettersom mennesket er et sosialt samfunns-individ, må det behandles og forstås som et ledd i en større helhet fremfor å prøve å forklare det løsrevne individet. Menneskenes bevissthet blir et sentralt begrep, og Feuerbach fremhever de menneskelige kvalitetene; fornuft, vilje og følelser.

Feuerbach opponerte mot den spekulative filosofien som ikke tok hensyn til mennesket som menneske, men plasserte det Absolutte som det overordnede, på samme måte som Gud behandles i teologien. Det var først og fremst Feuerbachs humanisme som utløste Marx' brudd med den hegelianske tradisjonen.

Selv om Marx i en tidlig periode var sterkt inspirert av Feuerbach, finner vi enkelte klare forskjeller i synet på filosofiens oppgave. Feuerbach fremmet en teori om at en forandring i menneskets bevissthet ville muliggjøre opphevelsen av fremmedgjøringen, og føre til den positive humanisme. For Feuerbach var fremmedgjøringen en «intellektuell feil», og kritikken av religionen var derfor veien til menneskelig frigjøring. Marx på sin side, mente at dette ikke ville være tilstrekkelig, men at samfunnet måtte forandres, og at filosofiens oppgave var å danne grunnlaget for en slik samfunnsmessig forandring: «Dette er først og fremst *filosofiens oppgave*, som er i historiens tjeneste. Etter at den *hellige form* som den menneskelige fremmedgjøring av seg selv har, er avslørt, må en avsløre menneskets selv fremmedgjøring i dens *uhellige former*. Kritikken av himmelen forvandler seg dermed til en kritikk av jorden, *kritikken av religionen* forvandler seg til *kritikken av retten og kritikken av teologien* til *kritikken av politikken*.»² I Marx' kritikk av Feuerbach finner man grunnlaget for den marxistiske doktrinen om «sammenheng mellom teori og praksis». Intensjonen er at teoretiske problemer skal løses ved hjelp av praktisk aktivitet, men samtidig at teorien (eller filosofien) må være det nødvendige utgangspunktet. Marx går derfor lengre enn Feuerbach, og viderefører samtidig teoriene om fremmedgjøring til å gjelde mer enn kritikk av religionen og menneskets subjektive indre. Perspektivet utvides til å favne om hele samfunnet og alle dets instanser.

Staten og politisk fremmedgjøring

I sin kritikk av Hegels politiske filosofi utvikler Marx teoriene om politisk fremmedgjøring. Marx konsentrerer seg om staten, og viser til at den religiøse fremmedgjøringen ikke er den eneste og viktigste formen for fremmedgjøring: «Vi betrakter ikke lenger religionen som *årsak*, men bare som *manifestering* av verdslig sneversyn. Derfor forklarer vi det religiøse transsyn hos de frie statsborgere ut fra deres verdslige transsyn. Vi hevder ikke at de må kvitte seg med sin religiøse begrensning for å bli kvitt sine verdslige skranker. Vi hevder at de overvinne sin religiøse begrensning så snart de overvinne sin verdslige skranke. Vi forvandler ikke de verdslige spørsmål til teologiske. Vi forvandler de teologiske spørsmål til verdslige (...) Vi kritiserer de religiøse svakheter ved den politiske staten idet vi kritiserer den politiske staten i dens *verdslige* konstruksjon og *ser bort fra* de religiøse svakheter.»³

Innenfor de politiske rammer betrakter Hegel samfunnet som en manifestasjon av staten, mens Marx hevder det motsatte, at staten er en manifestasjon av samfunnet. Videre viser Marx til at det ikke er staten som skaper individene, men individene som skaper staten, på samme måte som det ikke er religionen som ska-

per mennesket, men mennesket som skaper religionen. Ettersom staten er et produkt av samfunnet, og skapes av samfunnets individer, vil det være nødvendig å undersøke samfunnets karakter og konstitusjonelle oppbygning. Marx stiller den føydale staten i middelalderen opp som motpol til den moderne staten. I middelalderen var menneskene i mye større grad direkte underlagt staten, som gjennom sin enhet med kirken fungerte som en autoritær og altomfavnende overmakt. Den moderne staten skaper en ny form for fremmedgjøring fordi den ikke lenger er den totale stat i et direkte ufritt samfunn.

Den politiske staten skaper en institusjon av politisk fremmedgjøring fordi den gjennom sine administrative former gir seg ut for å være demokratisk, mens den i virkeligheten forveksler den allmenne samfunnsmessige interesse med en enkelt klasses interesse. Under kapitalismen fremtrer staten som en av fremmedgjøringens sterkeste «uhellige former» fordi den fungerer som en undertrykkende og kontrollerende organisme som skaper begrensninger, og samtidig har midler til å forsvare og rettferdiggjøre disse. Så lenge samfunnet er preget av klasseskiller og sosiale motsetninger, vil staten nødvendigvis måtte tjene den herskende klasse, og fungere undertrykkende overfor de klasser som står lavere sosialt og økonomisk sett. «Men for at disse motsetningene, klasser med motstridende økonomiske interesser, ikke skal fortære seg selv og samfunnet gjennom en fruktesløs kamp, er det blitt nødvendig med en makt som tilsynelatende står over samfunnet, en makt som skal dempe konflikten og holde den innenfor «ordenens» rammer. Og denne makt, som er sprunget fram av samfunnet, men som stiller seg over det og blir mer og mer fremmed for det - er staten. (...) Da staten er oppstått av behovet for å holde klassemotsetninger i sjakk, men da den samtidig er oppstått midt oppe i konflikten mellom disse klassene, så er den i regelen den mektigste, økonomisk herskende klasses stat.»⁴

Staten representerer den allmenne samfunnsmessige fremmedgjøringen, og fungerer indirekte som leverandør av de forestillingene som forsterker fremmedgjøringen av menneskenes bevissthet.

Økonomisk fremmedgjøring

Marx beskriver den økonomiske fremmedgjøringen gjennom arbeidet, eller produksjonsprosessen. Vi må her undersøke de økonomiske forholdene under kapitalismen. Så lenge arbeideren er underlagt produksjonsmidlene, dvs. eiendomsretten er privat, er arbeideren avhengig av å selge sin egen arbeidskraft for å overleve. Arbeidet blir derfor redusert til et nødvendig «tvangsarbeid», man arbeider ikke for arbeidets egen skyld; for å skape verdier, men for å kunne tilegne seg de nødvendige eksistensmidlene og opprettholde sin egen tilværelse. Når arbeideren og kapitalisten konfronterer hverandre på arbeidsmarkedet, representerer de individuelle og gjensidig uavhengige interesser. Men når de inngår en formell avtale og undertegner arbeidskontrakten, vil dette forholdet for arbeiderens del opphøre. Gjennom kjøpet av arbeidskraften oppnår kapitalisten retten til fritt å disponere

over arbeiderens arbeidskraft så lenge arbeidskontrakten har gyldighet, dvs, for den tidsperioden han betaler arbeideren for å stille sin arbeidskraft til rådighet. Dette forholdet er det samme som under en hvilken som helst byttehandel; når man har kjøpt en vare, står man fritt til å disponere over den etter eget ønske og behov. Dette betyr ikke annet enn at arbeideren selv indirekte sett blir en vare; eller riktigere; arbeidskraften blir en vare.

Fremmedgjøringen ligger i at arbeideren ikke produserer ut fra egen fri vilje. Han er underlagt produksjonsmidlene, og produserer derfor for eieren av produksjonsmidlene, kapitalisten, som fremtrer som en fremmed makt overfor arbeideren. Når arbeideren produserer en vare, legger han sin egen arbeidskraft i produktet, han gir noe av seg selv, som blir objektivert i produktet. Men produktet tilhører ikke arbeideren, like lite som arbeidskraften tilhører arbeideren etter at han har solgt den. Derfor vil arbeideren betrakte produktet av sitt eget arbeid som fremmed, som noe som står i omvendt proporsjonalt forhold til ham selv, ettersom det ikke tilhører ham, men kapitalisten. «Vi så (...) at innenfor det kapitalistiske systemet blir alle metoder for å øke arbeidets sosiale produktivitet satt i gang på bekostning av den individuelle arbeider; at alle metoder for produksjonens utvikling gjennomgår en dialektisk omvendning slik at de blir metoder for dominanse og utbytting av produsentene; de forvrenger arbeideren til et fragment av et menneske, de degraderer ham til nivået av et maskinens tillegg, de ødelegger det faktiske innholdet av arbeidet hans ved å forvandle det til en plage; de fremmedgjør [*entfremden*] arbeidsprosessens intellektuelle potensialer fra ham i samme proporsjon som vitenskap er innlemmet i den som en uavhengig kraft; de deformerer arbeidsforholdene hans, underkaster ham under arbeidsprosessen til en despotisme desto mer motbydelig på grunn av sin grusomhet; de forvandler livstiden hans til arbeidstid, og trekker hans kone og barn under hjulene av kapitalens altoppslukende makt⁵ (...) Det følger derfor at i samme proporsjon som kapital akkumulerer, må arbeiderens situasjon, være seg hans lønn høy eller lav, forverre seg.»⁶

Produksjonsprosessen fremtrer som arbeiderens fremmedgjøring av eget arbeid, men er samtidig arbeiderens fremmedgjøring av seg selv og sitt forhold til andre mennesker. Ettersom mennesket som samfunnsindivid vil avspeile seg selv og finne sin egen identitet gjennom forholdet til andre mennesker, vil samfunnets økonomiske struktur danne grunnlaget for enhver form for fremmedgjøring.

Opphevelse av fremmedgjøringen

I *Økonomisk-filosofiske manuskripter* legger Marx særlig vekt på å fremheve mennesket som artsvesen. Ettersom mennesket ikke lever isolert, men stadig påvirkes av sosiale forhold, er det ikke mulig å behandle fremmedgjøring kun som et individuelt problem. Gjennom intellektuelle dannelsprosesser kan man riktignok bedre selverkjennelsen og den personlige innsikten, men dette løser ikke nødvendigvis noe problem. Hverdagslige møter mellom mennesker er mer emosjonelle enn intellektuelle, og måten man forholder seg til andre mennesker på vil alltid påvirkes av

situasjonen. Vi avdekker sjelden vår indre selvpoppfatning, eller egentlige tanker og følelser, og møtet med andre mennesker får derfor gjerne et «maskepreg», vi tilpasser oss en rolle som skjuler det «egentlige». «All the world's a stage, And all the men and women merely players: They have their exits and their entrances, And one man in his time plays many parts, His acts being seven ages».7 Selv om vår egen bevissthet ikke er fremmedgjort, kan vi ikke unngå å ha fremmedgjorte forhold til andre mennesker. Disse forholdene formes av det kollektive, og må derfor sees i sammenheng med samfunnet som helhet.

Ifølge Marx er fremmedgjøringen et produkt av samfunnet, og under kapitalismen som historisk trinn i samfunnsutviklingen, er fremmedgjøringen (som i all hovedsak er basert på de økonomiske forholdene) et produkt av privateiendommen. Menneskenes virkelige frigjøring ligger derfor i opphevelsen av privateiendommen. Men en redistribusjon av eiendomsforholdene er ikke ensbetydende med en forandring i menneskenes bevissthet. Samfunnet må derfor gjennomgå en fullstendig omveltning som ikke bare forandrer samfunnets økonomiske struktur, men som også vil føre til endringer i menneskenes bevissthet og opphevelse av fremmedgjøringen.

Marx snakker her om den *positive* opphevelse av privateiendommen, som videreføres med overgangen til kommunisme, på samme måte som en opphevelse av religionen vil føre til humanisme. Marx konkluderer med at opphevelsen av fremmedgjøringen i alle dens former vil føre til den *positive* humanismen. Den marxistiske definisjonen av kommunisme er derfor uløselig knyttet til opphevelse av fremmedgjøringen, og teoriene om fremmedgjøring kan ut ifra dette betraktes som selve grunnsynet i marxismen fordi de sammenfatter alle kritikkverdige forhold i samfunnet. Med andre ord; fremmedgjøringen er marxismens utgangspunkt, - opphevelse av fremmedgjøringen er marxismens endemål.

Fremmedgjøring i dagens samfunn

I dag er fremmedgjøringsbegrepet allment akseptert og svært vanlig i bruk, både i vitenskapelig og hverdagslig sammenheng. Men begrepet brukes ofte i mange forskjellige betydninger, og det kan derfor være en fordel å lete etter et større perspektiv som rommer alle tendenser i dagens samfunn. Vi må se på helheten, som ikke bare kan avleses ut ifra Marx' analyse av fremmedgjøringsprosessen gjennom arbeidet og produksjonen. Men ettersom samfunnet formes av det økonomiske systemet, eller den materielle basisen, vil tendensene spre seg til alle områder i samfunnet, og fungere som en del av overbygningen. Den rent samfunnsmessige fremmedgjøringen er nevnt ovenfor som politisk og religiøs, men virker selvfølgelig i like stor grad inn på alt kulturelt. Det dreier seg her først og fremst om holdninger, som lett blir allmenne.

Som et eksempel kan vi nevne skolen, og fokusere på elevenes generelle holdninger til egen skolegang. Skolegangen blir av mange oppfattet som et nødvendig onde («frivillig tvang») fremfor et middel til å tilegne seg kunnskap. Samtidig har

skolen mye av æren for dette, både i forhold til undervisning og reglement. Reform 94 har gjort videregående skolegang nødvendig for alle som ønsker å «komme videre», uten å vekke holdninger om skolegangens egenverdi. Det er derfor mulig å si at mange elever får et fremmedgjort forhold både til egen skolegang og til tilegnelse av kunnskap

I dagens moderne media- og informasjonssamfunn florerer alle typer ferdig-produserte meninger og holdninger som i stor grad bidrar til å forvrengte virkelighetsoppfatningen. Ungdom er her en særlig utsatt gruppe, fordi ungdomskulturelle miljøer etablerer såkalte uskrevne normer og regler som man vanskelig kommer utenom. Forbrukskulturen og reklameindustrien skaper idealer som ikke kan karakteriseres som annet enn grovt fremmedgjørende.

Selv om Marx' definisjon av fremmedgjøring kan virke fjern og kanskje til og med foreldet, ettersom han tar utgangspunkt i samfunnsforhold i det forrige århundre, er teoriene om fremmedgjøringsprosessen fremdeles fullstendig gjeldende (enkelte vil hevde at teoriene er mer gjeldende i dag enn noen gang tidligere). Når vi undersøker forholdene i dagens samfunn, er Marx' teorier om fremmedgjøring viktige, og kan bidra til å utvide tankeperspektivet både politisk og «filosofisk».

Noter:

¹ Deler av denne artikkelen er basert på Nasir Khans «Development of the Concept and Theory of Alienation in Marx's Writings March 1843 to August 1844»; (Solum Forlag, Oslo 1995). Khan gir en grundig og presis avhandling om Marx' videreføring og kritikk av Hegels og Feuerbachs teorier om fremmedgjøring.

² Karl Marx: «Til kritikken av Hegels rettsfilosofi; Økonomisk-filosofiske manuskripter...», (Falken 1991, 68).

³ Karl Marx: «Til jødespørsmålet; Økonomisk-filosofiske manuskripter...», (Falken, 1991, 29).

⁴ Friedrich Engels: «Familiens, privateiendommens og statens opprinnelse», (Forlaget Ny Dag, 1970, 168-169)

⁵ Det må her tas hensyn til at Marx beskriver den engelske arbeiderklassens forhold på midten av forrige århundre, og at han derfor tar utgangspunkt i den mannlige arbeider. I «Kapitalen» gjør Marx et stort poeng ved å beskrive hvordan kapitalismens utvikling trekker kvinner og barn til arbeidsmarkedet. Etterspørselen etter spesiell, eller utdannet arbeidskraft avtar til fordel for ufaglært og billigere arbeidskraft med overgangen fra manufaktur til storindustri. Dette må selvfølgelig sees i et historisk perspektiv, ettersom Marx beskriver utviklingen som negativ fordi den rammet store deler av den engelske arbeiderklassen økonomisk sett.

⁶ Oversatt fra engelsk: Karl Marx: «Capital: Volume 1» (Penguin Classics, 1990, 799).

⁷ William Shakespeare: «As you like it»

Det fremmedgjorte arbeid

Utdrag fra «Økonomisk-filosofiske manuskripter»¹ av Karl Marx

Vi har tatt vårt utgangspunkt i sosialøkonomiens forutsetninger. Vi har akseptert dens språk og dens lover. Vi tok som gitt privateiendommen, atskillelsen av arbeid, kapital og jord, likeledes atskillelsen av arbeidslønn, kapitalprofitt og grunnrente samt arbeidsdelingen, konkurransen, bytteverdigbegrepet m.v. Med utgangspunkt i sosialøkonomien, med dens egne ord, har vi påvist at arbeideren synker ned til å bli en vare, den mest elendige vare, at arbeiderens elendighet står i omvendt forhold til hans produksjons makt og størrelse, at konkurransen nødvendigvis fører til akkumulasjon av kapitalen på få hender og således gjenoppretter monopolet i en enda verre form, og endelig at forskjellen mellom kapitalist og grunneier, mellom jordbruker og arbeider i manufakturbedriftene oppheves og hele samfunnet må dele seg i to klasser; *eierne* og de eiendomsløse *arbeidere*.

Sosialøkonomien går ut fra privateiendommen som en kjensgjerning. Den gir oss ingen forklaring på den. Den uttrykker privateiendommens *materielle* prosess, som den i virkeligheten gjennomgår, i allmenne, abstrakte formler som den så oppfatter som *lover*. Sosialøkonomien *forstår* ikke disse lovene, den påviser med andre ord ikke hvordan de fremgår av privateiendommens vesen. Sosialøkonomien gir oss ingen opplysninger om grunnen til atskillelsen av arbeid og kapital, av kapital og jord. Når den f.eks. skal bestemme arbeidslønnens forhold til kapitalens profitt, er det kapitalistenes interesse som i siste instans legges til grunn; man forutsetter altså det som skal utledes. På samme måte kommer overalt konkurransen inn i bildet. Den forklares ut fra ytre forhold. Hvorvidt disse ytre, tilsynelatende tilfeldige forhold bare er et uttrykk for en nødvendig utvikling, sier ikke sosialøkonomien noe om. Vi har sett hvordan den ser på selve varebyttet som en tilfeldig kjensgjerning. De eneste hjul som sosialøkonomien setter i bevegelse, er *griskheten* og *krigen mellom de griske, konkurransen*.

Nettopp fordi sosialøkonomien ikke begriper sammenhengen i bevegelsen, kunne f.eks. læren om konkurransen settes opp mot læren om monopolet, læren om næringsfriheten opp mot læren om korporasjonen, læren grunneiendommens oppdeling opp mot læren om den store jordeiendom, for konkurranse, næringsfrihet, deling av grunneiendom var bare blitt utviklet og forstått som tilfeldige, vilkårlige, voldelige, ikke som nødvendige, uunngåelige og naturlige konsekvenser av monopoler, korporasjonen, og føydaleiendommen.

Vi må altså nå forstå den vesentlige sammenheng mellom privateiendommen, griskheten, atskillelsen av arbeid, kapital og jordeiendom, av varebytte og konkurranse, av menneskets verdi og nedverdiggelse, av monopol og konkurranse osv., mellom hele denne fremmedgjeringen og *pengesystemet*.

La oss ikke hensette oss i en oppdiktet urtilstand slik sosialøkonomen gjør når han vil forklare noe. En slik urtilstand forklarer ikke noe som helst. Den skyver bare spørsmålet ut i en grå og tåket fjernhet. I kjensgjerningen og begivenhetens form godtar den som gitt det som skal reduseres, det nødvendige forhold mellom to ting, f.eks. mellom arbeidsdeling og varebytte. Således forklarer teologien det ondes opprinnelse med syndefallet, den forutsetter i historiens form som kjensgjerning nettopp det den skal forklare.

Vi tar vårt utgangspunkt i en sosialøkonomisk *nåværende* kjensgjerning.

Jo mer rikdom arbeideren produserer, jo mer hans produksjon øker i makt og omfang, desto fattigere blir han. Jo mer varer arbeideren produserer, desto billigere blir han selv som vare. Direkte proporsjonalt med at tingenes verden *får verdi*, mister menneskenes verden sin verdi. Arbeidet produserer ikke bare varer; det produserer seg selv og arbeideren som vare i samme forhold som det overhodet produserer varer.

Denne kjensgjerning gir ikke uttrykk for annet enn dette: Den gjenstand som arbeidet produserer, dets produkt, trer arbeidet imøte som et *fremmed vesen*, en av produsenten *uavhengig makt*. Arbeidets produkt er arbeidet som har fiksert seg i en gjenstand, som er blitt en ting, det er arbeidets objektivisering 2). Arbeidets virkeliggjøring er dets objektivisering. Denne virkeliggjøring fremtrer i den sosialøkonomiske tilstand som arbeiderens *tap av virkelighet*, objektiviseringen som *tap av og trelldom under gjenstanden*, tilegnelsen som *fremmedgjøring*, som *«utvendiggjøring»*.

Arbeidets virkeliggjøring fremstår i den grad som tap av virkelighet at arbeideren mister sin virkelighet helt inn i sultedøden. Objektiviseringen fremstår i den grad som tap av gjenstanden at arbeideren er blitt frarøvet de mest nødvendige gjenstander, ikke bare til livets opphold, men også arbeidsgjenstandene. Til og med selve arbeidet blir til en gjenstand som han bare kan få tak i med de største anstrengelser og med uregelmessige avbrytelser. Tilegnelsen av gjenstanden fremtrer i den grad som fremmedgjøring at jo flere gjenstander arbeideren produserer, desto mindre kan han eie og desto mer kommer han under sitt produkts, kapitalens, herredømme.

I selve det at arbeideren forholder seg overfor *sitt arbeidsprodukt* som overfor en *fremmed* gjenstand, ligger alle disse konsekvensene. For ett er klart etter denne forutsetningen: jo mer arbeideren sliter seg ut, desto mektigere blir den fremmede, objektive verden han skaper som motstykke til seg selv og desto fattigere blir han selv, blir hans indre verden, desto mindre tilhører ham som hans eget. Det er det samme i religionen. jo mer mennesket flytter over på Gud, desto mindre beholder det for seg selv. Arbeideren legger sitt liv i gjenstanden; men nå tilhører det ikke ham lenger, men gjenstanden. Jo større altså denne virksomheten blir, desto mindre virkelig er arbeideren. Det produktet av hans arbeid er, det er han ikke selv. Jo større produktet blir, desto mindre er han selv. Arbeiderens *fremmedgjøring* i sitt eget produkt betyr ikke bare at hans arbeid blir til en gjenstand, til en ytre eksis-

tens, men at det eksisterer *utenfor ham*, uavhengig og fremmed for ham og at det blir til en selvstendig makt overfor ham, at det liv han har gitt gjenstanden, trer ham fiendtlig og fremmed i møte.

La oss nå se litt nærmere på *objektiviseringen*, arbeiderens produksjon og den deri liggende *fremmedgjoring*, *tapet* av gjenstanden, av hans produkt.

Arbeidet kan ikke skape noe uten *naturen*, uten den *sansemessige utenverden*. Det er den som er stoffet hans arbeid blir virkeliggjort i, som det er virksomt i, som det produserer ut fra og som det produserer med.

På samme måte som naturen leverer *livsvilkåret* for arbeidet i den forstand at arbeidet ikke kan leve uten gjenstander som det utøves på, leverer den på den annen side også *livsvilkårene* i snevrere forstand, nemlig midlene som er nødvendige for at *arbeideren* selv kan opprettholde sin fysiske eksistens.

Jo mer altså arbeideren *tilegner* seg utenverdenen, den sansemessige natur, gjennom sitt arbeid, desto mer mister han *livsvilkårene* i dobbelt forstand; for det første opphører den sansemessige utenverden mer og mer å være en gjenstand som tilhører hans arbeid, et *livsvilkår* for hans arbeid; for det andre opphører den stadig mer å være et *livsvilkår* i direkte forstand, et middel til opprettholdelse av arbeiderens fysiske eksistens. I dobbelt forstand blir således arbeideren en slave av sin gjenstand; for det første er han avhengig av at han får *arbeidet som gjenstand*, dvs. at han får *arbeid*, for det andre er han avhengig av at han får *eksistensmidler*. Det første innebærer at han må eksistere som *arbeider*, det andre at han skal kunne eksistere *som fysisk subjekt*. Dette slaveri munner ut i at han bare i egenskap av *arbeider* kan opprettholde sin eksistens som *fysisk subjekt* og at han bare i egenskap av *fysisk subjekt* er arbeideren.

(Fremmedgjoringen av arbeideren i sin gjenstand kommer etter den sosialøkonomiske lovmessighet til uttrykk i at jo mer arbeideren produserer, desto mindre har han å forbruke, - jo flere verdier han skaper, desto mer verdiløs og uverdig blir han, - jo mer formfullendt hans produkt blir, desto formløse blir arbeideren, - jo mer sivilisert hans gjenstand blir, desto mer barbarisk blir arbeideren, jo mektigere arbeidet blir, desto mer maktesløs blir arbeideren, - jo åndfullere arbeidet blir, desto åndløsere naturslave blir arbeideren.)

Sosialøkonomien skjuler fremmedgjoringen i arbeidets vesen ved ikke å betrakte det umiddelbare forhold mellom arbeideren (arbeidet) og produksjonen. Arbeidet produserer riktignok vidunderlige ting for de rike, men det produserer nød for arbeideren. Det produserer palasser, - men huler for arbeideren. Det produserer skjønnhet, - men forkropling for arbeideren. Det erstatter arbeidet med maskiner, men det kaster en del av arbeiderne tilbake i et barbarisk arbeid og gjør resten til maskiner. Det produserer ånd, men det produserer åndsfattigdom og stagnasjon for arbeideren.

Arbeidets umiddelbare forhold til sine produkter er arbeiderens forhold til sin produksjons gjenstander. Eiendomsbesitterens forhold til produksjonens gjenstander og til selve produksjonen er bare en *konsekvens* av dette første forhold, en

bekreftelse av det. Denne side av saken skal vi komme tilbake til senere.

Når vi altså spør: Hva er det vesentlige forhold ved arbeidet, spør vi etter *arbeiderens* forhold til produksjonen.

Vi har hittil bare sett på arbeiderens fremmedgjøring og utvendiggjøring i en retning, nemlig i hans *forhold til produktene av sitt arbeid*. Men fremmedgjøringen kommer ikke bare til uttrykk i resultatet, men også i selve *produksjonen som handling*, innen selve den *produserende virksomhet*. Hvordan skulle arbeideren kunne stå fremmed overfor produktet av sin virksomhet om han ikke i selve produksjonsprosessen ble fremmedgjort for seg selv; produktet er jo bare et sammendrag av virksomheten av produksjonen. Når altså arbeidsproduktet er fremmedgjøring, må selve produksjonen være den virksomme fremmedgjøring, virksomhetens fremmedgjøring og fremmedgjøringens virksomhet. I fremmedgjøringen av arbeidets gjenstand kommer fremmedgjøringen, utvendiggjøringen av selve arbeidet som handling bare til uttrykk.

Hvori består så arbeidets fremmedgjøring?

For det første er arbeidet noe *utvendig* for arbeideren, noe som ikke hører til hans vesen, han stiller seg ikke positivt til arbeidet, men avvisende, han føler seg ikke vel, men ulykkelig, han utvikler ikke noen fri fysisk og åndelig energi, men avkrefter sitt legeme og ruinerer sin ånd. Arbeideren føler seg derfor som seg selv først når han er utenfor arbeidet, og når han arbeider føler han seg utenfor seg selv. Hjemme føler han seg når han ikke arbeider, og når han arbeider føler han seg ikke hjemme. Hans arbeid er derfor ikke frivillig, men tvunget, det er *tvangsarbeid*. Det er derfor ikke noen tilfredsstillelse av et behov, men bare et *middel* til å tilfredsstille behov som ligger utenfor arbeidet. Arbeidets fremmedgjøring kommer tydelig frem i det faktum at når det ikke foreligger noen fysisk eller annen tvang, blir arbeidet skydd som pesten. Det utvendige arbeid, det arbeid som gjør mennesket til noe fremmed, er et selvoppofrelsens, selvfornektelsens arbeid. Og endelig kommer arbeidets fremmedhet for arbeideren til uttrykk i at det ikke er hans eget, men en annens, at det ikke tilhører ham, at han i arbeidet ikke tilhører seg selv, men en annen. På samme måte som den menneskelige fantasi, den menneskelige hjernes og det menneskelige hjertes egenvirksomhet i religionen virker på mennesket uavhengig av individet, dvs, som en fremmed, guddommelig eller djevelsk makt, er heller ikke arbeiderens virksomhet hans egenvirksomhet. Den tilhører en annen, den er hans tap av seg selv.

Resultatet blir således at mennesket (arbeideren) bare føler seg fritt i sine dyriske funksjoner, når det spiser, drikker og avler barn, til nød også når det gjelder bolig, pynt osv., og i sine menneskelige funksjoner bare føler seg som dyr. Det dyriske blir det menneskelige, og det menneskelige blir det dyriske.

Å spise, drikke, avle barn osv. er riktignok også ekte menneskelige funksjoner. Men i sin abstraksjon, når de skilles fra den menneskelige virksomhet for øvrig, og blir til det eneste, til et mål i seg selv, er de dyriske.

Vi har sett på fremmedgjøringsprosessen i den praktiske menneskelige virksomhet, i arbeidet, ut fra to sider: 1) Arbeiderens forhold til *arbeidsproduktet* som til en fremmed gjenstand som har makt over ham. Dette forholdet er samtidig forholdet til den sansemessige utenverdenen, til naturgjenstandene som en fremmed, fiendtlig verden. 2) Arbeidets forhold til *produksjonshandlingen innenfor arbeidet*. Dette forhold er arbeiderens forhold til sin egen virksomhet som noe fremmed, noe som ikke tilhører ham, det er virksomhet som lidelse, styrke som avmakt, avling som kastrering, arbeiderens *egen* fysiske og åndelige energi, hans personlige liv – for hva er liv annet enn virksomhet – som en virksomhet vendt mot han selv, uavhengig av ham, ikke tilhørende ham, *fremmedgjøring overfor seg selv*, på samme måte som tidligere fremmedgjøring overfor *tingen*.

Det gjenstår å utlede en tredje side ved det *fremmedgjorte arbeid* av de to som er nevnt.

Mennesket er et artsvesen, ikke bare på den måten at praktisk og teoretisk gjør arten, både sin egen og andre tings art til sitt objekt, men også - og dette er bare et annet trykk for det samme - på den måten at det forholder seg til seg selv som til den nærværende, levende art, at det forholder seg til seg selv som til et *universelt* og derfor fritt vesen¹

Artens liv består rent, fysisk - både for menneskets for dyrets vedkommende - nå engang i at mennesket (som dyret) lever av den uorganiske natur, og jo mer universelt mennesket er sammenlignet med dyret, desto mer universelt er det området innen den uorganiske natur som det lev av. På samme måte som planter, dyr, sten, luft lys osv teoretisk utgjør en del av den menneskelige bevissthet, dels som gjenstand for naturvitenskapen, dels som gjenstand for kunsten - dens åndelige uorganiske natur, dens åndelig livsvilkår som først må tilberedes før de kan nytes, - utgjør de også praktisk en del av det menneskelige liv og det menneskelige virksomhet. Fysisk lever mennesket bare av disse naturproduktene, enten de fremtrer i form av næring oppvarming, klær, bolig osv. Menneskets universalitet kommer praktisk nettopp til uttrykk i den universalitet som gjør hele naturen til dets *uorganiske* legeme, for såvidt som den er 1) et umiddelbart middel til livets opphold og 2) materien, gjenstanden og verktøyet for livet som virksomhet. Naturen er menneskets *uorganiske legeme*, - naturen i den utstrekning den ikke selv er menneskets kropp. At mennesket *lever* av naturen betyr: Naturen er dets *legeme* som det stadig må holde seg i takt med for ikke å dø. At menneskets fysiske og åndelige liv henger sammen med naturen innebærer ikke noe annet enn at naturen henger sammen med seg selv, for mennesket er en del av naturen.

Idet det fremmedgjorte arbeid 1) gjør naturen fremmed for mennesket, 2) gjør mennesket selv, dets egen aktive funksjon, dets livsvirksomhet fremmed for mennesket, gjør det også *arten* fremmed for mennesket; det gjør *artens liv* til et middel for det individuelle liv. For det første fremmedgjør det arts livet og det individuelle liv, og for det andre gjør det sistnevnte i sin abstraksjon til et mål for det førstnevnte, likeledes i sin abstrakte og fremmedgjorte form.

For fremfor alt fremtrer arbeidet, *livsvirksomheten*, det *produktive liv* selv bare som et *middel* til å tilfredsstille et behov for mennesket, behovet for å opprettholde den fysiske produktive liv er det samme son, artens eksistens. Men det liv. Det er livet som avler liv. I livsvirksomhetens natur ligger hele karakteren av en art, dens artskarakter, og den frie bevisste virksomhet er menneskets artskarakter. Livet selv fremtrer bare som *livsvilkår*.

Dyret er umiddelbart ett med sin livsvirksomhet. Det skiller seg ikke ut fra den. Det *er* sin virksomhet. Mennesket gjør selve sin livsvirksomhet til gjenstand for vilje og for bevissthet.

Det har bevisst livsvirksomhet. Den er ikke noen bestemmelse som det umiddelbart flyter sammen med. Den bevisste virksomhet skiller mennesket umiddelbart fra den dyriske livsvirksomhet. Nettopp derfor er det et artsvesen. Eller det er bare et bevisst vesen, dvs. dets eget liv er en gjenstand for det, fordi det er et artsvesen. Bare derfor er dets virksomhet *fri* virksomhet. Det fremmedgjorte arbeid snur om på forholdet slik at mennesket, nettopp fordi det er et bevisst vesen, gjør sin livsvirksomhet, sitt *vesen* til bare et middel for sin *eksistens*.

Ved at mennesket i praksis frembringer en *verden av ting*, ved at det *bearbeider* den uorganiske natur bekrefter mennesket seg selv som et bevisst artsvesen, dvs. som et vesen som forholder seg til arten som til sitt eget vesen eller til seg selv som til et artsvesen. Riktignok produserer også dyret. Det bygger rede, det bygger boliger, som bene, beverne, maurene m.v. Men det produserer bare hva det umiddelbart trenger for seg eller sitt avkom; det produserer ensidig, mens mennesket produserer universelt; dyret produserer bare tvunget av det umiddelbare fysiske behov, mens mennesket produserer selv når det er befridd for det fysiske behov, ja det produserer i egentlig forstand først når det skjer i frihet fra dette behov; dyret produserer bare seg selv, mens mennesket reproducerer hele naturen; dyrets produkt tilhører umiddelbart dets fysiske legeme, mens mennesket står fritt i forhold til sitt eget produkt. Dyret former bare etter det mål og det behov som tilligger den art det selv hører til, mens mennesket er i stand til å produsere etter alle arters mål og alltid makter å gi en gjenstand den form som svarer til gjenstandens vesensform; mennesket former derfor også etter skjønnhetens lover.

Nettopp ved å bearbeide den tinglige verden bekrefter derfor mennesket seg selv som et *artsvesen*. Denne produksjon er dets aktive artsliv. Gjennom den fremtrer naturen som *dets* verk og dets virkelighet. Arbeidets gjenstand er derfor *objektiviseringen av menneskets artsliv*: idet mennesket ikke bare - som i bevisstheten - rent intellektuelt, men også i arbeidet, i virkeligheten spalter seg betrakter seg selv som levende i en verden som i e mennesket selv. Ved at det fremmedgjorte arbeid fratar mennesket dets produksjonsresultat, fratar det mennesket dets *artsliv*, dets konkrete artsvirkelighet, og forvandler dets fortrinn overfor dyret til den ulykke at det mister sitt uorganiske legeme, naturen.

På samme måte som det fremmedgjorte arbeid reduserer egenvirksomheten, den frie virksomheten, til et middel, gjør det menneskets artsliv til et middel for

dets fysiske eksistens.

Den bevissthet mennesket har om sin art, forvandles gjennom fremmedgjøringen dithen at arts[livet] blir til et middel.

Det fremmedgjorte arbeid gjør således:

3) *menneskets artsvesen*, både naturen og dets artsbetonte evner, til et *fremmed vesen*, til et *middel* for den *individuelle eksistens*. Det gjør det egne legeme, naturen omkring det, dets åndelige vesen, dets *menneskelige vesen*, til noe fremmed.

4) En umiddelbar følge av at mennesket er blitt gjort fremmed overfor sitt arbeid, sin livsvirksomhet, sitt artsvesen, er at mennesket blir gjort *fremmed overfor sine medmennesker*. Slik mennesket står overfor seg selv, står også andre mennesker overfor det. Det som gjelder for menneskets forhold til sitt arbeid, sitt arbeidsprodukt og seg selv, gjelder også for menneskets forhold til andre mennesker og til andre menneskers arbeid og arbeidsprodukt.

I det hele tatt, det at mennesket er blitt fremmed for sitt artsvesen, betyr at mennesket er blitt fremmed for andre mennesker, likesom enhver av dem er blitt fremmed for det menneskelige vesen.

Menneskets fremmedgjøring, i det hele tatt ethvert forhold som mennesket står i til seg selv, blir først virkelighet, kommer først til uttrykk i menneskets forhold til andre mennesker.

Altså betrakter hvert menneske under det fremmedgjorte arbeids forhold de andre etter den målestokk og de forhold det selv lever under i egenskap av arbeider.

Vi tok vårt utgangspunkt i en sosialøkonomisk kjensgjerning, arbeiderens og hans produksjons fremmedgjøring. Vi har gitt denne kjensgjerning en begrepsbestemmelse: det *fremmedgjorte, utvendiggjorte* arbeid. Vi har analysert dette begrep, vi har med andre ord bare analysert en sosialøkonomisk kjensgjerning.

Vi skal nå se litt nærmere på hvordan begrepet fremmedgjort, utvendiggjort arbeid må komme til uttrykk og til utfoldelse i virkeligheten.

Hvis arbeidsproduktet er fremmed for meg og trer meg i møte som en fremmed makt, hvem er det da som eier det?

Hvis min egen virksomhet ikke tilhører meg, hvis den er en fremmed, en påtvinget virksomhet, hvem er det da som eier den?

Et *annet vesen* enn jeg selv.

Hvem er dette vesen?

Gudene? Riktignok fremstår i den første tiden hovedproduksjonen, som f.eks. tempelbygging osv. i Egypt, India, Mexico som utført i gudenes tjeneste, og også produktet synes å tilhøre gudene. Men gudene var aldri de eneste arbeidsherrene, like lite som *naturen* var det. Det ville jo også være en motsigelse om mennesket, etter hvert som det underlegger seg naturen ved sitt arbeid og gudenes mirakler blir overflødige, for disse maktens skyld skulle gi avkall på gleden ved produksjonen og nytelsen av produktet.

Det *fremmede* vesen som eier arbeidet og arbeidsproduktet, i hvis tjeneste arbeidet står og som har adgang til å nyte produktet av dette arbeid, kan bare være *mennesket selv*.

Når arbeidsproduktet ikke tilhører arbeideren og er en fremmed makt i forhold til ham, er dette bare mulig ved at det tilhører *et annet menneske utenom arbeideren*. Når hans virksomhet føles som en pine av ham, må den være *nyttelse* og livsglede for en annen. Ikke gudene, ikke naturen, bare mennesket selv kan være denne fremmede makt over mennesket.

Man må ber huske på den ovenfor fremsatte tese at menneskets forhold til seg selv først blir *virkelig* og *konkret* for mennesket gjennom dets forhold til andre mennesker. Når mennesket altså forholder seg til produktet av sitt arbeid, til sitt objektiviserte arbeid som til en *fremmed*, en fiendtlig, en mektig, en av det selv uavhengig gjenstand, forholder det seg til denne gjenstand slik at et annet, fremmed, fiendtlig, mektigere, av det selv uavhengig menneske er herre over gjenstanden. Når det forholder seg til sin egen virksomhet som til en ufri virksomhet, så forholder det seg til denne som til en virksomhet i et annet menneskes tjeneste, under et annet menneskes herredømme, tvang og åk.

Enhver fremmedgjøring av mennesket for seg selv og for naturen kommer til uttrykk i det forhold som det setter seg og naturen i til andre, utenforstående mennesker. Derfor kommer den religiøse fremmedgjøring nødvendigvis til uttrykk i legmannens forhold til presten, eller - siden det her dreier seg om den intellektuelle verden - til en formidler. I den praktiske, virkelige verden kan menneskets fremmedgjøring bare komme til uttrykk gjennom det praktiske, virkelige forhold til andre mennesker. Det midlet ved hvis hjelp fremmedgjøringen skjer, er i seg selv et *praktisk* middel. Gjennom det fremmedgjorte arbeid produserer altså mennesket ikke bare sitt forhold til produksjonens handling og gjenstand som til fremmede og fiendtlige mennesker 3); det produserer også det forhold som andre mennesker står i til dets produksjon og dets produkt, og videre det forhold som det selv står i til disse andre mennesker. På samme måte som mennesket gjør sin egen produksjon til tap av virkelighet, til straff, og sitt eget produkt til et tap, til et produkt som ikke tilhører det selv, frembringer det også den ikke produserendes herredømme over produksjonen og produktet. I samme grad som dets egen virksomhet blir fremmed, tilegner det den virksomhet det selv ikke eler, til en fremmed.

Vi har hittil bare sett på forholdet fra arbeiderens side, vi skal senere også se på det fra ikke-arbeiderens side.

Det er altså gjennom det *fremmedgjorte, utvendiggjorte arbeid* at arbeideren frembringer et for arbeidet fremmed og utenfor arbeidet stående menneskes forhold til dette arbeid. Arbeiderens forhold til arbeidet frembringer kapitalistens forhold til det, eller hva man nå vil kalle arbeidsherren.

Privateiendommen er altså produktet, resultatet, den nødvendige konsekvens av det *fremmedgjorte arbeid*, av arbeiderens fremmedhets-forhold til naturen og til seg selv.

Privateiendommen vokser altså frem ved en analyse fra begrepet det *utvendiggjorte arbeid*, dvs. det *utvendiggjorte menneske*, det fremmedgjorte arbeid, det fremmedgjorte liv, det *fremmedgjorte menneske*.

Vi har riktignok fått begrepet *fremmedgjort arbeid* (*fremmedgjort liv*) fra sosialøkonomien som et resultat av *privateiendommens bevegelse*. Men en analyse av dette begrep viser at *privateiendommen* ser ut til å være grunnen, årsaken til det fremmedgjorte arbeid, men i virkeligheten tvertimot er en konsekvens av det, på samme måte som gudene *opprinnelig* ikke var årsaken til, men virkningen av den menneskelige forstandsforvirring. Senere slår dette forhold om i en vekselvirkning.

Først på det siste høydepunkt i *privateiendommens* utvikling kommer denne dens hemmelighet til syne igjen, nemlig på den ene siden at den er *produktet* av det fremmedgjorte arbeid, og på den andre siden at den er det *middel* gjennom hvilket arbeidet blir fremmedgjort, *realiseringen av fremmedgjøringen*.

Denne utvikling kaster samtidig lys over forskjellige sammenstøt som hittil har vært uløst.

1) Sosialøkonomien tar sitt utgangspunkt i arbeidet som produksjonens egentlige sjel, men den gir allikevel arbeidet ingenting og *privateiendommen* alt. Proudhon har ut fra denne motsigelse trukket slutninger til fordel for arbeidet, mot *privateiendommen*. Vi innser imidlertid at denne tilsynelatende motsigelse er det *fremmedgjorte arbeids* motsigelse av seg selv og at sosialøkonomien bare har uttalt lovene for det fremmedgjorte arbeid.

Vi innser derfor også at *arbeidslønn* og *privateiendom* er identiske: For arbeidslønnen er, på samme måte som produktet, arbeidets gjenstand, arbeidet selv som lønnet arbeid, bare en nødvendig konsekvens av arbeidets fremmedgjøring, akkurat som arbeidet i arbeidslønnen ikke fremtrer som mål i seg selv, men som lønnens tjener. Vi skal senere komme tilbake til dette og skal her bare trekke noen slutninger.

En med vold gjennomført *økning av arbeidslønnen* (bortsett fra alle andre vanskeligheter, og bortsett fra at den som en unormal foreteelse bare kunne opprettholdes med vold) ville altså ikke være annet enn en *bedre avlønning av slavene* og ville hverken for arbeidet eller for arbeideren ha gjenerobret menneskelig innhold, menneskelig verdighet.

Ja, selv den *likhet i lønninger* som Proudhon krever, forvandler bare det forhold dagens arbeider står i til sitt arbeid, til å bli alle menneskers forhold til sitt arbeid. Samfunnet blir da oppfattet som abstrakt kapitalist.

Arbeidslønn er en umiddelbar følge av det fremmedgjorte arbeid, og det fremmedgjorte arbeid er den umiddelbare årsak til *privateiendommen*. Forsvinner den ene siden, må derfor også den andre siden falle.

2) Av det fremmedgjorte arbeids forhold til *privateiendommen* følger videre at samfunnets frigjøring fra *privateiendommen* osv., fra trelldommen, kommer til uttrykk i *arbeiderfrigjøringen som en politisk foreteelse*, ikke som om det bare dreide seg om deres frigjøring, men fordi deres frigjøring inneholder den allment men-

neskelige, og den gjør det fordi hele den menneskelige trelldom er nedlagt i arbeiderens forhold til produksjonen og alle trelldomsforhold bare er modifikasjoner og konsekvenser av disse forhold.

På samme måte som vi ut fra begrepet *det fremmedgjorte, det utvendiggjorte arbeid* gjennom *analyse* fant begrepet *privateiendom*, kan alle sosialøkonomiske kategorier utvikles ved hjelp av disse to faktorer, og vi kommer i hver kategori, som f.eks. i ågeren, i konkurransen, i kapitalen, i pengene, bare til å finne igjen et *bestemt og utviklet uttrykk* for disse to første grunnelementer.

Før vi ser nærmere på denne utvikling, skal vi imidlertid prøve å løse to oppgaver.

1) Det å bestemme *privateiendommens* almene *vesen*, slik det har vist seg som et resultat av det fremmedgjorte arbeid, i dets forhold til den *i egentlig forstand menneskelige og sosiale eiendom*.

2) Vi har tatt *arbeidets fremmedgjøring*, dets *utvendiggjøring*, som en kjensgjerning, og vi har analysert denne kjensgjerning. Hvordan, spør vi nå, kunne *mennesket* komme dithen å *utvendiggjøre*, fremmedgjøre sitt arbeid? Hvordan er denne fremmedgjøring begrunnet i den menneskelige utviklings *vesen*? Når det gjelder løsningen av dette spørsmål har vi allerede vunnet meget i og med at vi har gjort spørsmålet om *privateiendommens opprinnelse* om til spørsmålet om det *fremmedgjorte arbeids* forhold til menneskehetens utviklingsvei. For når man taler om *privateiendom*, tror man at man har å gjøre med noe som ligger utenfor mennesket. Når man taler om arbeidet, har man umiddelbart med mennesket selv å gjøre. Denne nye måten å stille spørsmålet på inneholder allerede dets løsning.

ad 1) *Privateiendommens almene vesen og dens forhold til den i egentlig forstand menneskelige eiendom*.

Det fremmedgjorte arbeid har nå for oss løst seg opp i to bestanddeler som betinger hverandre gjensidig, eller som bare er forskjellige uttrykk for ett og samme forhold. *Tilegnelsen* kommer til uttrykk som *fremmedgjøring*, som *utvendiggjøring* og *utvendiggjøringen* kommer til uttrykk som *tilegnelse - fremmedgjøringen som den egentlige opptagelse i samfunnet*.

Vi har sett på den ene siden, det *fremmedgjorte arbeid* i relasjon til arbeideren selv, dvs. det *fremmedgjorte arbeidets forhold til seg selv*. Som produkt, som et nødvendig resultat av dette forhold har vi funnet *ikke-arbeiderens eiendomsforhold* overfor arbeideren og arbeidet. *Privateiendommen*, som det materielle, konsentrerte uttrykk for det fremmedgjorte arbeid, omfatter begge disse forhold, - *arbeiderens forhold til arbeidet og til arbeidsproduktet* og *til ikkearbeideren*, og *ikke-arbeiderens forhold til arbeideren og hans arbeidsprodukt*.

Når vi nå har sett at *tilegnelsen* i relasjon til arbeideren, som gjennom arbeidet *tilegner seg naturen*, kommer til uttrykk som *fremmedgjøring*, *egenvirksomheten* som *virksomhet* for en annen og som en annens *virksomhet*, *livsprosessen* som *oppgivelse av livet*, *produksjonen av gjenstanden* som *tap av gjenstanden til en fremmed makt*, til et *fremmed menneske*, så skal vi nå se på dette, for arbeidet og

arbeideren *fremmede* menneskes forhold til arbeideren, til arbeidet og til dets gjenstand.

Først og fremst er å bemerke at alt som hos arbeideren fremtrer som *utvendiggjøringens, fremmedgjøringens prosess*, hos ikke-arbeideren fremtrer som *utvendiggjøring, fremmedgjøring som tilstand*.

For det andre at arbeiderens *virkelige, praktiske adferd* i produksjonen og overfor produktet (som sinnstilstand) hos ikke-arbeideren, som står imot ham, kommer til uttrykk som en *teoretisk adferd*.

For det tredje. Ikke-arbeideren gjør alt mot arbeideren hva arbeideren gjør mot seg selv, men han gjør ikke mot seg selv hva han gjør mot arbeideren.

Terrorisme og sosialisme i Tyrkia

Av Bjarke Friborg

Når statsledere diskuterer "den nye verdensorden" på fjernsyn for tiden, bruker de ofte ordet "terrorisme" om sine fiender. Noen ganger er det muslimer som blir kalt terrorister, andre ganger er det en diktator som Saddam Hussein. Stort sett blir ordet brukt som et skjellsord mot folk som er imot at USA og EU skal bestemme over alt i denne verden, og som protesterer eller gjør opprør. I Tyrkia er det den kurdiske PKK-geriljaen som blir beskyldt for terrorisme, mens militæret - som brenner landsbyer og voldtar kvinner - blir kalt "sikkerhetsstyrker". Men hva er egentlig forskjellen på terrorisme og geriljakrig, og hvordan henger det sammen med kampen for sosialisme?

Bolsjevikenes syn

Noen av de som har forsøkt å definere terrorisme er de russiske marxistene ved inngangen til 1900-tallet. På denne tiden var venstresiden preget av grupper som drev med væpnede eliteaksjoner (bl.a. anarkister) - f.eks. snikmord, bombedrap og likvidasjoner av fremstående embetsmenn og politifolk. Lenin og hans marxistiske meningsfeller - bolsjevikene - kalte etterhvert slike metoder for "terrorisme", men skilte samtidig skarpt mellom statens terrorisme og folks terrorisme: Terror betyr å skremme og forfølge motparten, poenget er at staten som regel har mye større militær styrke. Opprørernes styrke ligger tvertimot i det faktum at folket utgjør flertallet, mens undertrykkerne er et lite mindretall. Følgelig må de revolusjonære forsøke å vinne flertallet, og først fremst flertallet i arbeiderklassen.

Lenin beskrev i tillegg hvordan f.eks. studenter og arbeidsløse (gjerne med bondebakgrunn) kunne finne på å sette seg selv i stedet for arbeiderklassen, dersom det ikke fantes militante arbeiderorganisasjoner. Men "militant" betyr nettopp kampvillig, og ikke nødvendigvis væpnet. Derfor måtte de revolusjonære straks begynne å støtte opp om den aktive delen av fagbevegelsen, i stedet for å gi seg i kast med en halv-militær eventyrpolitikk: Bruken av terror ville som regel redusere klassekamp og demonstrasjoner til blodige oppgjør i bakgatene, frem for en åpen politisk kamp der flest mulig kunne delta.

Særlig Leon Trotskij' gikk hardt ut mot det som han kalte for "småborgerlig individuell terrorisme...nettopp fordi den reduserer massenes rolle i deres egen bevissthet, forsoner dem med deres maktesløshet og snur deres øyne og forhåpninger i retning en storslått hevner og frigjører som en dag vil komme og gjennomføre sin misjon". Dvs. at selv om revolusjonær terror kan være fristende, er strategien rett og slett uegnet til å få folk flest med seg. Dessuten vil den som oftest bare være et påskudd for statsmakten til å være enda mer undertrykkende.

De russiske marxistene slo altså fast at den eneste veien til frigjøring går over folkeoppstander, og at det bare er arbeidernes egenaktivitet som kan gi sosialisme. Likevel var verken Lenin eller Trotskij pasifister som gikk mot vold på et prinsipielt grunnlag. Tvertimot var de helt klare på at voldsbruk kan være både rettferdig og til tider også høyst nødvendig. Det avgjørende for dem var at voldsbruken måtte være under den politiske kontrollen til en massebevegelse, konkret gjennom et revolusjonært kampparti.

Dev-Yol, Dev-Sol og PKK

Etter den andre verdenskrigen oppstod det store opprørsbevegelser i de koloniserte landene, og mange av dem mente de hadde tatt opp arven etter Marx og Lenin. Stort sett ingen av gruppene kalte seg "terrorister", og nesten alle kalte seg for "gerilja". Kineseren Mao Zedong, argentineren "Che" Guevara og vietnameseren Ho Chi Minh ble de nye forbildene for millioner av mennesker. Tyrkia var et av de landene der geriljatanken kom til å stå uvanlig sterkt: Ved inngangen til 70-tallet formerte venstregruppene seg eksplosivt, og i 1980 fantes det over 40 ulike venstregrupper der rundt halvparten drev med væpnede aksjoner. Mange satte f.eks. i gang med flykapringer, bortføringer av amerikansk NATO-personell og væpnede angrep mot politistasjoner. For å supplere partikassen drev de med bankran, smykketyverier og "konfiskasjoner" av eiendommen til rikfolk og storkapitalister.

De to viktigste organisasjonene var likevel ofte uenige om metodene: Mens "Revolusjonær Vei" (Devrimci Yol) var mer kritisk til våpenbruk og stort sett bare drev med selvforsvar mot fascistpartiet "de grå ulver", mente "Revolusjonært Venstre" (Devrimci Sol) man skulle gå mer offensivt til verks. Det er ikke tvil om at Dev-Yol var den klart mest dominerende organisasjonen med hundretusener av sympatisører særlig på skoler, universiteter og i slummen. Samtidig kunne Dev-Sol gi ut en 14-dagersavis med et opplag på 100.000. I tillegg klarte de å gjennomføre hundrevis av aksjoner mot politistasjoner og utvalgte enkeltpersoner, f.eks. ministre og politibetjenter som var kjent for å være spesielt grusomme mot folk: Dvs. at selv om Dev-Sol ikke var en smågruppe var det likevel ofte smågruppevold de drev med.

I mellomtiden var det kurdiske mindretallet begynt å røre på seg. Ett av kurderpartiene - PKK - mente at Kurdistan var en koloni innen Tyrkia, og at kurderne måtte føre en nasjonal frigjøringskrig som i Vietnam. I praksis var PKK den gangen ikke særlig annerledes enn de andre venstregruppene. Likevel unngikk de f.eks. flykapringer (som ofte rammet uskyldige) og konsentrerte seg mest om å angripe godseiere og mobilisere kurdere på landsbygda. De blandet seg også inn i stridigheter mellom ulike stammer, og forsøkte å utnytte dem til sin egen fordel. Utover tiåret ble de dessuten beryktet for å fysisk angripe sine motstandere på venstresiden, inkludert andre kurderpartier.

Fascister mot arbeidere

Noe av det tragiske er at det samtidig fant sted en enorm mobilisering av arbeiderklassen i byene, men at deler av venstresiden tok det som et startsignal til å gå under jorden eller til fjellene for å drive geriljakrig. De eneste som kunne sies å ha en rimelig grunn til dette var kurderne i Øst-Tyrkia (dvs. Nord-Kurdistan): Regionen var svært underutviklet og hadde stort sett ingen fabrikker; det overveldende flertallet bestod av jordløse bønder, landarbeidere og arbeidsløse.

Over hele landet ble nå "væpnet propaganda" enormt populært blant elever, studenter og slumbeboere, men svært lite populært blant arbeiderne: De tyrkiske "leninistene" hadde åpenbart glemt å lese tekstene om "terrorisme", og Trotskij hadde de i hvert fall glemt. Det mest skjebnesvangre var imidlertid at mange sosialister var nærmest ute av stand til å gi et konkret svar på den tyrkisk-kurdiske virkeligheten. I stedet trodde de at Tyrkia var som Kuba på 50-tallet eller Kina på 30-tallet. Dermed kunne sosialdemokratene fange opp flesteparten av arbeiderne, nesten uansett hvor mye de ble fordømt av de revolusjonære.

Samtidig var arbeiderne blitt en mektig kraft: Etter at det var blitt lovlig å streike for første gang i 1961 hadde fagbevegelsen klart å bli til en virkelig folkebevegelse. Fra 374.000 fagorganiserte i 1966 var det plutselig over 2 millioner i 1970 - dvs. 1/3 av alle lønnsarbeidere. Den foreløpige kulminasjonen var generalstreiken i 1969 med 800.000 deltakere. Det følgende tiåret stod fagbevegelsen i spissen for en lang rekke aksjoner og markeringer som ofte gikk langt ut over det sosialdemokratiske grunnlaget. Samtidig forsøkte de revolusjonære gruppene å opprette "frigjorte områder" i 31 av landets 67 provinser, og det ble vanlig med gateslag mellom kommunister og fascister.

Makthaverne følte seg truet, og med støtte fra CIA, mafiaen og de største kapitalistene kunne fascistene komme på offensiven. Møter ble overfalt og mennesker drept for å skremme folk vekk fra politisk aktivitet. Da militæret til slutt tok over makten i 1980 var det mange som ble lettet, men bare for en svært kort stund: Samtlige organisasjoner på både venstre- og høyresiden ble enten forbudt, knust eller oppløst, og kanskje 200.000 satt i fengsel. Selv barn ned til 12 år ble arrestert, og fanger ble ofte utsatt for seksuelle overgrep og annen tortur. Undertrykkingen var som vanlig hardest i de kurdiske områdene, og forbudet mot å snakke kurdisk ble innskjerpet.

Tyrkia i dag

20 år senere er det mye som har endret seg, men også mye som er det samme: Først omkring 1987 klarte venstresiden å reise seg igjen, selv om de var sterkt svekket. Dev-Yol er i dag en viktig strømning i det marxistiske samlingspartiet ÖDP, som nærmest svarer til RV i Norge. Som ett av få tyrkiske partier er de bl.a. opptatt av rettighetene til homofile, i tillegg til at de har en viss oppslutning i fagbevegelsen.

De fleste i ÖDP er i dag svært kritiske til sin geriljafortid.

Dev-Sol har skiftet navn til DHKP-C ("Revolutionary People's Liberation Party-Front"), og driver fortsatt med sin iherdige by-gerilja². De er fortsatt ganske sprø og mener f.eks. at det var sosialisme i Romania. Selv om vi gjerne kan forsvare dem som "bygerilja" over for staten, er det nok liten tvil om at de er "terrorister" i leninistisk forstand.

Under dekke av strenge anti-terrorlover har politiet kjørt en hard kurs over for venstresiden, og i mellomtiden er det de reaksjonære islamistene som har fått fritt spillerom: Gjennom et langsiktig arbeid har de klart å bygge opp en massebevegelse med 25% oppslutning ved valg, og står i dag frem som de fattiges beskytter. De kontrollerer også en rekke fagforeninger og har oppslutning fra flere ikke-religiøse. På denne måten har de vært mye smartere enn mange sosialister. Dessverre leder de klassekampen over i et feilspor, som lover paradiset i himmelen i stedet for i folks levetid. De er også blitt en fare for kvinnebevegelsen, og samarbeider gjerne med fascistene.

De eneste som har hatt virkelig hell med sin geriljastrategi er PKK. En gang var de en liten smågruppe, men i dag har de støtte fra kanskje 80prosent av Tyrkias over 10 millioner kurdiske innbyggere: De har vokst fordi det kurdiske folket har vært spesielt utsatt for det brutale tyrkiske militærregimet. Men de har også vokst fordi de har satset bevisst på å bygge en massebevegelse. PKKs vold har vært massebevegelsens vold. Dermed har de klart å holde seg unna terroristfellen, og kontrollerer i dag en lang rekke folkelige organisasjoner som f.eks. den kurdiske frigjøringsfronten ERNK. Siden inngangen til 90-tallet har PKK dessuten tatt offentlig selvkritikk på flere av sine tidligere handlinger, f.eks. angrepene på andre kurdiske venstreorganisasjoner. De har også underskrevet Geneve-konvensjonen om behandling av krigsfanger, og har dessuten en egen kvinnegerilja og en fjernsynskanal (Med-TV). De har med andre ord forsøkt å lære av sine feil, og har følgelig beveget seg et godt stykke vekk fra den første tiden på 1970-tallet.

Avslutning

Det er ingen tvil om at PKK først og fremst leder en geriljahær som kjemper mot brutal undertrykking. På dette punktet fortjener de ubetinget støtte. I den grad de selv har hatt terroristiske trekk tidligere, har de åpenbart forsøkt å rette dem opp etterpå: Bruken av terrormetoder kan som regel verken skape eller opprettholde en massebevegelse. Dette er den viktigste lærdommen fra Tyrkia og Kurdistan.

Samtidig er masseoppslutning i seg selv ikke tilstrekkelig til å skape et bedre regime: Det er ikke ukjent at en geriljahær kommer til makten i et land, der de selv kommer til å bli et nytt statsbyråkrati. Det henger selvfølgelig sammen med at landet kan være helt ødelagt av krigen, men det er også avgjørende om det er skapt folkelige maktorganer som arbeiderråd, og om det finnes demokrati innad i bevegelsen. En autoritær hær kan aldri bygge noe demokrati - eller sosialisme. På dette punktet har nok PKK fortsatt mye å innhente, samtidig som krigslogikken lett dri-

ver partiet i motsatt retning.

I dag bor over halvparten av kurderne i de tyrkiske byene, mens andre er i Vest-Europa. Med tiden har PKK derfor tonet ned kravet om løsrivelse, til fordel for kravene om kulturelle og demokratiske rettigheter. Likevel står de fast på at det må være kurderne selv som bestemmer sin tilhørighet, og ikke de tyrkiske generalene. Som sosialister må vi forsvare denne retten, og en nasjonal bonderevolusjon i Kurdistan vil sannsynligvis også være et fremskritt i seg selv. Samtidig er det bare arbeidermakt som kan skape et virkelig demokrati over grensene for både tyrkere, kurdere og arabere. Derfor er det bare hvis PKK klarer å knytte sammen disse kampene at de kan få rett i deres spådom om at "den kurdiske revolusjonen vil være på linje med oktoberrevolusjonen"...

Noter:

¹ Leon Trotskij ble fordrevet fra Sovjetunionen i 1927, og drept av en sovjetisk agent i 1939. Før det satt han i ledelsen for bolsjevikpartiet i 10 år, bl.a. som leder av den Røde Arméen. Han er forfatter av svært mange bøker og artikler, og drev med revolusjonært arbeid frem til sin død: www.trotskyism.org

² DHKP-C har også en egen musikkgruppe (Grup Yorum) som er blant de mest populære i Tyrkia. I tillegg driver de et eget revolusjonært pressebyrå (Kurtulus, eller "frigjøring") - med mye bra stoff bl.a. om politiske fanger, anti-imperialisme og internasjonal solidaritet. Sjekk deres hjemmesider for mer informasjon om menneskerettigheter i Tyrkia, fascisme m.m.: www.ozgurluk.org

Jakten på hjernen

Utdrag fra «Under det rosa teppet»¹ av Nina Björk

Det er nok ikke annet å gjøre enn å akseptere at menns og kvinners atferd er forskjellig på grunn av biologiske faktorer. (Eva Gustavsson i *Smedjan*)

Selv tror jeg på en feminisme som våger å åpne seg. Som våger å si ja til den kvinnelige egenarten og kjemper for å gi den høy status. (Maria Borelius i *Aftonbladet*)

I 1991 satte en gruppe feministiske kvinner ord på det faktum at Sverige ennå på slutten av 1900-tallet er et patriarkat der makt fordeles etter kjønn. Til tross for at de stilte et krav som egentlig allerede burde ha vært realisert i vårt demokrati, «halve makten - hele lønnen», ble støttestrøpene¹ en utfordring for de etablerte partiene, som plutselig fikk det travelt med å sette kjønnsspørsmålet høyt opp på sine egne dagsordener. Ting begynte å skje: Vi fikk partilister med vekselvis menn og kvinner, forslag om kjønnskvalifisering til høyere stillinger på universitetene og verdens høyeste kvinnerepresentasjon i nasjonalforsamlingen. Kravet om å legge et kjønnsperspektiv på tilværelsen ga gjenlyd også utenfor den direkte politikken; i siste instans førte støttestrøpenes høylytthet i mediene til at det selvfølgelige upersonlige pronomenet «man» ble avslørt som den spesifikke mannen han alltid hadde vært.

At støttestrøpene, uten engang å stille liste som parti til valget i 1994, kunne få så stor oppmerksomhet og få de etablerte partiene til så ivrig å slutte opp om kvinnesaken, bunner i at de gjorde kjønn til utgangspunkt for politisk engasjement, at de så på kvinners krav *som kvinner* som noe annet enn enkeltkvinnens subjektive erfaringer - og at de dermed truet et historisk syn på hvem som bør være politikkenes handlende subjekter, og hvilke motiver som driver disse til handling. Støttestrøpene utfordret spillereglene for svensk politikk og fikk dermed et helt system til å vakle. De brøt opp partipolitikken, blokkpolitikken og til og med klassepolitikken for å bære fram et annet perspektiv: kjønns.

Den kvinnebevegelsen som vokste seg sterk i syttiårene, var grunnlagt på slagordet «alt er politisk». Fra et slikt ståsted kunne enkeltkvinnens misnøye ses på som noe annet enn personlig mislykkethet eller individuelle klager. Hva kvinner arbeider med, hvor stor lønnen deres er i forhold til mennenes lønn, hvor stort ansvar de tar for hjem og barn, hvor mye penger de bruker på sminke og klær, hvor ofte de slanker seg, osv., har da ikke utelukkende å gjøre med privatlivet, men også med sosiale og økonomiske strukturer i et patriarkat. Kvinners personlige

erfaringer burde derfor ikke skilles fra kollektive, politiske krav. Da en politisk feminisme tjue år seinere igjen begynte å bli stadig mer synlig i landet vårt, hentet den kraft blant annet fra denne gamle tenkemåten. Støttestrømpene betraktet kvinners personlige erfaringer som et legitimt grunnlag for politiske krav. Kvinners interesser var ikke noen «særinteresser», men interessene til halve befolkningen. I et patriarkat er det farlig å la den underordnede kvinnen bli en selvfølgelig politisk maktfaktor – og de etablerte partiene fikk det travelt med å fremme enkelte av støttestrømpenes krav under egne navn.

Samtidig hadde stadig flere svenske kvinner begynt å føle seg presset i et samfunn som hevdet at det ikke hadde råd til verken arbeidet deres, skole for barna deres eller pleie av foreldrene deres – et samfunn som rett og slett ikke lenger hadde råd til å betale for det arbeidet som kvinner opp gjennom historien ofte har utført gratis. Når et patriarkat stiller krav om at «noen» må ta hånd om barn og gamle uten betaling, er denne noen alltid en kvinne. Støttestrømpene satte kjønnspektivet i fremste rekke i samfunnsanalysen, og sammen med den sorgen og forbittelsen som stadig flere kvinner hadde begynt å føle over Sveriges politiske utvikling, kunne feminismen få ny luft under vingene etter åttiårenes stillhet. Feminismen ble i første halvdel av nittiårene en alternativ måte å analysere samfunnet på, et stadig mer synlig våpen i kampen for forandring.

Denne varianten av feminismen behandlet kvinnene som en gruppe som har mindre makt enn den andre kjønnsgruppen, mennene. Å snakke om *forskjellene mellom kjønnene* var utgangspunktet for å vise det åpenbart urettferdige i samfunnet vårt. Det viste seg imidlertid at selve utgangspunktet for en politisk framgangsrik feminisme også bar i seg kimen til en desarmering av feminismen som et politisk effektivt våpen. Parallelt med støttestrømpene vokste en annen – og motsatt – feminisme seg sterk: den jeg vil kalle *livmorfeminismen*. Her erkjenner man forskjellene mellom kjønnene, imidlertid ikke som et utgangspunkt for å oppheve disse forskjellene, men som et argument for å beholde dem og samtidig oppvurdere den «kvinnelige» side av denne naturlige motsetningen. Forskjellene mellom kjønnene anses her som biologisk gitt, og den feministiske strategien blir å gi den kvinnelige egenarten høyere status. Feminismen fikk nytt liv – og ble samtidig avvæpnet.

Disse to feministiske perspektivene – støttestrømpenes og livmorfeminismens – eksisterer i dag side om side. Fellesnevneren for dem heter *forskjeller* – men ved at de forholder seg ulikt til forskjellene, skiller de seg i neste omgang fra hverandre på en grunnleggende måte. Med livmorfeminismen sementeres polariteten menn/mannlig versus kvinner/kvinnelig. Gutten fortsetter å få sitt blå teppe på fødestuen, sydd med tråder av forventning om en framtidig mannlighet. Jenta får sitt rosa, og med det et ønske om en framtidig kvinnelighet. Individene forblir sitt kjønn framfor sin menneskelighet – og begrenses deretter. Det finnes naturligvis en risiko for at også den politiske feminismen som krever kjønnskvalifisering, valglistesystem med vekselvis kvinner og menn og likelønn, sementerer dikotomien menn-kvinner. Forskjellen er likevel stor: Begge tar utgangspunkt i at det i dag er forskjeller mel-

lom kjønnene, men mens livmorfeminismen anfører disse forskjellene som et argument mot individets frihet til å leve sitt liv uten kjønnsmanuskript, gjør den politiske feminismen det motsatte: *For* at vi i morgen skal få et samfunn der individet i høyere grad fritt kan velge sin livsorientering, må vi i dag betrakte kvinner som ett kollektiv og menn som et annet. Det er et spørsmål om mål og midler.

Et konkret eksempel fra et annet hold: I Sverige gir vi alle sjuåringer en nøyaktig like stor sum penger, som de så betaler til den skolen de velger å gå på. Alle blir behandlet likt. Men for at det samme pengebeløpet skal *bety* det samme for alle sjuåringer, må alle disse *være* like når de får pengene i hånden. Et barn fra et misbrakerhjem kan trenge *mer* penger (til betale psykolog, sosialrådgiver eller støtteundervisning) for å ha *samme* sjanse til å lykkes på skolen som sine jevnaldrende. Middelet særbehandling kan ha likhet som mål.

I dag kan vi konstatere at det virker som om livmorfeminismen er den kraftigste stemmen i debatten. Den feminismen som nå utfolder seg i den offentlige samtalen, er en avvæpnet variant, der «mannlig» og «kvinnelig» riktignok er med som perspektiver på det som diskuteres, men er perspektiver som ses på som uforanderlig naturgitte - gitt av en natur som bør styre kulturen. En slik feminisme kan ikke endre verken kvinnens eller mannens roller og posisjoner. En slik feminisme er harmløs - og nettopp derfor så elsket.

La oss lytte til noen ord i tiden:

I motsetning til hva som var tillatt i syttiårene, kan man i dag åpent hevde at kvinner og menn virkelig er ulike. (Kjell Häglund i *Vi Föräldrar*, nr. 8 1994)

Det har lenge vært tabu å snakke om biologi i forbindelse med menneskelig atferd. (Maria Borelius i *Du har født*)

Generelt sett er kvinner og menn forskjellige. Deler av hjernene er ulike. Det samme er hjernenes modenhet og funksjon. Dette påvirker skolen, og det påvirker livet. Men det har det vært forbudt å snakke om. (Annika Dopping i *Dagens Nyheter*, 14.4.94)

ROLIGE JENTER OG VILLE GUTTER Forskjellen i jenters og gutters måte å leke på blir ikke bestemt bare av oppdragelsen. Ny forskning viser at mannlige og kvinnelige hormoner spiller en stor rolle for hjernens utvikling på fosterstadiet.[...]

De siste årenes forskning har bevist at menn og kvinner fra naturens side er utstyrt med hver sine evner. Kanskje ligger forklaringen i de synlige forskjellene som er påvist i hjernen hos de to kjønnene. [...]

I syttiårene, da likestillingsdebatten raste som verst, var det umoderne -

eller nesten tabu - å snakke om forskjeller i menns og kvinners atferd. (Charlotte E Hansen i *Illustrerad Vetenskap*, nr. 9 1993)

Derimot snakker man - stadig oftere - om de hormonene og nedarvede atferdsmønstrene som på så ulike vis styrer kvinnens og mannens liv. Kvinnens oksytocin, som påvirker moderligheten, evnen til å binde og kjenne igjen. Mannens testosteron, som skaper aggressivitet, vilje til å dominere og behov for selvstendighet. (Karin Thunberg i *Månadsjournalen*, nr. 8 1994)

Hva er det som skjer her? På et første trinn erkjennes forskjellene mellom kjønnene - denne erkjennelsen som er utgangspunktet for enhver feministisk analyse. På et annet trinn plasseres forskjellene mellom kjønnene i en natur som kulturen ikke kan eller bør påvirke, men bare bør påvirkes av. Livmorfeminismen hensetter kjønnene og kjønnenes roller til *naturen*, og umuliggjør dermed *kulturens* forandring av dem. Hvis denne feministiske retningen seirer, opphører feminismen å være en trussel mot samfunnet. Der står vi i dag; foran et veivalg.

I *Prismas lilla oppslagsbok*, som kom i 1981, defineres feminisme som «bevissthet om kvinneundertrykkelsen i ulike tider, samfunn og klasser». I *Nationalencyklopedin*, som kom ut ti år seinere, defineres feminisme som:

opprinnelig hevdelsen av kvinners rett og rettigheter, iblant synonymt med kvinnebevegelse og kvinnesak. Noen ganger har betydningen vært utvidet til å omfatte en total forvandling av samfunnet med avstandtaket fra mannen som norm for det menneskelige. Den sistnevnte betydningen forutsetter den oppfatningen at kvinners livssyklus, erfaringer og anskuelser er helt forskjellige fra mannens, og at reell likestilling mellom kjønnene først oppnås når de kvinnelige verdiene får likeverdig status i samfunnet.

I løpet av ti år har to små, men viktige ord sneket seg inn på de stolte linjene: ordene «helt forskjellige». Fra «kvinneundertrykkelse» har vi gått til hevdelse av «de kvinnelige verdiene». Forskyvningen i ordvalget er ikke uvesentlig. Akkurat nå går visse ord sin seiersgang på den feministiske arenaen: «forskjeller», «ulike» og «biologisk» er den ordrekken som er basisen i livmorfeminismens terminologi, fra journalisten Yrsa Stenius' uttalelse om at hun nå tror vi blir født som «jenter og gutter også personlighetsmessig, som femininer og maskuliner», til legen Kerstin Uvnäs-Mobergs uttalelse om at hun anser de fleste kjønnsforskjeller «som grunnleggende biologiske, om enn forsterkede eller karikerte av omgivelsene».

I 1993 kom det en brosjyre fra utdanningsdepartementets arbeidsgruppe om mannlighet og kvinnelig i skolen. Den het «Visst är vi olika!» og ville virke for likestilling på

en ny måte:

Bakgrunnen er et ønske om å komme bort fra en kortsiktig tenkning med vekt på en «matematisk» likestilling [...] En måte å fornye og blåse nytt liv i likestillingsarbeidet på er derfor å styrke kunnskapene om kjønnsforskjeller og ulikheter, øke bevisstheten om kjønnsstilhørighetens betydning for jenters og gutters forskjellige vilkår og forutsetninger i skolen og utforme nye strategier på dette grunnlaget.

Formuleringen gjør meg trist. Hele prosjektet med å undersøke skoleverdenen ut fra kjønn starter med en av feminismens viktigste oppgaver - å vise hvordan samfunnets institusjoner på ulike måter særbehandler og skaper hindringer for jenter og kvinner -, men ender et helt annet sted: i en fastlåsing av evige kjønnsidentiteter.

Livmorfeminismen deltar i motepressens jakt på den nakne og naturlige kvinnen - her er hun imidlertid ikke å finne i et sexy futteral på lørdagsfesten, men i hva som kan synes å være det nakneste av det nakne: kvinnens hjerne og hormoner. I motepressen ble vi oppfordret til å «si ja til vår kvinnelighet» ved å «våge å kle oss sexy». Nå blir vi i stedet oppfordret til å si ja til vår kvinnelighet ved å «våge å erkjenne våre hormoner». Å «erkjenne hormonene» fører ikke til et syn på kvinnen som vakkert og sexy objekt, men til et annet tradisjonelt kvinnebilde: bildet av den ømme moren. Kvinnen fortsetter å være i sin kropp - bare at nå er denne kroppen ikke til for mannen, men for barnet. Fremdeles tror vi at Kvinnen finnes, evig i sitt vesen. Dermed deltar livmorfeminismen også i den konserveringen av kjønnenes posisjoner som motepressen i siste instans befatter seg med. Her er det ikke rom for noen visjon om en feministisk «umulighet»; noen drøm om at et barn skal kunne bli født inn i denne verden uten å få sin identitet formet av hvordan det ser ut mellom beina. Med livmorfeminismens nåværende seiersgang risikerer feminismen et virkelig tilbakeslag, en okkupasjon innefra. Det som er truende i å vise hvordan ordet «man» i språket vårt nettopp er en mann, blir harmløst dersom mannen - og kvinnen - samtidig blir plassert i en uforanderlig natur. Likestilling risikerer da å bli det samme som en bejaing av biologiske kjønnsforskjeller - der de evige forskjellene dog skal gis samme status. Det siste er et feministisk tillegg som ikke river det rosa teppet av den nyfødte jenta - den frigjørende handlingen som er den virkelige oppgaven for en radikal feminisme.

Dessuten er det umulig samtidig å beholde det vi kaller «kvinnelighet», og gi det likeverdig status med det vi kaller «mannlighet» - for kvinneligheten får bare sin mening i forhold til mannlighet, og begge disse begrepene får i neste omgang sin mening ved å utgjøre en hierarkisk ordning, der det mannlige er overordnet det kvinnelige. Dersom «kvinneligheten» skulle få likeverdig status med «mannligheten», ville den ikke lenger være «kvinnelig».

At feminismen er en bevegelse for forandringer i et patriarkalsk samfunn, kan vi

nok alle være enige om. Men da reiser spørsmålet seg: *Hva* er det som skal forandres? Er det *virkeligheten*, hva kvinner og menn gjør i dagliglivet, hvilke oppgaver de utfører, hvilke yrker de har eller ikke har, hvor mye penger de tjener, hvor stor politisk og økonomisk makt de har - eller et det *vurderingen* av denne virkeligheten, hvilke yrker og hvilke oppgaver som skal anses som viktige og verdifulle, hva som overhodet skal defineres som «å ha makt»?

Livmorfeministene ønsker det siste: Menns og kvinners ulike *oppgaver* er i stor utstrekning naturgitte. men det er kulturen som står for *vurderingen* av dem, og denne kulturen har nedvurdert de kvinnelige oppgavene, nedvurdert barnefødsler, omsorg, følsomhet og hjemmearbeid. Feminismens oppgave blir da ikke å fjerne kvinnen fra barnet og komfyren (eller å anbringe mannen der), men å forandre kvinnens *opplevelse* av denne posisjonen. Det tradisjonelle kvinnearbeidet bør betraktes som noe verdifullt og viktig, men det skal også i framtiden utføres av kvinner. Som Maria Borelius skriver: «Selv tror jeg på en feminisme som våger å åpne seg. Som våger å si ja til den kvinnelige egenarten og kjemper for å gi den høy status.»

Livmorfeministene har altså en splittet innstilling til kulturen: På den ene side sier de at *arbeidsdelingen* mellom kjønnene bør bestå, for den er bestemt av naturen, på den annen side at *vurderingen* av kvinners arbeid bør forandres, for den er bestemt av kulturen. Visse deler av kjønn og dets betydninger anses altså som naturlige (mannlig og kvinnelig psyke og arbeidsdelingen mellom kjønnene), mens andre er konstruerte (opplevelsen av kjønnenes respektive psyker og vurderinger av deres respektive oppgaver). Den amerikanske professoren i retorikk og sammenliknende litteraturvitenskap Judith Butler har i boken *Bodies That Matter* drøftet hva en slik grenseoppgang innebærer. Livmorfeministene trekker en linje mellom hva som er naturlig, og hva som er konstruert. Dermed blir jo også det naturlige en slags konstruksjon, et område som er avgrenset av en linje som *ikke* er naturlig, men skapt av livmorfeministene selv. Det naturlige blir altså et område «bestemt av antikonstruktivistens egen konstruksjon», som Butler uttrykker det.

I bunn og grunn er dette et spørsmål om menneskesyn, om hva vi tror bestemmer mennesket. Livmorfeminismen lanserer en gud, Naturen, hvis lov er like jernhard som Ricardo og Lasalles gamle lønningslov. Naturen er god, vis og framfor alt gammel, og den har et spesielt rollehefte for hvert av kjønnene. Å krangle med denne demoniske regissøren vil bare være å spenne bein for seg selv og sine naturlige evner.

Hvilke krefter man ønsker skal styre et samfunn, er avgjørende for på hvilke måter dette samfunnet kan forandres. Hvis vi i et religiøst samfunn sier at «somliga går med trasiga skor» fordi «Gud fader som i himmelen bor», vil at det skal være slik, bør vi nok la mennesker fortsette å gå i utgatte sko. Hvis vi i et markedsøkonomisk samfunn, der økt vekst står øverst på ønskelisten, sier at en viss arbeidsløshet er nødvendig for å holde inflasjonen nede, bør vi nok la en del mennesker fortsette å være uten arbeid. Og hvis vi mener at en naturlig orden skal styre

menneskene, og at naturen gir menn og kvinner ulike evner, bør nok disse evnene fortsatt knyttes til kjønn.

Dosent Kerstin Uvnäs-Moberg ved avdeling for farmakologi på Karolinska instituttet kler forskjellene mellom kjønnene i en naturvitenskapelig drakt. I en artikkel i *Läkartidningen*, der hun konstaterer at «'kvinnelig' og 'mannlig' kanskje kan forklares i et nytt biologisk perspektiv», redegjør hun for hvordan hun kom fram til innsikten om at «sjelen sitter i magen». Menn og kvinner domineres av hver sine biologiske reflekser: mannen av bevegelsesrefleksen og kvinnen av næringsreflekse. jeg siterer et lengre utdrag av Uvnäs-Mobergs rapport:

Man kan også si at bevegelsesrefleksen er skjelnende og avgrensende og i et videre perspektiv tydelig, detaljert, penetrerende, organisert og kontrollerende. Samtidig er den begrenset og smalsporet. På et individuelt plan er den selvstendig, individualistisk og unik. Bevegelsesrefleksen er hard, stram og tøff ved at lokale muskelsammentrekninger og atferdsskvenser som involverer muskulær aktivitet, blir utløst, men blir da også aktiv, målrettet, konstruktiv, presterende og iverksettende og også i en viss grad aggressiv, dominant og hierarkisk. [...]

Fordi bevegelsesrefleksen er forbundet med en høyere grad av årvåkenhet, kan man også si at den er bevisst, logisk, analytisk og planleggende. [...]

Om vi analyserer næringsrefleksen på samme vis, er den av natur mottakende, inkluderende, overførende, givende, sammenbindende og kommunikativ, ettersom næringsopptak eller næringsoverføring, lik som kontakt mellom individer, blir stimulert. Den kan i mer abstrakte ord beskrives som grenseløs, selvutslettende, altruistisk, uselvstendig, bundet, symbiotisk og parasittisk. Den er i videre betydning grenseoverskridende, uklar, diffus, glidende, parallell, generell og kreativ, men også følsom, mottakelig og påvirkelig. [...]

Siden bevissthetsgraden er lavere, blir næringsrefleksen intuitiv, ubevisst og ulogisk; samtidig dominerer sanseinntrykk fra kroppen, og individet blir vegetativt, følelsesfullt, emosjonelt, kroppslig og følsomt.

Vi ser hvordan Uvnäs-Mobergs poetiske språkbruk er full av adjektiver som vanligvis betegner henholdsvis den tradisjonelle mannlige og den tradisjonelle kvinnelige kjønnsrollen. Den bevegelsesrefleksen som dominerer hos menn, beskrives med ord som «aktiv», «tøff», «hard», «logisk» og «analytisk», og den næringsrefleks som dominerer hos kvinner, med ord som «uselvstendig», «følsom», «altruistisk» og «selvutslettende». Dette er Uvnäs-Moberg klar over - og i et mønstereksempel på sirkelargumentasjon bruker hun sitt eget ordvalg som bevis på at kjønnsrollene er biologisk bestemte og ikke sosialt innlærte:

Mange av de adjektivene som jeg nettopp har brukt for mer generelt og assosiativt å karakterisere betydningen og effekten av henholdsvis nærings- og bevegelsesrefleksene, er identiske med dem som ofte brukes for å beskrive mannlig og kvinnelig. Noen av de fysiologiske og psykologiske kjønnsforskjellene kan kanskje faktisk *derfor* [min uth.] springe ut av en kjønnsdifferensiering av de i utgangspunktet ikke kjønnsbundne ureksistensrefleksene (bevegelses- og næringsrefleksene), som hos mennesket har utviklet seg fra enkle refleksbuer til komplekse effekt-spektre av fysiologisk og psykologisk natur.

Etter å ha lest dette sirkelresonnementet ser det i det minste ut til å være hevet over enhver tvil at Uvnäs-Mobergs egen tenkning er en forlengelse av den ulogiske kvinnelige næringsrefleks. Hun legger selv inn et forbehold i artikkelen sin idet hun skriver at «Den modellen som presenteres, er sprunget ut av en kvinnelig, dvs. mindre logisk, hjerne», men om jeg har lest kroppen min rett, er også jeg kvinne, og enda skriker jeg etter den forsvunne logikken i denne Uvnäs-Mobergske modellen. (Det kunne tenkes at min kvinnelige kropp ikke motsvares av en kvinnelig hjerne, men den vise Naturen ville nok ikke gjøre en slik feil.)

En næringsrefleks og en bevegelsesrefleks, og voilà: Her har vi det evige kvinnelige og mannlige - som er helt sammenfallende med den kvinnerollen og mannnsrollen som vi lever med akkurat nå. Nærings- og bevegelsesrefleksene bør ikke undervurderes, for de har nemlig sine «mentale forlengelser»:

Om det nå er slik, som ovenstående resonnement kan tyde på, at næringsrefleksene er sterkere uttrykt hos kvinner, mens bevegelsesrefleksene dominerer hos menn - og dermed også disse refleksenes mentale og psykiske forlengelser -, burde man ikke da kunne vente at kvinners og menns tenkning skiller seg fra hverandre?

Det finnes faktisk observasjoner som tyder på det: f.eks. forskjellig moraloppfatning hos kvinner og menn og forskjeller i skrivemåten hos kvinnelige og mannlige forfattere. Dette kan ses som uttrykk for mentale forlengelser av nærings- og bevegelsesrefleksene.

Med ett slag foretar Uvnäs-Moberg en svimlende kopling: Fra to instinktive reflekser forflytter hun seg direkte til de to kjønnenes ulike moraloppfatninger; fra naturen går hun til det som er mest gjennomsyret av kultur, menneskets moral. Men refleksene stanser ikke engang ved kjønnenes forskjellige tenkemåter, de bestemmer til og med våre fritidssysler. Det at kvinner baker mer enn menn, er en arv i rett nedstigende linje fra den hellige Refleksen:

Den store matinteressen er synlig ikke bare i form av god appetitt og

tendens til vektøkning, men også i en stadig sysling med matlaging, baking, sylting, safting, bærplukking og soppsanking i fritiden. [...]

Mannen har til gjengjeld et velutviklet muskel- og bevegelsesapparat, noe som gjør ham egnet til opprinnelige roller som forfører, forsvarer, kriger og jeger. Mange av mennenes fritidsinteresser er preget av disse egenskapene (jakt, sport, fiske, vedhogging osv.). Også det betydelig mer aktive psykiatriske sykdomsbildet, liksom kriminaliteten, avspeiler mannens bevegelsesbehov.

Kerstin Uvnäs-Moberg uttaler seg ikke om hvor denne «mentale forlengelsen» av en biologisk bestemt kjønnsforskjell opphører. Kanskje styrer den ikke bare at kvinner velger å bli rengjørere og hjelpepleiere, mens menn velger å bli søppelkjørere og bygningsarbeidere, men også at kvinner velger lave lønninger, mens menn velger høye? Spørsmålet venter faktisk - dessverre på å bli besvart. Hvor slutter naturen, og hvor begynner kulturen?

[...]

Jeg har vanskelig for å se det frigjørende i at jeg som kvinne nødvendigvis og naturlig hevdes å ha visse kvinnelige egenskaper og derfor visse kvinnelige oppgaver å utføre i livet mitt – selv om det hadde vært mulig at alt dette kvinnelige ble oppvurdert og gitt «høy status». Mitt konkrete liv og levnet blir like fullt *begrenset*. Helt fra fødselen av blir jeg dyttet i en bestemt retning. Livmorfeminismen sier at jeg bør begrenses, at jeg bør dyttes, at jeg bør få et puff i «naturlig retning». Den som dytter og begrenser, kalles ikke lenger for Fader Kultur, men for Moder Natur - og dermed blir begrensningen enda mer permanent og uforanderlig. Derfor er livmorfeminismen en faktisk trussel mot alle som ønsker en forandring av kjønnsrollene og kvinnebildene. Derfor er den *ikke* en trussel mot det samfunnet som vi kaller et patriarkat. Og derfor har den alle muligheter til å bli den seirende av dagens feminismevarianter.

Livmorfeminismen inneholder en lokkelse: Den gjør det lettere å være feminist i et samfunn der kroppen min og jeget mitt ennå i en alder av 28 år bærer et rosa teppe, der jeg og alle andre kvinner føler et krav om å være kvinnelig, om å leve opp til bildet av Kvinnen. Min første og mest grunnleggende identitet er at jeg er kvinne. Naturligvis ønsker jeg å få min identitet, det vil si min kvinnelighet, bekreftet - selv om jeg innser at denne «kvinneligheten» er noe kulturelt skapt. Jeg ønsker å være pen, sexy, øm, forstående osv. Å bryte med en innlært *rolle*, som ikke er bare en rolle vi kan gå inn i og ut av, men en stor del av vår *identitet*, er vanskelig og krever, som jeg tidligere var inne på, at vi gir avkall på visse kjønnsbestemte privilegier. Hvis jeg er feminist, inneholder identiteten min også et nivå som ønsker å bryte med denne «kvinnelige identiteten» slik den ser ut i samfunnet vårt, og dette for-

drer en del kompromisser på et personlig plan. Et banalt eksempel: jeg skammer meg når jeg barberer beina mine. Kvinner *har* hår på beina, men på bildet av Kvinnen er beina skinnende glatte – og jeg velger å leve opp til Bildet. Jeg sier til meg selv at det er greit: Det at jeg er feminist, betyr ikke at jeg må «heve meg over» min kultur og bli «martyr» for mine meningers skyld. Jeg erkjenner at feminismen min og kulturen min er to forskjellige ting noe som er åpenbart om vi lever som feminist i et patriarkat. Men hvis noen sier at «å si ja til kjønnsrollen din er den rette feministiske kursen», hvis kulturen min og feminismen min på den måten blir sammenfallende, blir naturligvis alt lettere. Alt jeg gjør og er som et individ som prøver å leve opp til bildet av Kvinnen, blir da riktig og bra og det mest frigjørende jeg kan foreta meg. Jeg kan utføre de samme handlingene som alltid har definert «det kvinnelige», men nå på et «feministisk grunnlag». Jeg trenger ikke å bryte med kjønnsrollen, identiteten, posisjonen min – bare kjempe for å gi den «høy status». Det er en feministisk strategi som ikke krever at jeg problematiserer jeget mitt, identiteten min – og derfor en svært beroligende og trøsterisk strategi; en slags «det er bra som det er»-filosofi.

Om mennene er flinkere til å reparere biler, og kvinnen heller lager mat, synes Ann at det skal få lov å være slik uten at noen skal måtte skamme seg over at de liker det. (Intervju med Ann Zacharias i *Hertha* nr. 6 1986)

Jeg tror ikke vi noen gang kommer til å få femti prosent kvinnelige ingeniører. Jentene er ikke tilstrekkelig interessert. Sann er det bare. (Kerstin Uvnås-Moberg i *Hertha* nr. 6 1986)

Vi trenger ikke skamme oss over at vi lever som Mannen og Kvinnen, sier Ann Zacharias. Vi trenger ikke anstrenge oss for å få flere kvinnelige ingeniører, sier Kerstin Uvnås-Moberg. Det finnes i begge uttalelsene en fortrøstningsfull tro på det bestående, og er det ikke nettopp dette livmorfeminismen fører til: En feminisms laissez-faire-strategi. Det som er, er gitt av Naturen, og vi kulturens skapninger kan bare slappe av – slik ting er, er de av nødvendighet. Etter et seminar over temaet den glemte kvinneligheten som Fredrika Bremer-forbundet arrangerte i 1993, skriver Annika Dopping i Aftenbladet om tilhørernes reaksjoner:

Det interessante var at mange av tilhørerne følte seg så oppløstede og harmoniske på slutten av dagen. En 22-åring vitnet om at hun endelig følte at hun hadde rett til en befriende kjønnsidentitet som kvinne, og ikke tvang til å iføre seg trange mannsklær.

Den «vitnende» kvinnens identitet var blitt velsignet fra feministisk hold – og selv sagt oppsto det en følelse av lettelse. Det oppleves som én ting når *Elle* oppfordrer oss til å være «kvinnelige», og som noe annet når Fredrika Bremer-forbundet gjør

det. Det blir lettere å være feminist hvis dette ikke står i motsetning til kulturens krav til en kvinnelig identitet; hvis Kvinnen og jeg selv som feminist smelter sammen til en enhet. Men da står også kvinnen igjen der hun er blitt plassert i et patriarkalsk samfunn: i sin kroppslighet, bundet i sitt evige kvinnelige vesen. Skal feminismens fremste mål være at denne posisjonen oppleves som en lettelse, som noe man ikke skal skamme seg over?

Note:

¹ »Under det rosa tepet, et blick på 90-tallets feminisme» kom på svensk i 1996. Utgitt på Gyldendal i 1998.

Om bidragsytarane:

James Petras: Amerikansk akademikar, Latin-Amerika-ekspert.

Magnus E. Marsdal er med i Studieutvalet til Raud Ungdom, arbeider i avisa Klassekampen

Bertolt Brecht (1898-1956): Tysk diktar og dramatikar, kommunist.

Arnhild Aasen er med i Studieutvalet, elev i vidaregåande skule.

Karl Marx (1818-1881): Tysk filosof.

Bjarke Friberg er med i Studieutvalet, skriv hovudfagsoppgåve i historie om Kurdistsans arbeidarparti (PKK)

Nina Björk: Svensk litteraturviter og frilansjournalist.

TA KONTAKT MED RØD UNGDOM:

Hvis du vil bli medlem, gå på studiesirkel eller Bøllekurs (for jenter), eller vil bestille mer materiell, ta kontakt med en gang:

Osterhausgate 27

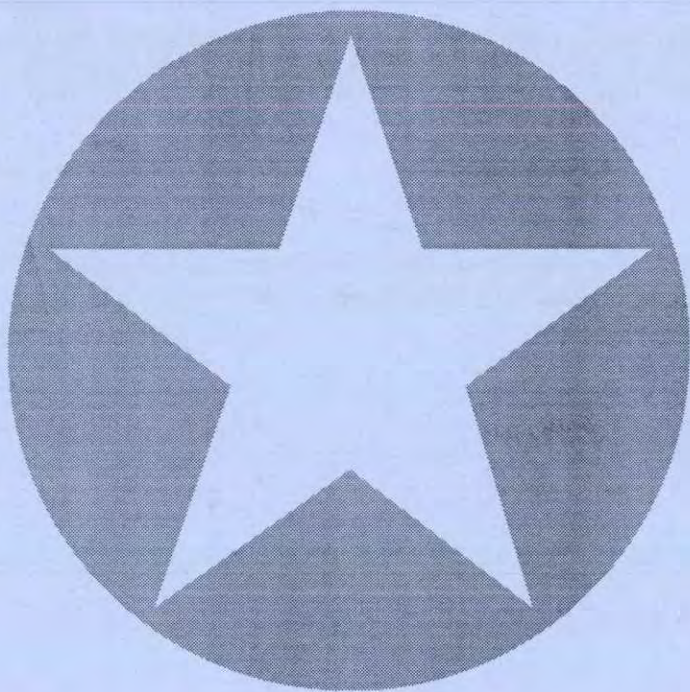
0183 OSLO

Fon: 22989070

Faks: 22989055

E-post: raud@ungdom.org

www.raud.ungdom.org



RØD UNGDOM • 1999
