

Lars Bugge

«Vi har ikke forlatt Feuerbach et sekund»

Søren Mau,
Stum tvang.

En marxistisk undersøgelse af kapitalismens økonomiske magt.
Aarhus: Klim 2021.

Boka *Stum tvang* er basert på den danske filosofen Søren Maus avhandling til ph.d.-graden ved Syddansk Universitet. Den er allerede oversatt og utgitt på tysk på Karl Dietz Verlag Berlin og er planlagt utgitt på engelsk på Verso vinteren 2023.

Utgangspunktet for studien er et sitat fra første bind av *Kapitalen*:

De økonomiske forholds stumme tvang besegler kapitalistens herredømme over arbejderen. Ikkeøkonomisk, umiddelbar vold bliver ganske vist stadig anvendt, men kun undtagelsesvis. Hvad tingenes vanlige forløb angår, kan arbejderen overlades til «produktionens naturlove», altså til den afhængighed af kapitalen, der udspringer, garanteres og foreviges af selve produktionsbetingelserne. (Marx, sitert s. 17)

Selv om direkte, fysisk vold ifølge Marx var helt avgjørende for «den opprinnelige akkumulasjonen» som historisk muliggjorde kapitalismen, er den ikke en del av kapitalens normale herredømme så snart dette er blitt etablert. Den erstattes av en annen form for makt, som ikke er umiddelbart like synlig, men som er like nådeløs og effektiv. Det dreier seg ifølge forfatteren om «en upersonlig, abstrakt og anonym magt» (s. 17) som er forankret i de økonomiske prosessene selv: kapitalismens *økonomiske makt*, dens stumme, strukturelt baserte, evne til å tvinge arbeiderne og hele samfunnet inn under sin logikk.

Studien distanserer seg fra de fleste tidligere marxistiske forsøk på å redegjøre for kapitalismens reproduksjon. Disse har ifølge forfatteren fokusert nærmest utelukkende på betydningen av henholdsvis fysisk tvang (vold) og makten til å få menneskene til å tro på bestemte ting (ideologi). Vi gjenfinner dette skillet – «vold/ideologi-paret», for å bruke Maus vri på Nicos Poulantzas' formuleringer¹ – i Louis Althussers forsøk på å redegjøre for kapitalismens reproduksjon ved å vise til henholdsvis den politisk-juridiske og den ideologiske overbygningen, og i Gramsci-tradisjonens skille mellom tvang og samtykke.

Sterkt inspirert av Ellen Meiksins Wood framhever Mau at økonomien består av genuint *sosiale* forhold, og at disse forholdene er maktforhold. Makten er ikke noe som supplerer de økonomiske relasjonene utenfra, slik blant andre Althusser forutsetter:

Disse sociale forhold er magtforhold. Magtforhold er ikke noget, der på en eller anden måde tilføjes eller lægges oven på økonomien, som i Althussers ideologiteori, hvor reproduktionen af ejendomsforhold i den økonomiske basis finder sted *uden for* denne basis. Det karakteristiske ved kapitalens magt er netop, at den udfolder sig *gennem* selve de økonomiske processer, eller, sagt annerledes, at organiseringen af den sociale reproduktion på kapitalens grundlag resulterer i et sæt mekanismer, der har en tendens til at opretholde disse produktionsforhold. Økonomiske relationer *er* altså sociale relationer, og i en kapitalistisk økonomi er disse relationer magtrelationer. (s. 19, uthevelser i originalen)

Det er dette som gjør det utenkelig for Marx å tale om et (makt)fritt marked. Det kapitalistiske markedet er, selv uten monopoldannelser og bruk av fysisk tvangsmakt, iboende et herredømmesystem.

Spørsmålet er hvordan denne makten skal forstås. Mau avgrensner seg fra det han kaller «mainstream-oppfatninger av magt» i samfunnsvitenskapene, teorier som definerer makt som grunnlagt på individuelle aktørers handlinger og intensjoner: «Næsten alle definitioner av magt inden for sociologien og politisk teori er således formulert ved hjelp av begreber som 'personer', menneskelige 'individer' eller 'aktører' og deres vilje, begær eller intentioner.» (s. 41)

Mau kritiserer disse teoriene for å tilbakeføre maktrelasjoner til subjekters vilje. Så vidt jeg kan se, rammer hans kritikk også teorier som innrømmer at det

¹ Jf. Nicos Poulantzas, *State, Power, Socialism*. London & New York: Verso 2000 (opprinnelig utgitt på fransk i 1978), 80–81.

kan finnes overindividuelle aktører (bedrifter, organisasjoner, stater osv.). Han benekter ikke at slike former for intensjonal makt forekommer, men fastholder at makt ikke kan defineres uttømmende på denne måten. Kapitalens makt er grunnleggende sett strukturell, forankret i upersonlige, anonyme prosesser.

Det er heller ikke mulig å avgrense maktforhold til dyadiske relasjoner, dvs. lokalisere makten i en dyade mellom A og B, slik mainstream-teoriene gjør.² Dette gjelder enten denne maktrelasjonen er intensjonal eller ikke-intensjonal, og enten subjektene bak maktutøvelsen er individuelle eller kollektive aktører. Han siterer Thomas W. Wartenberg, som framhever at man med denne forutsetningen overser hvordan «magtdyaden selv er *situert* i en kontekst bestående af sociale relationer, der konstituerer den som et magtforhold» (Wartenberg, sitert s. 41).

Da finner Mau mer inspirasjon i Michel Foucaults maktforståelse. Han argumenterer for at Foucault ikke reduserte makt til diskursformer, og for at hans kritikk av marxismen først og fremst var en kritikk av det franske kommunistpartiets ortodokse marxisme-leninisme og av althusserianismens makt- og ideologiforståelse. Foucault forkaster, med rette ifølge Mau, disse tradisjonenes statssentretre forståelse av makt. Foucault tenker nettopp strukturelt om makt: Individet er ikke alltid en «elementær kjerne» i maktforholdet, men ofte maktens «effekt» eller et «relé» som makten reproducerer seg gjennom.

Svakheten ved Foucault er ifølge Mau at han med sin «nominalistiske» maktteori, som går ut på å analysere maktens konkrete teknikker og mekanismer på mikronivå («maktens mikrofysikk»), forkaster ethvert totalitetsperspektiv. Et avgjørende poeng hos Foucault er at maktteknikkene ikke lar seg utlede av mer omfattende sosiale strukturer, som f.eks. borgerskapets eiendomsbesittelse. Men skal man i det hele tatt forstå hvorfor noen trer inn i markedet, hvorfor noen selger sin arbeidskraft og andre kjøper den, må man ta høyde for mer grunnleggende eiendoms- og maktforhold på «helhedens niveau», som Mau (med rette) innvender (s. 48).

Han argumenterer for at kapitalens makt må forstås ved å ta utgangspunkt i at kapitalen ikke er en ting, men derimot en bestemt måte å *bruke* ting på. Kapitalen viser til rikdommens sosiale *form*, ikke til dens *innhold*, til en genuint

² Det er en slik forutsetning som ligger til grunn for Robert A. Dahls klassiske definisjon av makt: «A has power over B to the extent that he can get B to do something that B would not otherwise do.» Jf. hans «The Concept of Power», i *Behavioral Science*, 2:3, 1957, 202–203.

«social logik». Spørsmålet blir om kapitalen som en «social logik» kan forstås som et subjekt som besitter og utøver makt.

Hvis kapital er en social logik, giver det så mening at tale om «kapitalens magt»? Hører «sociale logikker» til i kategorien af ting, der er i stand til at have eller utøve magt? Hvis vi gerne vil holde fast i begrebet «kapitalens magt» – hvilket jeg synes vi skal – er der to muligheder: enten accepterer vi at kapitalen ikke er en social aktør, og opgiver idéen om, at magt forudsætter agens, eller også holder vi fast i idéen om, at magt forudsætter agens, og bekræfter, at det faktisk giver mening at anse kapitalen for at være en social aktør. (s. 50)

Mau diskuterer ulike forsøk i den marxistiske tradisjonen på å framstille kapitalen som et subjekt. Han innrømmer at det finnes klare tendenser til dette hos Marx selv, ikke minst som en følge av hans inspirasjon fra Hegel: Kapitalen er en prosess som *«forbliver sig selv ved at afhænde sig selv»*, som Marx formulerer det (sitert s. 54, Maus uthevelse). I samsvar med dette har marxister som Moishe Postone, Chris Arthur, Robert Kurz, Anselm Jappe og Jacques Cammatte foreslått å forstå kapitalen som et (riktignok historisk spesifikt) subjekt i hegeliansk forstand.

Mau finner ikke disse teoriene overbevisende. Hans hovedinnvending er at kapitalen ikke har den grad av frihet som må forutsettes for å kunne oppfatte den som et subjekt. Som han skriver: «Kapitalen besidder ikke den irreducible frihed, som Hegels begreb om subjektivitet indebærer; *hvis kapitalen stopper med at gøre det, den gør, stopper den med at være til.*» (s. 55, uthevelse i originalen)

Han framhever i stedet at kapitalen er «verdi i bevegelse», og at den best lar seg forstå som en samfunnsmessig *relasjon*. Et avgjørende punkt hos ham er at produksjons- og markedsrelasjonene i kapitalismen har *emergente* egenskaper: De lar seg ikke redusere til (men kan heller aldri helt frigjøre seg fra) subjektive praksiser, dvs. individuelle eller kollektive aktørers oppfatninger, vurderinger og handlingsvalg. Vi må med andre ord utvide «mainstream-sosiologiens» maktbegrep, slik at det også omfatter strukturelle forhold:

Hvis vi definerer magt som noget, der kun kan besiddes eller udøves af aktører eller subjekter, indskyder vi en kunstig begrebslig kløft mellem sociale relationer og deres emergente egenskaber, med det resultat, at måderne, disse emergente egenskaber former sociale aktørers hand-

lingsfelter på, bliver teoretisk usynlige; de emergente egenskaber lander så at sige i et usynligt ingenmandsland mellom det sociale og det naturlige. Magt er ikke kun en relation mellom aktører, det kan også være en relation mellom aktører og de sociale relationers emergente egenskaper. Magtbegrepet bør således utvides til at omfatte relationer mellom aktører *såvel som* disse relationers emergente egenskaper. (s. 57, uthevelse i originalen)

Gjennom tre omfattende deler (kalt «Betingelser», «Forhold» og «Bevægelser»), bestående av til sammen 13 innholdsrike kapitler, skisserer Mau konsekvensene av denne maktforståelsen for en rekke aspekter ved kapitalismen. Han understreker at han er ute etter å analysere kapitalismens «ideale tversnit» (s. 18–19), de logikkene, strukturene og dynamikkene som tilhører dens *vesen* (noe som selvfølgelig er en teoretisk abstraksjon). Vi får utførlige diskusjoner av bl.a. forholdet mellom menneskets biologiske utrustning og kapitalens makt (kapittel 5), de sosiale forskjellsdannelsenes betydning i kapitalismen (særlig knyttet til kjønn og rase) (kapittel 7), forholdet mellom «markedets anarki» og «produksjonsprosessens despoti» (kapittel 10), samt globaliseringens «logistiske magt» (kapittel 12).

Ett av mange høydepunkter i boka er framstillingen av forholdet mellom Marx' kritikk av den politiske økonomien og Foucaults og Giorgio Agambens analyser av biopolitikk, suverenitet og nakent liv. Mau argumenterer (overbevisende) for at det er særlig fruktbart å kombinere Marx og Foucault på dette punktet. Foucaults analyser viser hvordan statens biopolitikk blir et svar på den radikale atskillelsen mellom det biologiske livet og betingelsene for å opprettholde det, som ifølge Marx er forutsetningen for den kapitalistiske produksjonsmåten.

Mot Agamben innvender Mau at det nakne livet i moderne, kapitalistiske samfunn ikke først og fremst er nakent i en juridisk, men i en økonomisk forstand. Det nakne livet er ikke den suverene voldens objekt, men det livet som er atskilt fra de materielle betingelsene for å kunne opprettholde seg selv, og som kapitalen utøver sin stumme tvang over:

[...] proletaren er en forladt eller oppgivet figur, fri som en fugl – men i en *økonomisk* snarere enn en juridisk forstand [...] *Det nøgne liv er resultatet, ikke af suveræn vold, men af de økonomiske forholds stumme tvang: Adskillelsen af livet og dets betingelser er den oprindelige biopolitiske fraktur, der ligger til grund for den moderne biopolitik.* (s. 152, uthevelser i originalen)

*

Jeg har stor sympati for Maus utfordring av den utbredte forutsetningen i sosiologi og statsvitenskap om at makt er egenskaper ved (individuelle eller kollektive) aktører, nærmere bestemt disse aktørenes evne til å virkeliggjøre sine ønsker. Skal man forstå kapitalforholdet, kan man ikke betrakte det (kun) som kapitaleiernes overlagte maktutøvelse over sine arbeidere. Det som gjør en slik tilnærming umulig, er at den enkelte kapitaleierens makt over sine arbeidere er formidlet av konkurransen med alle de andre kapitaleierne i markedene for arbeidskraft og arbeidsprodukter, et poeng Mau får fint fram i kapitlet «Værdi, klasse og konkurrence» (kapittel 9):

Det er selve spaltningen af enkeltkapitalerne såvel som af arbejderne, der resulterer i de universaliserende mekanismer, der sikrer kapitalens eksistens som totalitet – det er, med andre ord, spaltningen, der forvandler kapitalens magt til mere end en simpel samling af individuelle kapitalers magt. (s. 214, uthevelse i originalen)

Jeg savner imidlertid her et tydeligere skille mellom makt forstått som ressurs og makt forstått som relasjon. I første bind av *Kapitalen* skriver Marx (i en passage som ikke siteres av Mau): «Kapitalen er ikke en ting, men et samfunnsmessig forhold mellom personer som er formidlet gjennom ting.»³ Med dette viser han til at kapitalen er kapitalforholdet, den asymmetriske avhengigheten mellom arbeid og kapital som formidles gjennom varer og penger i markedene for arbeidskraft og arbeidsprodukter. Dette forholdet er noe annet, og eksisterer på et annet ontologisk nivå, enn kapitalen forstått som ressurser: som kontroll over bankinnskudd, grunneiendommer, produksjonsutstyr, produksjonslokaler, organisatoriske apparater, aksjeporteføljer osv.

Man kan innvende at kapitalforholdet selv er kontrollert av kapitaleierne, og at en slik kontroll er hva «kapitalens makt» eller kapitaleiersjiktets posisjon som «den herskende klasse» essensielt består i. Det vil da være mulig å bevare et «substansialistisk relasjonsbegrep», for å uttrykke det (tilsynelatende) paradoksalt. Poenget er imidlertid at forholdet mellom arbeidskjøperen og arbeidsselgeren er formidlet av tilbud og etterspørsel av varer (inkludert arbeidskraft) og dermed er underlagt markedenes prismekanismer. Derfor vil den lokale avhengigheten mellom den enkelte kapitaleieren og den enkelte lønnsarbeide-

³ MEW, bd. 23, 793.

ren være formidlet av en global og seriell avhengighet mellom arbeid og kapital forstått som allmenne kategorier, dvs. som klasser. Dette serielle maktforholdet er *objektivt*, i den forstand at det ikke lar seg redusere til kapitaleiernes besittelser eller til bruken av disse besittelsene, selv ikke til alle kapitaleiernes besittelser sett under ett.

Den globale avhengigheten mellom arbeid og kapital, som muliggjør at den enkelte kapitaleierens besittelser kan fungere som handlingsmidler som sikrer avkastninger, er med andre ord ikke selv kontrollert av kapitaleierne, men objektivt formidlet gjennom ting i markedene for arbeidskraft og arbeidsprodukter. Når Marx skriver at kapitalen er formidlet gjennom *ting*, kunne han således like gjerne ha understreket at den er formidlet gjennom *institusjoner*.

Jeg tror at et slikt skille mellom ressurser og relasjoner, som eksisterer på to ontologisk distinkte nivåer, men som forutsetter hverandre gjensidig, er helt i samsvar med Maus intensjoner med sitt maktbegrep. Det er derfor synd at han ikke gjør dette skillet eksplisitt og diskuterer det utførlig.

*

Når jeg skriver at maktrelasjoner og maktressurser eksisterer på to ulike ontologiske nivåer, viser det til skillet mellom struktur og aktør. Makten som relasjon er strukturell, dvs. samfunnsmessige *forhold* mellom aktører som ikke er kontrollert eller anvendt som handlingsmidler av aktørene selv, mens makten som ressurs viser til handlingsmidler som menneskene bruker for å sikre bestemte interesser (enten dette skjer intensjonalt eller ikke-intensjonalt). Relasjoner er genuint overindividuelle, mens ressurser er egenskaper ved aktører (om enn sosialt muliggjorte). Når det gjelder spørsmålet om hvordan vi skal forstå en mulig «strukturell marxisme», er det selvsagt nærliggende å komme inn på Althussers arbeider.

Som kjent argumenterte Althusser for at det i Marx' arbeider foreligger et brudd i etterkant av de såkalte *Parisermanuskriptene* fra 1844. I dette verket hadde Marx overtatt Ludwig Feuerbachs analyse av religion og spekulativ filosofi som en form for fremmedgjøring av menneskets artsvesen: Mennesket skaper en objektivt verden gjennom arbeidet, som er dets vesen, en verden som det imidlertid ikke kjenner igjen som sin egen skapelse. Som vi ser, er dette analogt med hvordan mennesket skaper og misoppfatter Gud ifølge Feuerbach.

Mau slutter seg i hovedsak til Althussers antakelse om at det foreligger et brudd i Marx' tenkning i 1845.⁴ Han betegner posisjonen i *Parisermanuskriptene* som en «individualistisk essensialisme» (s. 88), og han argumenterer for at denne var grunnlaget for en humanistisk og dypt romantisk samfunnskritikk, en antakelse om at kapitalismen (eller klassesamfunnet generelt) innebærer en oppløsning av en opprinnelig, organisk enhet i forbindelse med menneskets arbeidsprosess. Et slikt samfunn innebærer at mennesket lever et fragmentert eller forvrengt liv, en tilstand som det er en politisk målsetting å oppheve.

Etter 1845 faller alt snakk om «menneskets vesen» og «menneskets natur» bort hos Marx. Mau siterer fra «Teser om Feuerbach» fra 1845, hvor Marx kritiserer Feuerbach for å oppløse «det religiøse væsen i det menneskelige væsen. Men det menneskelige væsen er ikke noget abstraktum, det enkelte individ iboende. I sin virkelighed er det ensemblet af samfundsforholdene» (Marx, sitert s. 92, Maus uthevelse).

Mau selv fastholder riktignok at vi trenger et begrep om menneskets natur, blant annet som et ontologisk grunnlag for å forstå hvordan kapitalismens økonomiske makt er mulig. Han argumenterer (overbevisende) for at mennesket er «biologisk underdeterminert» (s. 107), noe som gjør at det kan tilpasse seg, arbeide og leve under svært forskjellige og historisk varierende produksjonsforhold. Det er denne ubestemtheten ved menneskets biologiske utrustning, dette «prekære» eller «skrøpelige» ved mennesket som art, som gjør det mulig for kapitalierklassen, i kraft av sin kontroll over produksjonsmidlene, å stille seg mellom de umiddelbare produsentene og betingelsene for at de kan ivareta sine livsbehov.

Mau slutter seg likevel til Althusser i overbevisningen om at et slikt begrep om menneskets artsvesen ikke kan ha noen forklarende eller kritisk funksjon. Det finnes ingen «naturlig» produksjonsmåte, og det er ikke mulig å kritisere kapitalismen romantisk-essensialistisk, dvs. i den menneskelige naturs navn. Som han skriver:

⁴ Mau gjør her Althusser mer entydig enn det er grunnlag for. Det er ikke snakk om et definitivt brudd hos Marx i året 1845, men om et brudd som foregår over tid fra og med 1845. I essayet «Humanismekontroversen» fra 1967 utlegger han «Teser om Feuerbach» fra 1845 og særlig *Den tyske ideologi* fra 1845–1846 som «overgangsverker», ikke minst på grunn av den «historistiske empirismen» som preger det sistnevnte verket. Her skriver han om det epistemologiske bruddet som skjer hos Marx «i løpet av de lange årene som ligger mellom *Den tyske ideologi* og *Kapitalen*». Jf. Louis Althusser, «La querelle de l'humanisme», i *Écrits philosophique et politiques. Tome II*. Paris: Éditions Stock/Imec 1995, 488. Dette essayet er oversatt og publisert (i en litt forkortet versjon) i *Agora* nr. 1–2, 2010.

Analysen af menneskets natur forklarer os, hvorfor det er muligt for mennesker at organisere deres sociale reproduktion på så mange forskjellige måder, men den kan aldrig tjene som det normative grundlag for afvisningen af en bestemt samfundsform, ligesom den heller aldrig kan forklare eksistensen af en bestemt samfundsform; den udelukker med andre ord muligheden for at tilskrive menneskets væsen en forklarende eller kritisk funktion, hvad angår historisk spesifikke sociale formationer. (s. 122)

Dette er godt vurdert. Jeg savner imidlertid at Mau også kommer inn på de mer samfunnsteoretiske innslagene i Althusser's teori om det epistemologiske bruddet i Marx' teoretiske utvikling. Én ting er den normative kritikken, som endres radikalt i etterkant av *Parisermanuskriptene*. Men Althusser's teori om det epistemologiske bruddet hos Marx angår også mer substansielle (til forskjell fra normative) spørsmål, ikke minst knyttet til forholdet mellom struktur og aktør.

I *Parisermanuskriptene* overtar Marx fra Feuerbach en forutsetning om at mennesket skaper sin verden. Althusser skriver at det hos Feuerbach og den unge Marx derfor er en «speilende relasjon» mellom mennesket og dets verden. Menneskets væsen er å skape, i betydningen å objektivere seg i en ytre virkelighet: Mennesket «er» sin verden. Althusser skriver bl.a.:

Feuerbach gjør ingen ting annet, fra begynnelse til slutt i *Kristendommens væsen*, enn å beskrive den følgende likningen: Mennesket er menneskets verden, menneskets væsen er *verdenen av dets objekter*, nettopp i kraft av den speilende relasjonen: Subjektets (menneskets) væsen = objektiveringen av dets væsen i dets objekter, *dets menneskelige verden*, som rommer staten så vel som religionen og en god del annet i tillegg.⁵

Om Marx' posisjon i *Parisermanuskriptene* heter det i samsvar med dette:

Mennesket er historiens subjekt. Menneskets væsen er arbeid. Arbeid er ingenting annet enn den akten hvori menneskets vesensmessige krefter objektivteres i dets produkter. Historien er fremmedgjøringsprosessen hvori mennesket ytreger sine vesensmessige krefter i produkter, i kraft av sitt arbeid. Således trer alt sammen inn i Feuerbach igjen, av en god grunn: Vi har ikke forlatt Feuerbach et sekund.⁶

⁵ Ibid., 478. Uthevelser i originalen.

⁶ Ibid., 484.

Althusser understreker at det for Marx er snakk om dannelsen av *virkelige* eller *materielle* objekter, ikke rent åndelige objekter, som hos Feuerbach. Poenget hans er at den speilende relasjonen mellom subjekt og objekt forblir den samme som hos Feuerbach. Det er også hos Marx tale om menneskenes *objektivering* (*Vergegenständlichung*), det at menneskene *ytregjør* sitt (indre) vesen i en objektiv virkelighet.⁷

Den eldre Marx' brudd med denne konsepsjonen består i at han snur om på forholdet mellom subjektene og de samfunnsmessige relasjonene: Utgangspunktet for den dialektiske analysen er ikke lenger individer som skaper en verden, men det strukturelle nivået: samfunnsmessige forhold som er gitt «uavhengig av menneskenes vilje og bevissthet» (som Marx formulerer det). Disse forholdene er ikke ytregjøringer av menneskenes indre. De lar seg ikke tilbakeføre til subjektive praksiser, men ligger til grunn for slike praksiser. Det er derfor «arbeid» for den eldre Marx alltid er «*samfunnsmessig* arbeid», menneskelig produktiv virksomhet innenfor gitte overindividuelle forhold. Althusser skriver:

Det er grunnen til at Suret-Canales formulering⁸ «samfunnsmessig arbeid» er tvetydig, ikke minst siden han uttrykkelig henviser til *1844-Manuskriptene* i sine kommentarer til det. Selvfølgelig har denne formuleringen sine fordeler i forhold til andre (slik som «arbeidet er menneskets vesen»): Den introduserer adjektivet *samfunnsmessig* som et «tilleggs-element», et «korrektiv», som gjøres uomgjengelig for å beskrive Marx' oppdagelse av arbeid. Men Marx' oppdagelse angår nettopp hva slags karakter objektet som her beskrives ved hjelp av adjektivet *samfunnsmessig*, har: det vil si: hvordan samfunnet er. Dette angår ikke saken som et «tilleggs-element», men som dens *kjerne*. Marx' oppdagelse innebærer at forholdet mellom adjektivet og substantivet *reverseres*, et forhold som opprinnelig beskrev en relasjon mellom vesen og framtreddelse som var perfekt tilpasset *Manuskriptenes* tese. I tillegg innebærer den at man, for å kunne tenke gjennom «arbeidets» karakter,

⁷ Charles Taylor skriver om *Parisermanuskriptene* at Marx her forsvarer en «prometevisk ekspressivism» når han kombinerer Hegels teori om eksternalisering og Feuerbachs begrep om projeksjon. Denne ekspressivismen er «prometevisk» ved at den ikke handler om å uttrykke en (gitt) kosmisk orden eller en guddommelig vilje, men dreier seg om menneskets evne til å uttrykke seg selv ved hjelp av produkter det selv har skapt. Jf. Charles Taylor, *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press 1975, 547, 559.

⁸ Althusser viser her til en formulering i Jean Suret-Canales artikkel «Marxism as Both a Science and a Humanism», trykt i *Cahiers du communisme*, nr. 5–6, mai–juni 1966.

*må begynne med å tenke gjennom de samfunnsmessige betingelsene (samfunnsmessige relasjoner) hvorunder det settes i spill.*⁹

I lys av dette er det svært misvisende å hevde, slik Mau gjør, at Marx også etter det epistemologiske bruddet i 1845 kan slutte seg til Feuerbachs kritiske motiv om mystifikasjon som en «invertert» eller «omvendt» relasjon mellom mennesket og de strukturelle forholdene det lever under. Tanken er at menneskene feilaktig oppfatter hva de selv har skapt, som en «fremmed makt» som underlegger seg deres virksomhet, analogt med hvordan Feuerbach forstår Gud og andre menneskeskapte forhold i *Kristendommens vesen*. Mau skriver:

Han [Marx] holdt ganske vist fast i visse aspekter af den feuerbachianske kritikmodel, og disse aspekter kan ikke bare affærdiges som rester af en ungdommelig vildfarelse. Det måske tydeligste eksempel på Feuerbachs (og Bruno Bauers) fortsatte indflydelse på Marx' senere skrifter er brugen af «omvendings»-temaet. I *Grundrisse* såvel som i *1860'er-manuskripterne* skriver Marx ofte, at produktionsbetingelserne under kapitalistiske produktionsforhold konfronterer arbejderne som en «fremmed magt». I *Kapitalen* drager han endda en klart feuerbachiansk analogi mellem kapitalisme og religion: «På samme måde som mennesket i religionen bliver behersket af sin egen hjernes makværk, bliver det i den kapitalistiske produktion behersket af sin egen hånds makværk.» (s. 94)

Mot dette kan man innvende følgende: Hvis vi går ut fra at den eldre Marx har reversert forholdet mellom individene og de sosiale (produksjons)relasjonene, så legger han heller ikke til grunn at de sistnevnte er utvendiggjøringer av individenes indre. Det strukturelle er gitt forut for og som en mulighetsbetingelse for menneskenes praksiser.

Dette betyr selvsagt ikke at strukturelle forhold er kausalt uavhengige av menneskenes virksomhet. Men det betyr at de ikke er *skapt*, men *reprodusert*, på en ikke-intensjonal og desentrert måte, gjennom menneskenes handlinger.

At samfunnsmessige strukturer er reprodusert gjennom individers handlinger, er et helt allment (og trivielt) poeng, som gjelder for alle samfunnsformer. Men man kan ikke slutte fra dette til en forutsetning om at det strukturelle med nødvendighet er *skapt*, i den forstand at det er en objektivisering av menneskenes indre, som hos Feuerbach og den unge Marx. Roy Bhaskar oppsummerer dette poenget på en god måte:

⁹ Louis Althusser, «La querelle de l'humanisme», 533. Uthevelser i originalen.

That is, if society is always already made, then any concrete human praxis, or, if you like, act of objectivation, can only modify it; and the totality of such acts sustain or change it. It is not the product of their activity (any more, I shall argue, than human action is completely determined by it). Society stands to individuals, then, as something they never make, but that exists only in virtue of their activity.¹⁰

Dette berører også Hannah Arendts begrep om menneskelig handling i *Vita Activa*. Hun argumenterer der for at det er misvisende å forutsette at den sosiale verden lar seg redusere til det som er skapt av menneskene. Grunnen er at våre intasjonale handlinger alltid (også) har konsekvenser som vi ikke overskuer eller som vi ikke evner å kontrollere med overlegg. Dette er ifølge Arendt en nødvendig egenskap ved menneskelig handling.¹¹

Mitt poeng er samfunnsteoretisk snarere enn handlingsteoretisk: Strukturelle forhold er irreducible *samspill* mellom resultatene av flere aktørers intasjonale virksomheter, aggregerte avhengigheter som derfor ikke selv kan være resultat av et menneskelig «design». Selv om disse forholdene skulle være i samsvar med (de dominerende) aktørenes ønsker, og selv om de skulle være subjektivt erkjent av aktørene som bidrar til å reproducere dem, så kan det ikke være disse ønskene eller denne innsikten som er årsaken til at de finnes eller til at de er som de er. Strukturelle forhold er, i kraft av at de er aggregerte forhold, nødvendigvis serielle og ikke-intasjonale.

Arendt framhever et liknende poeng når hun skriver at våre (intasjonale) handlinger alltid flettes inn i en mer omfattende «vev av menneskelige relasjoner» som vi ikke kan kontrollere ved hjelp av viljesanstrengelser.¹²

Poenget mitt er at det hos den eldre Marx dermed ikke lenger gir mening å tale om at den ytre sosiale virkeligheten misforstås som noe som er gitt som en fremmed makt for mennesket selv, på linje med for eksempel religionens gudsførestillinger. Denne verdenen av varer, ting, penger og økonomiske relasjoner er en fremmed makt, dvs. noe reelt eksisterende med emergente egenskaper.

¹⁰ Roy Bhaskar, *The Possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*. London & New York: Routledge 1998 (opprinnelig utgitt i 1979), 34.

¹¹ Jf. Hannah Arendt, *Vita Activa. Det virksomme liv*. Oslo: Pax Forlag 1996, 183ff. Helmuth Plessner bruker liknende argumenter mot den unge Marx' fremmedgjøringsteori. Jf. hans *Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960, 15ff.

¹² Jf. Hannah Arendt, *Vita Activa*, 183.

Etter bruddet med Feuerbach og humanismen kan ikke økonomikritikken lenger hente sitt forbilde i religionskritikken.

Dette får konsekvenser for hvordan vi kan forstå fetisjismebegrepet i *Kapitalen*. Det at forhold mellom mennesker framstår som forhold mellom ting, er ikke en illusjon, men en historisk realitet. I kapitalismen er relasjonene mellom menneskene formidlet gjennom ting, dvs. gjennom varer og penger i markedene for arbeidskraft og arbeidsprodukter. Tingliggjøringen dreier seg ikke om at man gjennom et kategorimistak gjør mennesket eller menneskelige forhold til noe tinglig, at man feilaktig «objektiverer» det subjektive.¹³

Det blir derfor misvisende når Mau skriver:

Marx' beskrivelse af værdiformens abstrakte og upersonlige magt over alle trækker tydelige vekslers på den feuerbachianske fordrejningskritik. Ud over den hyppige bruk af uttrykket «fremmed magt» taler Marx også om «subjektets fordrejning til objektet og omvendt», likesom han eksplicit sammenligner kapital og religion. (s. 188)

At det er en «fremmed makt» som står overfor menneskene i kapitalismen, er imidlertid ikke «innbilning» eller tankefeil. Verdiformen er noe abstrakt, upersonlig og tinglig som ikke er en ytrengjøring av menneskenes indre.

I en triviell forstand skyldes forskjellen mellom Gud og kapitalen at Gud bare eksisterer hvis vi tror på ham (i alle fall hvis vi følger Feuerbach og den unge Marx). Kapitalens herredømme trenger ikke være noe vi «tror på» for at dette skal være virkelig eller for at det skal ha konsekvenser for våre liv. Det ikke-trivielle poenget er at kapitalen har en egen kausal *dynamikk* eller *logikk*, i en bestemt forstand: Dens bevegelser lar seg ikke avlede fra våre viljesanstrengelser.

Jeg har derfor problemer med å følge Mau når han kritiserer sentrale Marxfortolkere som argumenterer for at varefetisjismen også er et virkelig fenomen

¹³ Dette fenomenologiske begrepet om tingliggjøring går tilbake til Georg Lukács' *Historie og klassebevissthet* fra 1923. Det er lagt til grunn hos to nyere representanter for kritisk teori: Axel Honneth utlegger dette begrepet ved å ta utgangspunkt i Heideggers, Deweys og Wittgensteins analyser av den anerkjennelsen som ligger til grunn for (ikke-tingliggjorte) sosiale forhold og menneskelige selvforhold; Rahel Jaeggi ved å knytte an til Sartres analyse av blikket. Jf. Axel Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2015 (opprinnelig utgitt i 2005), særlig 46ff. og Rahel Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2016 (opprinnelig utgitt i 2005), særlig 121ff.

– og ikke bare en tankefeil. En viktig representant for dette synet er den tyske statsviteren og Marx-fortolkeren Michael Heinrich, som også var opposent i Maus disputas, og som har skrevet et forord til boka.¹⁴ Som en kritikk av bl.a. Heinrichs tolkning utlegger Mau Marx' formuleringer om varefetisjismen på følgende måte:

For det religiøse sind *ser det ud, som om* det, der i *virkeligheden* er et produkt af menneskers hoveder, er selvstændige figurer med eget liv – hvilket de *ikke er*. Det samme gælder varer: Det, der i *virkeligheden* er et sæt sociale relationer mellom mennesker, *ser ud, som om* det er relationer mellom varer. (s. 190, uthevelser i originalen)

Mau innrømmer riktignok at varefetisjismen ikke er en subjektiv eller vilkårlig villfarelse, at den ikke er frambrakt av kapitaleierklassen, og at den ikke kan oppheves gjennom en rent intellektuell kritikk av vareformen (s. 192–193). Disse momentene er viktige å framheve. Jeg vil likevel hevde at fetisjismen heller ikke er en illusjon i den forstand at menneskene *feilaktig* oppfatter at varene eller pengene fungerer som selvstendige makter som underlegger seg deres liv. Det tinglige herredømmet underlegger seg rent faktisk menneskenes virksomhet, uavhengig av om dette er noe menneskene selv oppfatter eller ikke, og uavhengig av om de ønsker det eller ikke.

Mau innrømmer også at det finnes en sentral passasje i første bind av *Kapitalen* som ganske åpenbart motsier en tolkning av fetisjismen som tankefeil, og som «næsten alltid citeres i diskussjoner af fetichismebegrebet», som han skriver (s. 191). Den lyder slik:

For sistnævnte [producenterne] fremtræder de sociale relationer mellem deres privatarbejder *som det, de er*, altså ikke som umiddelbare sociale relationer mellem personer i selve deres arbejde, men snarere som tinglige relationer mellem personerne og sociale relationer mellem tingene. (Marx, sitert s. 191, Marx' uthevelse)

Spørsmålet Mau må hankses med, er hvorfor Marx skriver at tinglige samfunnsmessige relasjoner «framtrer *som det de er*»:

¹⁴ Oppfatningen av fetisjismen som virkelig og ikke-ideologisk finnes for eksempel i Michael Heinrich, *How to Read Marx's Capital. Commentary and Explanations on the Beginning Chapters*. New York: Monthly Review Press 2021 (opprinnelig utgitt på tysk i 2009), 154.

Mit bedste bud er, at det er en retorisk figur, der skal understrege, at fetichismen ikke blot er en kontingent subjektiv forvirring, men en ideologisk form, der er forankret i det kapitalistiske samfunds grunnleggende hverdagspraksisser. I sin bestræbelse på at understrege denne pointe strammer Marx imidlertid den retoriske bue så hårdt, at han strengt taget ender med at udviske forskellen mellem væsen og framtrædelse. (s. 192)

Det er neppe overraskende at jeg synes denne tolkning er problematisk. Én ting er at det er vanskelig å godta at Marx med overlegg skulle ha formulert seg direkte misvisende for å få fram et retorisk poeng. (At formuleringen heller ikke er en feil eller skyldes slurv fra Marx' side, synes å være klart: Han omskrev som kjent vareanalysen i første del av *Kapitalens* første bind flere ganger, og formuleringen finnes, som Mau påpeker, også i den franske utgaven.) Men dette er heller ingen enkeltstående passasje, som strider mot de fleste andre av de kritiske motivene i *Kapitalen* og andre av (den eldre) Marx' verker. Tvert om er passasjen helt i samsvar med hans overordnede analyse av kapitalistiske produksjons- og markedsforhold som tingformidlede samfunnsmessige relasjoner. Det er for eksempel ikke tilfeldig at han i første bind av *Kapitalen* også skriver det følgende:

Arbeidsproduktene verdikarakter festner seg faktisk først gjennom realiseringen som verdistørrelser. Disse skifter stadig, uavhengig av den byttendes vilje, viten og handling. Deres egen samfunnsmessige bevegelse har for dem form av en bevegelse av ting, som de står under kontroll av istedenfor å kontrollere.¹⁵

Det paradoksale her er at jeg tror at en slik understreking av at tinglige relasjoner er en reell fremmed makt, er helt i samsvar med Maus eget begrep om kapitalens makt, slik han utlegger det innledningsvis i boka. Et sentralt poeng her er at kapitalen er en samfunnsmessig relasjon, eller en «social logikk», og at denne typen relasjon eller logikk har emergente egenskaper: Kapitalistiske produksjons- og markedsrelasjoner lar seg ikke redusere til subjektive praksiser, dvs. til individuelle og kollektive aktørers formålsrettede handlinger, men er en *forutsetning* for slike praksiser. Disse synspunktene hos Mau er fullt *forenlige* med mitt poeng ovenfor om at kapitalen må betraktes som en fremmed, tinglig makt som underlegger seg menneskenes virksomheter.

Jeg er også enig med Mau i at fetisjismen *i tillegg til* dette må forstås som en ideologisk fordreining. Men dette er en fordreining som er en del av et vir-

¹⁵ Karl Marx, *Kapitalen 1*, i *Verker i utvalg 5*. Oslo: Pax Forlag 1970, 40–41.

kelig, samfunnsmessig forhold, og som derfor ikke er «falsk rett og slett». Således gir det mer mening når Mau skriver det følgende:

Fetichisme er altså en *ideologisk* fordreining af en *virkelig* fordreining. I kapitalistiske samfund antager relationer mellem mennesker form af relationer mellem ting. Det betyder ikke, at de dermed holder op med at være relationer mellem mennesker; det betyder derimod, at sociale relationer *formidles* af tinglige relationer. Det er ikke et ideologisk fænomen, men en fordreining i den sociale praksis, der på sin side er grundlaget for fetichismens ideologiske fordreining. (s. 193, uthevelser i originalen)

I dette sitatet er Mau tilsynelatende på linje med det jeg har framhevet. Problemet er at jeg ikke kan se hvordan han *etter* å ha tatt disse innsiktene innover seg kan fastholde en Marx-tolkning basert på fordreiningsmotivet fra Feuerbach der tinglige relasjoner sammenliknes med religiøse fenomener. Dette gjør ikke bare at Mau underkjenner en inkonsistens hos Marx, men viktigere: at hans egen forståelse av kapitalens herredømme, som er basert på Marx-tolkningen, blir misvisende.

Dette siste punktet berører en litt uheldig tendens til dogmatisme i boka: Maus analyser overprøver svært sjelden det Marx mener. Han er riktignok innforstått med at det finnes brudd og spenninger mellom ulike perioder i Marx' forfatterskap (se spesielt s. 95), og også at store deler av det består av ufullførte arbeider (se spesielt s. 24f.). Men det er ganske talende at han kun vedgår at det foreligger slike uoverensstemmelser på de punktene hvor dette er innrømmet av Marx selv.

Strengt tatt tar Mau for gitt at Marx' utsagn er konsistente og sanne. Satt på spissen blir ikke spørsmålet han besvarer: Hvordan må marxister tenke for at de skal kunne si noe sant om verden? Men: Hvordan må verden være for at Marx skal ha rett? Slik sett kan framstillingen kanskje beskyldes for å hvile på en form for «rest-marxisme», dvs. på det Leszek Kolakowski i sin tid kritiserte Theodor W. Adorno for: Alt kan kritiseres, bortsett fra Marx' standpunkter, som alltid får det siste ordet.

Når det gjelder spørsmålet om fetisjismebegrepet, er poenget mitt at Marx gjør rett i å understreke at tinglige produksjons- og markedsrelasjoner framstår «som det de *er*», som tinglige. Samtidig må vi innse at det er en grunn til at han også skriver at samfunnsmessige forhold mellom menneskene «antar den *fan-*

tasmagoriske form av et forhold mellom ting»,¹⁶ og at han skriver om «det objektive, tinglige *skinn* av arbeidets samfunnsmessige karakter».¹⁷

Det blir med andre ord avgjørende å holde fast ved at fetisjismen er både virkelighet og *skinn*, *en illusorisk realitet* eller *en sann illusjon*, for å uttrykke det paradoksalt. Spørsmålet blir hvordan vi kan forstå slike tilsynelatende selvmotstridende formuleringer. En mulighet er å ta utgangspunkt i et skille mellom de tinglige relasjonenes *relative* og *absolutte* autonomi. Den reelle tingformidlingen av både horisontale og vertikale relasjoner i det kapitalistiske markedet har en relativ autonomi i forhold til de menneskelige praksisene som ligger til grunn for dem (dvs. i forhold til produksjonen). Men denne autonomien skaper, nettopp i kraft av sin realitet, forestillingen om at varene og pengene, dvs. bytteforholdene eller de tinglige relasjonene, er mer eller mindre uavhengige av herredømmeforholdene i produksjonssfæren.

Dette er ett av Marx' poenger i siste del av kapittel 4 i *Kapitalens* første bind: Byttet av like for like i markedene for arbeidskraft og arbeidsprodukter underkjenner den asymmetrien i produksjonssfæren som i realiteten ligger til grunn for byttet.¹⁸ Med andre ord skaper og opprettholder sirkulasjonssfærens relative uavhengighet illusjonen om dens egen absolutte uavhengighet. Oppfatningen om at sirkulasjonen har en relativ autonomi, er sann; forestillingen om at den er absolutt autonom, er et ideologisk *skinn* som springer ut av denne sannheten.

Skillet mellom relativ og absolutt autonomi må oppfattes som et gradsskille, ikke som et kvalitativt skille: Det er også tale om fetisjisme hvis relativt autonome tinglige forhold feiloppfattes som *mer* selvstendige enn de faktisk er, uten at de dermed oppfattes som fullstendig løsrevet fra menneskenes produktive virksomheter.

Marx' begrep om fetisjisme beskriver med andre ord en realitet som i kraft av sin realitet er illusorisk.¹⁹ Ideologien er en integrert del av den sosiale virke-

¹⁶ Ibid., 38. Min uthevelse.

¹⁷ Ibid., 40. Min uthevelse.

¹⁸ Ibid., særlig 106f.

¹⁹ Jeg vil hevde at det er dette Adorno sikter til når han skriver at ideologier ikke er «ren løgn» og at de er «sanne og usanne på én og samme tid». Jf. Theodor W. Adorno, «Beitrag zur Ideologienlehre», i *Soziologische Schriften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1972 (opprinnelig utgitt i 1954), 465. Rahel Jaeggi argumenterer for at det er en slik «dobbelthet» som ligger til grunn for den venstrehegelianske tradisjonens begrep om immanent kritikk (forstått i motsetning til «ekstern» og «intern» kritikk). Jf. hennes *Kritik von Lebensformen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2014, særlig 277ff.

ligheten selv, ikke noe som kun angår våre representasjoner av den (som hos Feuerbach og den unge Marx). Det er slik vi kan forstå Adornos formulering om at ideologien er «samfunnsmessig nødvendig skinn»,²⁰ et skinn som svarer til en *samfunnsmessig* – forstått i motsetning til en *psykologisk* – realitet og som derfor ikke kan oppheves uten at man samtidig opphever den sosiale virkeligheten som det er en integrert del av.

Det er slik vi kan forstå forholdet mellom institusjoner i kapitalismen. Kapitalismen er en desentrert totalitet, en samfunnsformasjon hvor det er utsondret relativt autonome institusjonelle områder: markedet, staten, kulturen, utdanningen, rettsvesenet, intimsfæren, offentligheten osv. Markedet framstår som absolutt autonomt i kraft av at sirkulasjonen og byttet av varer og penger har en relativ autonomi i forhold til herredømmerelasjonene i produksjonssfæren. På samme måte har staten en relativ autonomi i forhold til klasseforholdene som gjør at den framstår som absolutt autonom, som en nøytral og uavhengig forvalter av «fellesskapets allmenne anliggender». Det første er grunnlaget for varefetisjismen, det andre for det vi kan kalle «statsfetisjisme».

En ting som er viktig å merke seg her, er at dette, til tross for at Marx faktisk sammenlikner vareverdenen og religionen i bl.a. *Kapitalen*, ikke kan sies om religiøse fenomener. Slik Feuerbach og den unge Marx analyserer den, svarer ikke gudsforestillingen til en uavhengig, institusjonell realitet, den er «falsk rett og slett».

*

Jeg har argumentert for at Mau med fordel kunne ha trukket et skille mellom makt forstått som ressurs og makt forstått som relasjon. Jeg har også hevdet at han burde ha vært tydeligere når det gjelder hvor misvisende det er når Marx etter bruddet med humanismen i *Parisermanuskriptene* fortsetter å bruke det feuerbachianske motivet om fordreining for å forstå kapitalens makt. Det misvisende i dette blir ikke minst tydelig når Marx i *Kapitalen* fortsetter å sidestille tinglige samfunnsmessige relasjoner med religiøse fenomener.

Disse bemerkningene bør ikke dekke over det faktum at Mau med denne boka har utført et originalt og solid arbeid med å klargjøre Marx' begrep om kapitalens økonomiske makt. Selv om han med fordel kunne ha vært mer kri-

²⁰ Theodor W. Adorno, *Negative dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1966, 327.

tisk også til Marx' standpunkter, er *Stum tvang* gjennomgående en svært balansert framstilling. Ikke minst er boka politisk viktig i sine bestrebelser på å dissekere kapitalens stumme, men derfor desto mer underkjente og virkningsfulle, tvang.