

# Frihet og autonomi

*En undersøkelse av vilkårene for individets autonomi  
i det moderne, vestlige samfunnet*

**Sindre Edin Røyland**



Masteravhandling i Filosofi

Veiledet av professor Arne Johan Vetlesen

UNIVERSITETET I OSLO

15. november 2008

# Innhold

<b>Innledning</b>	<b>s. 1</b>
<b>Kapittel 1: Fra naturmytens overmakt til identitetstenkning og dominans</b>	<b>s. 4</b>
Mytens overmakt mot kalkulerende selvbevissthet	s. 5
Erfaring av ånd og opplysningens motiv, drivkraft og instrument	s. 6
Identitetstenkning og abstraksjon	s. 7
Subjektets ofring av egen natur som prisen for abstraksjon	s. 8
Tapet av ”tingen i seg selv” og menneskets dominans av egen natur	s. 11
<b>Kapittel 2: Filosofiens undertrykking av menneskelig natur</b>	<b>s. 15</b>
Kants morallov forstått som opplysningsprosessens filosofiske toppunkt	s. 16
Fornuftens devaluering og undertrykkelse av egen natur og <i>den andre</i>	s. 18
Sykdommen identitetstenkning og negativ dialektikk	s. 20
Medisinen Mimesis	s. 24
<b>Kapittel 3: Frihet og autonomi, håndfast virkelighet eller fiksjon?</b>	<b>s. 28</b>
Pseudoproblemet frihet versus frihet som betinget av samfunnet	s. 29
Egoets isolerende selvtekt	s. 30
Konseptet frihet, dets sammenflettede opphav og sammensatte natur	s. 32
Menneskets dualistiske selvbylde og addendumets somatiske innspill i viljen	s. 34
Addendum og den betingede vilje	s. 36
Estetikken – det meningsfulle hensiktsløse	s. 39
Kunstverket – illusjonen av forsoningen mellom fornuften og intuisjonen	s. 40
Menneskets korrigerende av seg selv ved kunstverket	s. 41
<b>Kapittel 4: Kulturindustrien og individets underminerte autonomi</b>	<b>s. 44</b>
Fra kultur til kulturindustri	s. 45
Stimulerende kultur versus bedøvende kulturindustri	s. 47
Kulturens iboende attraksjon blir utnyttet av kulturindustrien	s. 49
Kulturens innpass i bevissthetens selvfortolkning	s. 50
Kampen mellom den attraktive falske verdenen og den ekte	s. 53
Symbolsk frihet, abstrakt frihet – og virkeligheten	s. 56
Ekstrem negativ frihet, borderline om frihet og kollektiv fortregning	s. 57
<b>Kapittel 5: Illusorisk frihet og utopisk autonomi</b>	<b>s. 61</b>
Det illusoriske idealet av positiv frihet	s. 62
Nødvendigheten av refleksjon	s. 63
Valgalternativenes monotone karakter	s. 64
Den utopiske <i>positive</i> autonomien	s. 67
Regresjon til mytisk tankegang	s. 69
<b>Kapittel 6: Libertomani og neomytisk tankegang</b>	<b>s. 71</b>
Avhengighet	s. 72
Emma	s. 75
Libertomanen, den umiddelbare lysten og heteronomien i det kortsiktige	s. 77
Attesting av heteronom adferd som autonom	s. 79
Illusjonen av uavhengighet ved avstand og isolasjon fra fellesskapet	s. 82
<b>Kapittel 7: Neomytisk tankegang og personlig identitet</b>	<b>s. 84</b>
Neomytisk heteronom væren	s. 85
Sirkulær, kortfattet overveielse og fortregningen av addendumets innspill	s. 86
Manglende forståelse av viljen – en kilde til heteronomi	s. 88
Personlig identitet, et lønnsomt problem	s. 89
Egoets utrettelige selvinteresse	s. 90
Ikke-autonome momenter i personlig identitet	s. 92
<b>Konklusjon</b>	<b>s. 96</b>
<b>Anvendt litteratur</b>	<b>s.101</b>
<b>Sammendrag</b>	<b>s.102</b>

## Innledning

Som alle populære begreper blir begrepene frihet og autonomi brukt i sammenhenger de ikke hører hjemme. På alle nivåer i samfunnet blir begrepet frihet brukt som en anvendelig merkelapp i kraft av de positive assosiasjonene det frembringer. Dette er en del av den statusen frihet har som ideal. Vår samtids opphøyelse av frihet som ideal forplikter og kan sies å stille krav til virkeligheten. Derfor bør avstanden fra idealiseringen av individets frihet og autonomi til individets virkelighet ikke være for stor. I denne oppgaven skal vi prøve å anslå denne avstanden. Gjennom en kritisk analyse vil innholdet i begrepene autonomi og frihet skjerpes. I denne prosessen vil det skjerpede innholdet samtidig fungere som et diagnostiserende verktøy i utforskningen av de reelle vilkårene for individets frihet og autonomi. Jeg skal i oppgaven påvise hvordan samtidens forståelse av frihet og autonomi ikke samsvarer med individets virkelighet, og at det enkelte individ står i fare for å ha en fiktiv og i beste fall urealistisk oppfattelse av seg selv som fritt og autonomt.

Den fundamentale årsaken til dette skal vi se er den ensidige betoningen av kun én del av mennesket, nemlig den abstraherende, dominerende fornuft. Denne eksklusive overevalueringen av menneskets sjelsevner fører det potensielt frie individet inn i en konform tilværelse. De mange konsekvensene av *fornuftens forrang* vil bli forklart og beskrevet nøye, men som et utgangspunkt kan disse konsekvensene deles inn i to faktorer som begge spiller en rolle i marginaliseringen av individets autonomi: Den ene faktoren er det sosiale, kulturelle og politiske samfunnets tilstand og den andre faktoren er individets egen selvforståelse.

Theodor W. Adornos analyse av opplysningsprosessen (1997), som vi skal se nøye på, er en beskrivelse av hele menneskehetens fornuftshistorie. Likevel anser jeg det som mest interessant for oppgavens tematikk å fokusere på den delen av verden som med sterkest stemme påberoper seg frihet: Det vestlige, kapitalistiske, demokratiske samfunnet. Det er her frihet som idé og frihet som en rettighet vi tilskriver mennesket, blir løftet høyest på pdestallen. I denne delen av verden er frihet og autonomi sterkt ideologisk ladede begreper. Ordene blir brukt for å legitimere mange handlinger og avgjørelser i det politiske fellesskapet og i det enkelte individs hverdag. Vi skal undersøke i hvilken grad denne idealiseringen samsvarer med det vestlige individets virkelighet.

I den filosofiske tradisjonen blir frihet og autonomi ansett som essensielt å avhenge av fornuftens konstitusjon. Med utgangspunkt i Adornos dialektiske analyse av Kants transcendentale frihet, skal vi derimot se at vilkårene for autonomi er bredt sammensatt, og at mange faktorer, fra individets egen selvforståelse til den politiske og kulturelle virkelighet,

har betydning når vi skal vurdere individets frihet og autonomi. Vi skal se at en sentral del av problemene ved å tilskrive individet frihet, ligger nettopp i det at vi intuitivt gir fornuften en hovedrolle.

Etter en kritisk analyse av fornuftens dominante rolle i dagens samfunn; ved å se hva fornuften har blitt gjort til gjennom menneskets historie, skal vi gjøre rede for autonomiens og frihetens faktiske vilkår i vår samtid. Vi skal se at disse vilkårene kan bli funnet i det som den menneskelige fornuft har dominert: Det ikke-identiske. Det vil si, de aspektene ved tilværelsen som vi går glipp av ved vår nåværende konseptuelle innstilling til verden. Vi skal også se at *kontaktpunktene* til det ikke-identiske er å finne der individets egen fornuft har utført sin dominerende aktivitet – i mennesket egen undertrykte natur. Her vil blant annet den estetiske erfaringen fungere som et slikt autonomifremmende kontaktpunkt.

Jeg kommer spesifikt til å kritisere kulturindustriens rolle i undermineringen av individets autonomi. Vi skal se at kulturens symbiose med kapitalismen har nøytralisert og reversert den autonomifremmende estetiske erfaringen i kulturen, slik at kulturindustriens produkter isteden utøver et massivt og til tider subtilt konformitetspress – som fører individet uforvarende inn i heteronomi.

Med utgangspunkt Adornos distinksjon mellom mytens og opplysningens tankegang vil jeg utover i oppgaven løsrive meg fra Adornos teoretiske forfatterskap og introdusere noen egenproduserte beskrivelser av samtidens menneske. I etterdønningene av en moden opplysningsprosess og en langt mer outrert kulturindustri enn den Adorno kritiserte for femti år siden, vil jeg vise at dagens individ, som i utgangspunktet representerer opplysningens tankegang, i større grad kan betegnes som i en regresjon til mytisk tankegang. Altså en tilstand der frihet og autonomi er enda mer utilgjengelig. Jeg skal vise hvordan kulturindustrien tar den dominerende, totalitære rollen som naturen hadde under den mytiske tankegang og hvordan individet, ved sin selvforståelse, forsterker sin heteronome atferd.

I all tematikk som har med *individet* å gjøre kommer jeg til å bruke frihet og autonomi om hverandre. Først og fremst siden den faktiske bruken av disse ordene i vårt samfunn stort sett er sammenfallende og simpelthen fordi det er vanskelig å se for seg et menneske som er fritt uten at det er autonomt. Vi anser gjerne et dyr som sitter i fangenskap som ufritt, men dersom det slippes løs i sitt naturlige element, omtaler vi det som fritt – men vi sier ikke at det er autonomt. Kravene for at et menneske skal anses som fritt kan sies å *begynne* med frihet *fra* tvang – men det skal også ha frihet *til* ting; en mulighet til kreativ utfoldelse av egne

aspirasjoner. Det er her autonomi kan sies å komme inn som et utfyllende begrep<sup>1</sup> som løfter frihet, i forbindelse med individet, opp på det nivået som trengs. En vurdering av hva individet i vårt samfunn egentlig har frihet til vil bli drøftet nøye. Det kommer ikke til å bety noe fra eller til for klarheten i oppgaven å skulle problematisere eventuelle forskjeller og ulikheter mellom frihet og autonomi utover dette, så jeg kommer til å la begrepene autonomi og frihet overlape hverandre der individet omtales.

I denne oppgaven kommer jeg til å anse Adornos filosofi først og fremst som en kritisk ressurs, ikke hovedsakelig som et objekt for kritikk. Kort sagt, det er kulturen som kritiseres, ikke Adornos filosofi. Så bruken av Adornos filosofi vil være først og fremst positiv og jeg ser det ikke som oppgavens mål å påvise inkonsistens hos Adorno, men å vise inkonsistens mellom det vestlige individets/samfunnets påberopelse av frihet og individets virkelighet. For klarhetens skyld argumenterer jeg ikke med for mange forbehold, men forsøker heller å vise legitimiteten i en autonomikritikk ved å male et overbevisende helhetsbilde.

Styrken i Adornos kultur- og samfunnskritikk ligger ikke i noe slags empirisk bevisføring eller verifisert belegg, noe som i praksis er totalt fraværende i hans verker, men ved måten Adorno plasserer tilsynelatende fragmentariske samfunnskasus inn i en belysende konsistent helhet. Det er summen av observasjoner og den hele historien som blir selve det analytiske verktøyet i hans arbeider. Det er hovedsakelig dette verktøyet jeg kommer til å bruke i analysen av vår samtid. For å kunne se Adornos argumentasjon rundt frihet i sin nødvendige helhet, vil jeg derfor foreta en grundig gjennomgang av de mest sentrale og relevante begrepene.

En annen positiv faktor ved Adornos filosofi som jeg i subjektivitetens navn vil nevne, er de spekulative argumentenes sanksjon med mine egne intuisjoner om samfunnets og det moderne menneskets tilstand. Dette utgjør mye av mitt motiv for denne oppgaven.

---

<sup>1</sup> Som vi skal se senere blir autonomi i denne betydningen også omtalt som *positiv* frihet.

# Kapittel 1

## Fra naturmytens overmakt til identitetstenkning og dominans

I boken *Dialectic of Enlightenment* (Adorno, Horkheimer, 1997) tar Adorno for seg opplysningsprosessen eller det som også kan kalles fornuftens utviklingshistorie. Denne historien tar utgangspunkt i myten og menneskenes væren under naturens dominans, og utfolder seg ved det selvbevisste menneskes progressive frigjøring fra mytens væren og tankegang. Homers Odyssevs representerer en slags førstebeskrivelse av eller en prototyp på det instrumentelle, opplyste menneske og illustrerer det kalkulerende menneskets løsrivelse fra naturens dominans.

Menneskets selvforståelse som dualistisk, som immateriell sjel i en fysisk kropp, er ifølge Adorno en feiltolking av hendelsen der mennesket blir seg bevisst at det er natur, og derav ser at det er *mer* enn bare natur – at det transcenderer naturen (2000, s. 102). I møte med den ytre naturens massive overmakt ser den denne som en trussel mot sin overlevelse. Vi skal utdype hvorfor dette blir slik og også se hvordan *drivkraften* i opplysningen kan sies å være nettopp *frykten* for igjen å bli utslettet av naturens overmakt.

Videre skal vi se at fornuftens ”hovedverktøy” i opplysningsprosessen kan samles i begrepet *abstraksjon*. Tross sin bestemte partikularitet fremstår objekter, for den abstraherende menneskelige bevissthet, som identiske. Det finnes en ikke-identisk eksistens under overflaten av våre definisjoner og bak våre kategorier og klassifikasjoner av objekter i verden, som vi undertrykker ved vår abstraherende innstilling til verden.

Menneskeheten har siden Odyssevs ”tidsalder” gått igjennom en suksessiv opplysningsprosess og man si at menneskeheten har sett seg blind på den instrumentelle fornufts effektivitet og evne til å dominere naturen og trygge menneskets overlevelse, slik at denne ene ”snevre” siden av rasjonaliteten har blitt opphøyd som *selve* rasjonaliteten.

Vi skal se at kampen mellom mennesket og naturen kun kan vinnes hvis mennesket ved fornuftens egenskaper *ofrer* det som gir naturen makt over seg, nemlig menneskets egen natur. Det vil ikke bare si mennesket fysiske kropp, men alle aspekter som mennesket oppfatter som influert eller betinget av natur – som våre følelser og evner til affeksjon. Det er den ensidige vektlegging av fornuftens abstraksjonsevner og undertrykkingen av indre og ytre natur som kan sies å være hovedproblemet for individets frihet og autonomi i den vestlige verden.

## **Mytens overmakt mot kalkulerende selvbevissthet**

Oxford American dictionary (2005) beskriver myten på følgende måte: "A misrepresentation of the truth". Å bruke myten som fortellerform innebærer ofte en forklaringsverden med overnaturlige vesener og disses inngrep/overgrep i menneskenes verden. I *Dialectic of Enlightenment* (1997) visert Adorno til en senere fortellerform, nemlig eposet og dets relasjon til myten. Her bruker han *Odysseen* som illustrasjon. "Epos and mythos are two distinct concepts, and indicate two stages in an historical process which can still be discerned where the disparate elements of the Odyssey have been editorially reconciled" (Adorno, 1997, s. 43). I *Odysseen* finner vi altså to konsepter illustrert og satt opp mot hverandre, i én historie. Myten og naturkreftene, som ett konsept, er representert i form av alle naturgudene og de mytologiske figurene Odyssevs møter på sin reise. Det andre konseptet, *opplysning*, er presentert i form av Odyssevs selv. Det Adorno søker å illustrere er det individuelle egoets overlevelse i møte med naturens overmakt – Odyssevs` kløkt i møte med naturgudenes krefter. Odyssevs representerer på denne måten personifiseringen av det gryende instrumentelle menneske og skal oppfattes som det kalkulerende menneskets frigjøringsprosess fra *myten*, hvordan det ved fornuften motsetter seg naturkreftenes tvang over menneskets væren.

Eposet og myten kontrasterer hverandre, like mye som de forklarer og belyser hverandre. Selv om Adorno setter opp myten som en motsats til opplysningen, så har myten spor av opplysning i seg. Allerede i prosessen av å beskrive naturen og naturfenomener i mytisk form, ligger det en drivkraft til å få makt over naturen og dominere den. Myten er altså ikke den tidligste, mest grunnleggende tilstanden i menneskets historie, men skal forstås som utgangspunktet der opplysningsprosessen finner sin motpol. Myten er stadiet rett etter den "barbariske" tilstanden der mennesket levde fullstendig "dyrisk" under naturens nødvendighet.

Det mytiske verdensbildet slik Adorno beskriver det, har et immanent forklaringsbehov slik at myten blir stående som en utfordring til opplysningen og det rasjonelle mennesket. Opplysningen søker å se bak og avkrefte mytens forklaringsverden. Opplysningen henter på den måten alt sitt stoff fra myten i den hensikt å ødelegge den og frigjøre seg fra den. Vi skal se i senere kapitler hvordan den menneskelige fornuft, som driver opplysningsprosessen, er motivert til en polemisering av mytens forklaringsverden.

Mytens forklaringsverden er underlagt og tilpasset naturens overmakt og ubøvelige krefter. Fornuften ønsker derfor å avsløre og avdekke myten og på denne måten dominere naturen. Fornuften blir slik mytens antitese.

### **Erfaring av ånd og opplysningens motiv, drivkraft og instrument.**

I sin tolkning av Adorno utdyper Espen Hammer dette poenget (2006, s. 43-48): Det er prinsippet om selvoppholdelse, selve overlevelsesinstinktet i mennesket som utgjør motivet for opplysningen. I *Problems of Moral Philosophy* (2000, s. 102) knytter Adorno dette opp mot menneskets sjelsliv. I sin dialektiske utlegging av Kants moralfilosofi omtaler han i et avsnitt menneskets erfaring<sup>2</sup> av dualisme som en hendelse der natur blir bevisst seg selv som natur. Hvis man som individ tenker på sin egen selvbevissthet, ikke som et objektivt prinsipp eller i forståelsen av å være en udødelig sjel, men kun på sin egen individuelle opplevelse av selvrefleksjon, så erfarer man seg selv som ånd. Det ”bemerkelsesverdige” i denne fornemmelsen er at denne erfaringen stiger opp av eller kommer til uttrykk gjennom vår empiriske natur, uten å være reduserbar til den. ”The spirit itself will [...] stand out a little bit above and beyond the natural world” (Adorno, 2000, s. 102). Alt som konstituerer vår rasjonalitet, det at vi kan forestille oss ting som ikke finnes og få ideer, har sitt opphav i den naturlige verden, men kan ikke reduseres til den. Vi er derfor ikke lenger *bare* et stykke natur idet vi ser oss selv – og virkelig *ser* at vi er et stykke natur. Når ånden på den måten er etablert, så ønsker den ikke å kun være en del av naturen, fordi vi definerer natur som natur ved dets karakter som motsatt til vår mentale opplevelse av selvbevissthet.

Det selvbevisste mennesket ser også klart at det er naturen som er trusselen mot dets overlevelse. Vi ser da at motivet, menneskets overlevelse, og opplysningens bevegelse vekk fra myten derfor hører uatskillelig sammen med selvbevissthetens fødsel. Menneskets opplevelse av å være ånd blir på denne måten mytens antitese – det ånden/fornuften motsetter seg. Idet selvbevisstheten er etablert, oppstår det simultant en frykt for igjen å *gå opp i* og oppløses i naturens overlegenhet. Menneskets selvbevissthet, menneskets evne til å transcendere naturen og frykten for å degenerere tilbake til naturen skaper sammen antitesen til naturen. Opplysningens drivkraft er kort sagt frykt, frykt for naturens determinerende makt.

Instrumentet for denne frigjøringen er menneskets egen konseptorienterte fornuft. Frykten utgjør drivkraften som også konseptualiserer og instrumentaliserer fornuften; de kalkulerende og dominerende kreftene ved fornuften er utviklet og formet ved denne frykten.

---

<sup>2</sup> Erfaring skal her forstås mer som en intelligibel opplevelse, ikke som en *empirisk* erfaring.



Under den konstante trusselen om å bukke under for naturens overmakt, vil det å frigjøre seg fra naturen innebære å identifisere og redusere dens kompleksitet.

Adorno beskriver også menneskehetens ”psykologi” når det gjelder frykt som frykt for det ukjente (representert for eksempel ved de overveldende, mektige naturkreftene), fordi det ukjente potensielt er en fare for vår overlevelse. Vi forestiller oss som fri fra frykt når det ikke lenger finnes noe ukjent (Adorno, Horkheimer, 1997, s. 16). Vi kan se at fornuften ser det som sitt mål å finne/skape det identiske og generelle i alt partikulært slik at det ukjente, om ikke annet, får et skinn av å være familiært. Den konseptorienterte fornuften har det derfor i seg å søke mot identitet.

## **Identitetstenkning og abstraksjon**

Begrepene som utpeker dette opplysende ”karaktertrekket” ved det selvbevisste menneskets fornuft, er mange. Alt ettersom konteksten varierer, vil jeg bruke for eksempel det *kløktige*, *beregnende*, *kalkulerende* mennesket eller den *instrumentelle*, *konseptorienterte*, *kategoriserende*, *klassifiserende* fornuft. Alle disse deskriptive begrepene markerer opplysningens vesen og hører inn under fornuftens evne til *abstraksjon*. Adorno beskriver fornuftens hovedredskap som abstraksjon fra det partikulære. I prosessen av å redusere det bestemte partikulære til det allmenne og generelle skjer det en uunngåelig abstraksjon. Generalisering og forutsetningen for abstraksjon både krever og samtidig skaper en distanse mellom subjekt og objekt (Adorno, Horkheimer, 1997, s. 13). Opplysningen med sine redskap og menneskets egen konseptorienterte, instrumentelle fornuft, graver en dyp kløft mellom objekt og subjekt. Mennesket (subjektet) abstraherer objektets egenskaper, subsummerer og klassifiserer dets partikulære trekk slik at den ukjente og alltid nye naturen (objektet) fremstår som utjevnet, repeterbar og kjent. Litt forenklet blir det vi kjenner hos objektet kun vår egen projeksjon. Vår frykt forsvinner i møte med det kjente, men erfaringen av det partikulære blir fattig og forvrengt.

Hvordan kan man si at vår persivering av det partikulære blir forvrengt? Den typen rasjonalitet vi finner i konseptuelt språk og tenkning er innstilt på å identifisere og kontrollere naturens kaos og ukontrollerbarhet, men det har sin pris. Under mytisk tenkning var avstanden mellom tanke, ord og virkelighet/natur mindre (1997, s. 17). Alle kjente skrifttegn har sitt opphav som representanter for noe i verden. Det samme gjelder språket, som har sitt opphav i etterligningen av lyder vi hører, det har immanente (men nå glemte) referanser til sin naturlige kontekst. *Ordet* i sin mytiske opprinnelse hadde ”makt” til å gjenskape og repetere

de hendelser de var symbol for. Ordets autoritet er i vår tid begrenset til sin instrumentelle nyttefunksjon. Når språket er avskåret fullstendig fra sitt opphav og kun får opptre som et system av tegn, gis det ikke rett til å opptre som natur, selv om det er gitt autoritet til å påberope seg å kjenne naturen. Når ordet får opptre som symbol, kan naturen fremtre via transcendens. Når ordet blir begrenset som et avkoblet (fra naturen) system av tegn, kan den aldri transcendere dette systemet (1997, s. 17). Skillet mellom ordet som tegn og ordet som symbol er det samme som skillet mellom direkte persepsjon og konsept. I vår samtid med en moden opplysningsprosess, kan verken tanke og virkelighet eller tegnet og symbolet gjenforenes.

”By subsuming a particular (or set of particulars) under generic terms or class terms, judgments effect a synthesis between particular and universal that ultimately fails to express what is proper to the particular as such” (Hammer, 2006, s. 45). Vi ser da at forskjellige partikularia blir gitt et feilaktig skinn av å være identiske. Vår umiddelbare erfaring av det partikulære blir forvrengt av denne forståelsen og forringer vår erfaring slik at vi taper det ikke-identiske, bestemte i erfaringen av det partikulære. Dette er et eksempel på hva Adorno kaller *identitetstenkning*. Dette skal vi utdype i neste kapittel, men vi ser her at ved den dominerende identitetstenkningen transcenderer mennesket naturen og etablerer seg i en posisjon over eller ved siden av naturen – men noe går tapt. Senere skal vi se hvordan dette tapet gir seg utslag i vilkårene for individets autonomi, men først skal vi se nærmere på og utdype forskjellen mellom en væren underlagt myten og den væren som identitetstenkningen gir, og dessuten se hva ”tapet” består i. Vi skal også se hvordan historiene om Odyssevs illustrerer det opplyste menneskets aktivitet av abstraksjon.

### **Subjektets ofring av egen natur som prisen for abstraksjon**

I mytisk tenkning<sup>3</sup> har relasjonen mellom subjekt og objekt ikke bare karakter av *intensjon* (Adorno, Horkheimer, 1997, s. 10). Det er ikke bare en enveisprosjeksjon der subjektets språk og subsummerende aktivitet fungerer som definiens og der objektet bare har rollen som definiendum, men subjektet søker et slektskap og forstår seg selv som i en likhet til objektet. Som vi så om språket i forrige kapittel, så skiller ikke myten radikalt mellom tanker og virkelighet eller ord og virkelighet. Dette eksemplifiserer Adorno ved Odyssevs møte med kyklopen (Adorno, Horkheimer, 1997, s. 60). Her ser vi hvordan Odyssevs lurer ”naturen”

---

<sup>3</sup> Som tidligere nevnt skal ikke disse begrepene forstås som direkte motsetninger, men mer som to tenkte stadier i menneskets ”rasjonalitetshistorie” der *myten* er det tidligste stadiet og *identitetstenkning* betegnelsen på det ”feilslåtte” sluttresultatet av en lang prosess som begynte i *myten*.

ved et simpelt ordspill. Kyklopen har stengt Odyssevs og mannskapet inne i hulen sin og er i ferd med å spise opp mannskapet. Odyssevs bruker den rasjonelle fornuftens innsikt i språkets abstraherende kvaliteter og utnytter dette instrumentelt ovenfor kyklopen. Idet Odyssevs skjenker kyklopen Polyphemus, presenterer han seg ved navnet *Udeis*, som både kan bety ”helt” og ”ingen”. Som representant for myten har ikke kyklopen et forhold til ordets abstrakte selvstendighet som atskilt fra objektet. I mytisk tenkning har ordet direkte makt over fakta, og uttrykk og intensjon flyter over i hverandre. Den instrumentelle fornuften har evne til å *bruke* språket til å forvrengte fakta. Mytisk tenkning innebærer en enhet mellom ord og virkelighet, mens det opplyste individet *braker* språket til å undertrykke virkeligheten. Odyssevs blinder kyklopen mens han sover av seg rusen. Når da kyklopens naboer hører ham skrike og kommer for å hjelpe, sier Polyphemus at ”ingen” har prøvd å drepe ham – noe som gjør at nabokykloperne går beroliget hjem igjen. Det er evnen til abstraksjon og kalkulerende fornuft som gjør at Odyssevs unnslipper naturens ”enøyde” overmakt – her representert ved kyklopen.

Som nevnt over, er også myten i noen aspekter et stadium i menneskets forsøk på å dominere naturens krefter. Dette ser vi et eksempel på ved ”logikken” i myteverdens offerkultur. Adorno viser til *offerets* sekulære variant, nemlig den rasjonelle byttehandel av varer og tjenester (Adorno, Horkheimer, 1997, s. 49). Å ofre til en gud er tilsvarende en slags byttehandel som sikter mot ekvivalens. Havguden Poseidon har rett til utøve sin guddom (representant for ukontrollerbar natur ved sin rett til å lage vær/bølger) og mennesket må ofre for å vinne hans godvilje i form av en fredfull seilas. Hvis et offer kan tolkes som en form for byttehandel med Gudene, så er det også en form for menneskelig dominans over naturen/myten, der gudenes makt blir forsøkt mestret og dominert ved de midlene som er tenkt å ære dem. Det å ofre, degraderer i prinsippet gudene til menneskelige mål og interesser, slik at deres makt kan kontrolleres.

Adorno ser i eposet om Odyssevs en illustrasjon av dette poenget: Odyssevs utnytter Poseidons faste visitt til etiopierne (som den gang fortsatt tilba og ofret til ham) slik at Poseidon må velge mellom å hevne seg på Odyssevs eller fråttse i Etiopiske okser. Poseidon velger oksene og Odyssevs får seile i fred. Poseidon, underlagt menneskelige verdier, blir lurt av kløktige og beregnende Odyssevs. Odyssevs utnytter offerkultusens tradisjon til sine individuelle formål.

Dette kan vi også se på som et bilde på utviklingen av individualismen og avsondringen av individet fra kollektivet. For hver kamp som blir vunnet over naturen/myten, jo mer individuell og ”personlig” blir Odyssevs, men samtidig avskriver (ofrer) han sin

funksjon som del av fellesskapet. Individet eller det nyetablerte selvet bryter med tanken om at fellesskapets offer kan skape balanse og bevege naturens og gudenes vilje. Individet redder heller seg selv fra å gå opp i naturen ved å ”lure” naturen, enn å forholde seg passivt til gudenes aktivitet som *natur* i kraft av fellesskapet. Ordningen der individet som representant for fellesskapet kun fungerer som det viljeløse kjøttstykket, blir ugyldiggjort idet Odyssevs opptrer som et kalkulerende individ som aktivt forsøker å overstyre gudenes vilje.

Avskrivningen og devalueringen av menneskelig natur til fordel for en kalkulerende, instrumentell tankegang innebærer dermed også, på et dypt somatisk nivå, en fraskrivning av individets tilhørighet til kollektivet. Sagt fra et opplysningsperspektiv: Fra å være en ukalkulert selvfølgelighet kan nå individets tilhørighet til kollektivet kun legitimeres ved fornuften av *individet*. Vi har så vidt vært inne på hvordan identitetstenkningen gir individet et projiserende bilde av verden slik at individet blir isolert i sin fornuftsverden. Fellesskapet har ingen naturlig, selvstendig verdi utenom den verdien subjektet tenker eller velger å attestere at det har (for seg). Odyssevs illustrerer hvordan det opplyste individet intuitivt setter seg selv *før* fellesskapet. Måten det opplyste, selvrefererende mennesket er i verden på, har store konsekvenser for dets autonomi og frihet, men dette skal vi komme tilbake til senere.

Med etableringen av enkeltmennesket som individ brytes bånd til fellesskapet. Samtidig ser vi også at idet individet ser seg selv som individ, etablerer han også eller legger vilkårene til rette for individets autonomi – noe som er vanskelig å se for seg under en mytisk eller barbarisk tilstand. Når det er sagt, betyr ikke etableringen av individualitet automatisk at autonomi er etablert. Flere vilkår må på plass og disse skal vi komme tilbake til. Men som nevnt over, går noe tapt i overgangen fra mytisk tankegang til opplysning. Noen av vilkårene for autonomi og frihet finnes illustrert i mytisk tenkning. Det vil si, i den naturen som Odyssevs fraskriver seg, i menneskets kontakt med indre og ytre natur og ved individets innsikt i dets avhengighet og tilhørighet til fellesskapet. Så selv om en mytisk tankegang ikke gir rom for autonomi og individets frihet, ligger det i mytens innstilling til verden et kontaktpunkt til indre og ytre natur som har gått tapt for opplysningens menneske<sup>4</sup>.

Oppvåkningen av det kalkulerende og rasjonelle menneskes kamp mot naturen/myten, må *også* bli en kamp mot naturen i mennesket selv og da først og fremst individets kamp mot egen natur. For å vinne dominans og kontroll over naturen, i selvoppholdelsens navn, må han ofre naturen i seg selv. Odyssevs praktiske kløktighet illustrerer den instrumentelle ånd – som

---

<sup>4</sup> Det som behøves er en umulighet, nemlig forsoningen mellom to uforsonlige deler; mytens verden og opplysningens verden – det selvrefererende individet og det ikke-identiske. Hvordan dette skal forstås vil utdypes flere steder, spesielt i utleggingen av estetikken.

nekter å gi etter for naturens overmakt. De mytiske figurene han møter, er stivnede, foreldede pakter, naturens massive, tvangsaktige grunnvilkår, som han kan overvinne ved å fraskrive seg det som gir dem makt over ham – seg selv som natur.

Som vi på mange plan i denne oppgaven skal se, så motstår det selvbevisste mennesket tanken om å være underlagt naturens makt og kausale krefter. Dette blir illustrert i Odyssevs møte med sirenene (1997, s. 59): Han tetter ørene til mannskapet med voks, slik at ikke de skal høre sirenenes sang og dermed bli henført til den sikre død. Når det kommer til ham selv, ber han mannskapet om å binde ham til masten og ikke løse ham før de er godt forbi faren. Sirenenes sang står for naturens overmakt og Odyssevs vet at han ikke vil klare å stå imot, derfor velger han, ved sin kløkt og instrumentelle fornuft, å binde *sin natur* til masten (den delen som er uten forsvar mot naturen). I motsetning til mannskapet vinner han over naturen ved å utsette seg for den; samtidig ”vinner” han også over naturen *i seg* og taper derfor noe av seg selv. Naturen han ofrer/binder, er sin evne til affeksjon, naturlig spontan motivasjon og driften til umiddelbar tilfredsstillelse. Han må fornekte naturen i seg selv for å vinne kontroll over ikke-menneskelig natur. Vår evne til affeksjon tolkes intuitivt av bevissthetens som underlagt naturen, siden den er så knyttet til stimuli fra ytre natur og menneskets fysiske natur. Det samme eksemplifiseres i historien om Odyssevs` møte med kyklopen som nevnt over: Odyssevs redder seg selv ved å fornekte seg selv idet han velger å svare bekreftende på navnet ”ingen”<sup>5</sup>. For å vinne over naturen, må han ofre seg selv. Ethvert vunnet slag over myten og naturen, og enhver nyvunnet dominans og kontroll over naturen, er derfor et tap for naturen i mennesket og for mennesket – en ytterligere fremmedgjøring fra naturen.

### **Tapet av ”tingen i seg selv” og menneskets dominans av egen natur**

Som J. M. Bernstein (2001, s. 3-4) argumenterer, så er det ikke slik at Adorno er *mot* opplysningen eller betviler den instrumentelle fornufts legitimitet. Dette vil bli forklart nærmere, men som nevnt er den instrumentelle fornuft et viktig moment i vilkårene for individets autonomi. Adorno legitimerer også den instrumentelle fornuft ved dets effektive mål, nemlig overlevelse. Menneskets dominans av verden har vist seg så effektiv at den undertrykkende dominansen har tatt overhånd slik at vi taper mer enn vi vinner. Menneskets overlevelse har vært en suksess – til nå. Men vi har betalt en høy pris. Espen Hammer skriver at vi frykter ukontrollert natur, inkludert naturen i oss selv – samtidig er vi fristet av den slik

---

<sup>5</sup> Odyssevs ”oppdager” her, ifølge Adorno (1997, s. 60), formalismen – der betydningen av formen på ordet blir viktigere enn betydningen selv.

at vi ønsker å forstå, dominere og mestre den (2006, s. 46 - 47). Det er i ønsket om å dominere og mestre naturen at vår rasjonalitet ”trår feil”; dette gjelder innen naturvitenskapelig metode, teknologi og konseptuelt språk. Det latinske ordet *haecceitas* blir brukt for å betegne den egenskapen og kvaliteten som gjør at noen/noe er individuell og unik som ”denne” (Oxford American Dictionary, 2005). Dette beskriver Hammer som en tings radikale fremtreden og han påpeker at det vitenskapelige, generaliserende språket ikke har noe aspekt ved seg som kan ha dommer om en tings *haecceitas* (2006, s.48). Selv det å kalle den ”individuell”, identifiserer den som like individuell som andre ting. Den naturvitenskapelige, teknologiske verdensanskuelsen går glipp av og ugyldiggjør alle tings *haecceitas* – det bestemte i det partikulære blir nihilert.

Vi har sett at denne totalitære, falske identifiseringen i det konseptuelle språket er en undertrykking, ikke bare av ytre, ikke-menneskelig natur, men også av mennesket som natur. Vår språklige og abstraherende praksis utsetter vår indre natur for falsk identifisering og fremmedgjørende objektivering. Subjektet ofrer seg selv som natur, for å bevare seg selv (Adorno, 1997, s 46). I et opplyst, moderne samfunn er dette et gjennomgående trekk i all menneskelig aktivitet.

Adorno mener at en offertankegang alltid har vært til stede i det menneskelige ego og stammer fra vår ”planleggende” evne: ”...the sacrifice of the present moment to the future” (Adorno, Horkheimer, 1997, s. 51). Hammer formulerer dette som at vi ofrer det umiddelbare i mening og lykke i frykt for alt ukontrollerbart og utydelig (2006, s.48). Vår vektlegging av den kalkulerende, instrumentelle fornuft i rasjonaliteten har blitt for total og har fått for stor plass. Å handle eller å la seg motivere av den menneskelige natur fører ikke nødvendigvis til en sikker død i ”sirenenes favntak”. I neste kapittel, i forklaringen av uttrykket *mimesis*, skal vi se hvordan vår natur på en positiv måte er essensiell for vår motivasjon og følelse av meningsfullhet i handling.

Vår overevaluering av kontroll og kalkulerende tenkning kan illustreres ved måten vi for eksempel forholder oss til tid og planlegging. Vi nøytraliserer det partikulære i nuet idet vi orienterer oss kalkulerende mot framtiden. Ifølge Hammers tolkning av Adorno, ofrer vi den unike karakteren og følelsen av mening ved ”her og nå”, mot tryggheten i det å planlegge/orientere seg mot framtiden. Man utøver på den måten en undertrykkende aktivitet av den tiden vi ennå ikke er i. Ved aktiviteten i det å strukturere framtiden ofrer man også ”her og nå” fordi man henvender seg til en abstrakt fremtid. *Planlegging* er å applisere generaliserte oppfatninger fra fortiden og ”undertrykke” det potensielle partikulære i framtiden slik at det fremstår som kjent og tydelig. Man ofrer opplevelsen av øyeblikket og

ofrer dette forståelsesmodus for et abstraherende forståelsesmodus. Hammer skriver at prinsippet om selvoppholdelse for mennesket blir en selvdestruktiv vold mot indre natur og alle forståelsesmoduser som motsetter seg en reduksjon til abstraksjon (2006, s. 47). Vår menneskelige natur representerer den sammenvevde tilknytningen og den uresonerende mentale og fysiske nærheten vi har til lokasjon og dagens klokkeløse forløp. Vårt uintenderte umiddelbare nærvær i verden – øyeblikkets *heacceitas*. Klokken, kalenderen, planleggingen og hensiktsrettet tenkning representerer et abstraherende, framtidorientert forståelsesmodi.

Det umulige ved det velkjente og meningstrette slagordet om ”å leve i nuet” får her funksjon som illustrasjon. Da tenker jeg ikke på den kommersialiserte versjonen, der det å leve i nuet blir forstått som å kjøpe/spise/bruke det man har lyst på umiddelbart, men mer den romantiserte forestillingen om å være en livskunstner: Det å kontinuerlig og uanstrengt være helt til stede i øyeblikket med hele sin oppmerksomhet, det å overgi seg fullstendig til ”her og nå”, uten å prøve. Vi vet ikke hva det er, og hvordan vi skal etterfølge det, fordi det langt på vei er inkompatibelt med vestlig livsstil og tankegang – der nærmest alle handlinger og gjøremål har et fastsatt tidspunkt og en planlagt lokasjon. Kun ved sjeldne, korte tidsstrek kan vi midlertidig miste følelsen av tid og sted. Alle har hatt øyeblikk der man har en utenkt, uforankret følelse av kun å eksistere: Tidens forløp blir irrelevant uten å definere den som nettopp det, slik at man verken prøver å kaste bort tiden eller utnytte den. Men akkurat idet vi mister kontrollen over tiden og dagen og lar det umiddelbare ta over, skvetter vi gjerne til og river opp venstre skjorteerme eller griper etter mobilen som om den var en redningsbøye – og kontrollen over dagen, tiden og oss selv er gjenopprettet.

Vi ser her at reell valgfrihet blir mulig nettopp ved menneskets fornuft og rasjonalitet. Selv om det er flere vilkår som må på plass for å kunne tilskrive mennesket frihet og autonomi, utgjør fornuftens ordnende, planleggende evne ett av de momentene som skal til. I Adornos ånd kan vi si at vår natur er representant for den delen av oss som søker og lengter etter å eksistere i nuet – ikke ulikt en slik tilværelse som mytisk tenkning legger opp til. Men en tilværelse der vi kun er diktert av solens gang og dag og natt, gir en tilværelse der vi ikke har kontroll over annet enn de neste dagene eller timene. Vi ville vært fullstendig oppslukt av premissene til ytre natur og den kontinuerlige utfordringen for overlevelse. Vi ville også vært slaver av de umiddelbare behovene som den menneskelige natur dikterer – sult, varme, tørst. Vi ser da at vår instrumentelle kontroll og planlegging av tiden legger vilkårene til rette for frihet i handling eller en alternativ anvendelse av tiden. Spørsmålet blir: Kan vi beholde dette frigjørende aspektet ved fornuften uten å dominere undertrykke og ofre vår natur?

\*

Vi har sett at fornuftens utviklingshistorie drives av det selvbevisste menneskes frigjøring fra myten og dens måte å tenke på. Opplysningen henter alt sitt stoff fra myten i den hensikt å ødelegge, frigjøre seg fra og avkrefte dens forklaringsverden.

Vi så også hvordan fornuften kan sies å dominere sitt opphav. Alt som konstituerer vår rasjonalitet, har sitt opphav i den naturlige verden, men kan ikke reduseres til den. I kraft av dette definerer det selvbevisste menneske natur *som* natur, ved dets karakter som motsats til menneskets opplevelse av selvbevissthet. Menneskets selvbevissthet og frykten for å degenerere tilbake til naturen skaper sammen antitesen til naturen. Vi forestiller oss som fri fra naturen, fri fra frykt, når det ikke lenger finnes noe ukjent ved den.

Det har blitt klart at fornuften har tatt en plass i menneskets forståelse av seg selv som mennesket taper på. Instrumentet i frigjøringen er fornuftens identitetstenkning: Mennesket abstraherer objektets egenskaper og subsummerer dets partikulære trekk slik at den ukjente og alltid nye naturen fremstår som utjevnet, repeterbar og kjent. Prisen for denne abstraksjonen er menneskets ofring av egen natur. Han må fornekte naturen i seg selv for å vinne kontroll over ikke-menneskelig natur. En av kostnadene blir at legitimeringen av fellesskapets verdi blir forflyttet fra menneskets natur til subjektets attesting – fra fellesskapets status som natur til individenes subjektive, kalkulerte fellesinteresse. Subjektet ofrer seg selv som natur for å kunne dominere naturen og å sikre sin overlevelse, men taper i denne prosessen viktige momenter i erfaringen av verden. Disse momentene skal vi i fortsettelsen se er sentrale for å kunne tilskrive individet frihet og autonomi.



## Kapittel 2

### Filosofiens undertrykking av menneskelig natur

I *Problems of Moral Philosophy* (2000) tiende leksjon, bruker Adorno Immanuel Kants moralfilosofi som en dialektisk motpol til sin egen utlegging av opplysningsprosessen og denne dialektikkens implikasjoner. Adornos hovedpoeng med kapittelet er en opplysningskritikk med Kants filosofi som et ideologisk bakteppe. Jeg kommer derfor ikke til å problematisere Adornos Kantfortolkning i særlig grad, men heller forholde meg til den opplysningskritikken Adorno søker å vise.

Adorno mener Kants fornuftsbegrep, forstått som radikalt atskilt fra den empiriske virkelighet, markerer en ferdig opplysningsprosess. Vi skal se at Kant ekskluderer den ytre empiriske verden fra å ha noen essensiell betydning for friheten ved grepet der han plasserer friheten og moralen i en ren mental, ubesmittet sfære. Dette grepet undertrykker og ekskluderer de delene av den menneskelige natur Adorno oppfatter som moralsk relevante og nødvendige følelser – nødvendige for vår motivasjon til handling. For eksempel empati, kjærlighet og medlidenhet.

Vi skal i dette kapittelet se nærmere på noen sentrale begreper som kun har blitt skissert til nå og som utgjør fundamentet for Adornos fornuftskritikk: Identitetstenkning, det ikke-identiske og det ikke-identiskes tilgjengelighet for den menneskelige bevissthet. Identitetstenkningen isolerer det kategoriserende og projiserende subjektet fra omverdenen og vanskeliggjør innsikt i det ikke-identiske. Vår nåværende konseptuelle forståelse av omverdenen lar oss ikke se det ikke-identiske utenfor vår isolasjon. Den snevre rasjonaliteten som identitetstenkningen medfører, skaper mange paradokser. Deriblant forståelsen av det mentale som en motsats til det materielle, og subjektets forståelse av sin fornuft og vilje som isolert i en nøytral sfære. Ved refleksjon kan vi, ved disse paradoksene og selvmotsigelsene de frembringer, forstå at det er noe mer bak vår selvrefererende væren i verden. Denne teoretiske ”tilgangen” til det ikke-identiske kaller Adorno *negativ dialektikk*.

Det bringer oss til det andre momentet i dette kapittelet, *mimesis*. Vi skal se at *mimesis* er en slags deskriptiv aktivitet som søker å etterligne objektet uten å undertrykke dets partikularitet. Ved *mimesis* slår identitetstenkningen sprekker slik at identitetstenkningens mangler blir synligere for individet. Vi skal se at det som fornuften undertrykker, menneskets indre og ytre natur, det ikke-identiske og mulighetene for *mimetisk* adferd, henger sammen og utgjør viktige vilkår for individets autonomi.

## **Kants morallov forstått som opplysningsprosessens filosofiske toppunkt**

Adorno mener fornuftens forrang i den moderne verden bunner i opplysningens konflikt med myten (2000, s. 100-103). På den ene siden har vi den menneskelige, instrumentelle fornuft og dennes frihet, og på den andre siden naturens determinerende nødvendighet. Hvis vi i utgangspunktet tenker oss en fullstendig determinert natur underlagt nødvendige årsak/virkning prosesser og videre plasserer mennesket i denne naturen underlagt de samme lover, så ser vi at mennesket i en slik verden i utgangspunktet ikke er fritt og det å kreve etterfølgelse av en morallov ville være et nytteløst krav, siden menneskets grunnvilkår ikke tilsier noe slikt spillerom. Det er viktig å se at Kant anser den menneskelige sjel og psykologi som et empirisk fenomen og i prinsippet underlagt de samme lover som naturen ellers. Han ser altså ikke på sjelen som noe tilstedeværende, positivt gitt i verden. På grunnlag av menneskets ukuelige opplevelse av seg selv som fritt, må han likevel tilskrive mennesket frihet i form av et selvstendig fakultet; en egen kausalitet ved fornuften som determinerer viljen og har evne til å skape fremtredelser. For som han sier:

Gjennom erfaringen erkjenner vi således den praktiske frihet som en frihet fra naturårsakene, altså som en fornuftens kausalitet med hensyn til å bestemme viljen. Den transcendentale frihet krever imidlertid at denne fornuften selv (med hensyn til dens kausalitet, altså det å begynne en rekke av fremtredelser) er uavhengig av alle de bestemmende årsaker i sanseverdenen, og for så vidt synes den å stå i motsetning til naturloven, og følgelig til all mulig erfaring, og den forblir altså et problem.

(Kant I., 2005, s. 702)

Siden denne ”erfaringen” ikke er en empirisk erfaring, kan han bare tilskrive den til den intelligible verden som en transcendentale evne. For i det hele tatt å kunne komme med et moralsk krav, må man kunne tilskrive mennesket denne transcendentale kausalevnen frihet, selv om det kun er noe vi er berettiget til å anta, håpe og tro at vi besitter – aldri til å vite. Kants filosofi på dette området utgjør det ideologiske bakteppet for frihet slik det fungerer som begrep i moderniteten. Man kan si at selv om dette ikke er den oppleste og vedtatte offentlige versjonen av det moderne samfunnets begrep om frihet utgjør Kants transcendentale frihet den kognitive oppfyllelsen av Adornos opplysningsprosess: Fra mytens og naturens nødvendighet over menneskets eksistens til menneskets evne til å transcendere naturen, abstrahere seg fra den og endelig dominere den. Ideologisk sett illustrerer Kants transcendentale fornuft denne prosessen fullkomment. Vi ser samtidig at frihet som begrep blir ugyldiggjort som ”virkelig”. Frihet som meningsbærende begrep blir marginalisert og utstøtt fra den sosiohistoriske verden av empiriske hendelser (Hammer, E., 2006, s. 114).

Kant ”tvinger” seg selv til å innføre en avansert form for dualisme der det empiriske står som det ene gjeldende, gyldige, verifiserte riket og der det intelligible riket, med den transcendent fornuft og frihet står som det andre.

Adorno mener på sin side at frihet, som unik ”evne” ved mennesket, har sitt opphav i den fysiske verden, men er transcendent i forhold til verden - ikke reduserbar til det vi kjenner som den fysiske verden. Som jeg forklarte i forrige avsnitt, ser Adorno på den transcendent fornuft som analog til det han omtaler som menneskets ånd eller menneskets selvbevissthet. Når mennesket overskrider ”uskyldstilstanden” og innser at de er en bit av naturen ligger også muligheten der implisitt til å frigjøre seg fra naturens nødvendighet og overmakt (Adorno, 2000, s. 104). Forskjellen på Kant og Adorno her, er at Kant ikke ser på frihet og ånd som natur som blir bevisst seg selv, men som noe han blir ”tvunget” til å stille opp som et absolutt. Naturen/ det empiriske er for Kant en malurt i den moralske sfære, en kilde til heteronomi. Så han skiller derfor kategorisk ut den transcendentale fornuft fra den empiriske verden og befester den som del av den universale, intelligible verden. For Adorno blir dermed det kategoriske imperativ selve ”.. prinsippet for oppnåelse av dominans over naturen – satt opp som norm og opphøyet til et absolutt” (2000, s. 104, min oversettelse).

Adorno sier videre at empirisme og skeptisisme deler samme grunnholdning. Det vil si, jo flere og sterkere empiriske betingelser du setter, jo mer sårbar blir du for skeptisisme og jo vanskeligere blir det å hevde noe objektivt om moralsk handling. Hvis vi for eksempel forsøker å sette opp livets ukrenkelighet som norm for alle mennesker og videre ønsker å verifisere denne antakelsen empirisk, vil normen ganske raskt bli relativisert og svekket av den sterkt varierende respekten verdens kulturer har for menneskeliv. Kants mål blir derfor å finne et imperativ med en så sterk universalitet at det vil ta knekken på enhver moralsk relativisme: Det kategoriske imperativ(Adorno, 2000, s.107).

Det kategoriske imperativet kan som nevnt forstås som selve prinsippet på dominans over naturen og da i høyeste grad som prinsippet for menneskets dominans over egen natur. Kant anser enhver handling gjort ut fra tilbøyelighet som en heteronom handling – som en handling overstyrt av menneskelig, heteronom natur og ikke fornuften. Kant plasserer slik ethvert begjær, enhver impuls utenfor etisk bestemmelse.

I en debatt i journalen *Agora* (2007, nr 3) kritiseres Arne Johan Vetlesen av Kjetil Bonaunet for å ekskludere følelsenes og medlidenhetens plass i Kants moralfilosofi. Som Vetlesen i sitt svar påpeker, søker Bonaunet på vegne av Kant å skape en syntese mellom det motiverende ved den moralske situasjonens prekærhet, den lidende og omsorgstrengende på den ene siden, og respekten for alles autonomi på den andre siden. Problemet er at Kant ikke

skaper rom for en slik syntese – selv om det kan forsvares at han synes tilbøyeligheter og følelser ikke er *uviktige*. Vetlesen belyser at den spesifikt moralsk, bestemmende termen hos Kant er *respekt* eller *aktelse* for den andre. Respekt dannes på en helt annen måte enn andre følelser mener Kant, fordi den oppstår som følge av erfaringen av en selv som genuint autonomt fornuftsvesen. Respekt er derfor en anerkjennelse av den andres status som *også* autonomt fornuftsvesen (2007, s. 331). Respekten det er snakk om er ikke noe som blir vekket i møte med ”den andre”, men noe som oppstår ”rent” i hos aktøren selv.

Respekten er altså et resultat av et universalistisk prinsipp og det er det som legitimerer enkeltmennesket som formål i seg selv. Den primære bestemmende grunnen for om handlingen er moralsk eller ikke er respekten for det universalistiske prinsippet.

Det moralske ankerfestet eller det som gjør en handling moralsk, er dermed fjernet fullstendig fra den empiriske virkelighet, domenet der moraliteten skal spilles ut, og isolert til å handle først og fremst om aktøren. Det spesifikt moralske skal ikke være inspirert, motivert av spesifikke situasjoner eller aktørens empati, men kun baseres på aktørens respekt for prinsippet om mennesket som autonomt fornuftsvesen – som han udiskriminerende tilskriver alle mennesker alene fordi han erkjenner *seg selv* som autonomt fornuftsvesen.

### **Fornuftens devaluering og undertrykkelse av egen natur og *den andre***

Det er verd å legge merke til at dette prinsippet ikke sier noe om hvordan man skal prioritere mellom en andre og tredje part i et etisk dilemma. Hele sfæren der disse kommer inn er ikke del av den primære, bestemmende del i det som gjør en handling genuint moralsk; nemlig den interne, *noumenale*, selvrefererende respekten hos aktøren. ”All moralitet ved handlinger settes ved deres nødvendighet av plikt og aktelse for loven, og ikke ut fra kjærlighet eller hengivenhet til det som skal frembringe handlingene” (Kant sitert av Vetlesen, 2007, s. 336). Enhver handling motivert av en følelse, utenom den rene respektfølelsen, kan *ikke* kalles moralsk i følge Kants morallov. Det er *prinsippet* om statusen til ”den andre” som transcendentalt fritt og autonomt, som er det primære. Den andre og tredje part eller mer tydelig, offeret, den nødlidende og prekært trengende, skal ikke motivere, inspirere og utløse aktørens handling. Alt det som Adorno beskriver som natur, blir ugyldiggjort som del av den moralske sfære. Adorno skriver følgende om Kants moralske formalisme:” (...) it is defined at any moment by the exclusion of all desires, impulses and indeed everything to which this norm applies” (Adorno, 2000, s. 108). Skal en handling være genuint moralsk innebærer det at aktøren også må undertrykke sin egen natur – de sidene ved mennesket som kan sies å

stamme fra den empiriske verden. Det at vi er "...transcendentalt frie, fører til at vi som aktører dels avskjærer oss fra, dels har som plikt å undertrykke, de ikke-frihetsrelaterte og ikke-definerte (noumenale) sidene ved *både oss selv og andre* idet vi handler moralsk i Kants forstand" (Vetlesen, 2007, s.337, min utheving).

Vetlesen påpeker videre at genuin moralsk handling med dette får karakter av motstand, konflikt og ulyst. Hammer skriver at også Adorno tolker Kants autonomi som en konkret undertrykkelse av driftene (menneskets egen natur), der de universelle maksimene og den rene plikt fungerer som et sterkt og straffende superego (2006, s. 115). Hvorfor? Alt det som vanligvis motiverer oss og som formidler en følelse av mening i våre handlinger, blir ugyldiggjort eller i beste fall redusert til noe amoralsk eller sekundært. Dette gjelder på to plan. Følelsene i oss selv, kjærlighet, medlidenhet, glede, lyst, sinne, og andres følelser i den ytre verden som ofte vekker de nevnte følelser i oss, synet av nød, den lidendes prekære behov eller utøvende ondskap. Dette samsvarer med det Adorno kaller opplysningens undertrykking av menneskelig natur, vår selvkreerte kamp *mind against matter*. Skal Kants individ være i posisjon til frivillig tilegne seg universelle maksimer (være autonomt), så må heteronome drifter undertrykkes og abstrakte fornuftsbaserte prinsipper følges (Hammer, 2006, s 116). Den overdrevne vektleggingen av fornuftsens rolle i verden når her sitt toppunkt: Hvis motivet/tanken/handlingen ikke kan spores tilbake til individets fornuft alene, er motivet heteronomt og tanken og handlingen amoralsk.

Menneskets selvforståelse som dualistisk, som fornuftsens kamp mot ytre og indre natur, blir her illustrert filosofisk. Den viktige friheten, muligheten til å handle autonomt moralsk, blir her isolert i fornuften alene – abstrahert fra alt den er *om*. Kants moralske tenkning blir ved sin ekstreme abstrahering et kroneksempel på opplysningens radikale separasjon av frihet/fornuft/ånd/moral fra menneskelig og ikke-menneskelig natur. Forståelsen av frihet som en evne ved menneskets fornuft har blitt den hegemoniske forståelsen. Fornuften er "filteret" som alt det mennesket befatter seg med må gjennom, for å kunne bli stemplet som gyldig. Rasjonalitet ispedd sentimentalitet og det følelsesladde er i den vestlige verden fortsatt regnet som en forurenset rasjonalitet og ansett som et tvilsomt grunnlag for handling. Idealet av det hyperrasjonelle menneske, der sinn og vilje forblir upåvirket av indre redsel og kroppslig smerte, er fortsatt beundret.

Er Kants frihet det samme som evne til selvtvang? Tvang og frihet virker som motsetninger. Intuitivt tenker man kanskje, i et etisk perspektiv, at det innebærer en viss selvtvang når det kommer til hvordan et fritt individ *burde* leve – i en slik tankegang passer Kants perspektiv bedre. Tross dette, i Adornos perspektiv, er det mentales kontroll av den ytre

verden uansett ikke det samme som frihet, men nok en episode av menneskets dominans av indre og ytre natur. Ethiske retningsregler er i sin generelle form også forsøk på dominans av indre og ytre natur. Ifølge Adorno er problemet et annet: Veien til frihet og evne til moralske handlinger går ikke via fornuftens totale kontroll. Alle følelser og all menneskelighet, på godt og vondt, står i veien for individets totale mentale kontroll. I løpet av en dag møtes subjektet av en flodbølge av indre og ytre natur. Gleder, sorger, positive og negative relasjonelle opplevelser, sinn, spontan lyst og spontan avsmak står ved sin eksistens imot fornuftens kjølige hensiktsrettethet. Den asketiske, forherdede vilje forsøker å rasjonalisere empatien, sorgen, lidelsen og smerten som ”kun” fysiske, upålitelige empiriske reaksjoner. Men som vi skal se, fornuftens respekt for sitt selvrefererende prinsipp har ikke kraft til å utradere sitt opphav – sin natur.

Illusjonen av frihet ved individets mentale kontroll skaper en falsk oppfatning av at individets frihet er individets ansvar alene – samtidig smigrer den dominerende fornuft i mennesket seg selv ved å ta hele ansvaret for friheten på sin kappe. Dette isolerer individet og gjør virkeligheten, at hele ”flodbølgen” burde tas med i beregningen når individets autonomi skal vurderes, vanskelig å se for subjektet. Kants og vårt moderne ideal av den opphøyde fornuft tegner bildet av et kroppløst halvmenneske – den hjerteløse pasifist.

Vi skal i kapittel tre se at fornuftens forsøk på total kontroll er uoppnåelig, ufordelaktig og grunnlagt på en gal selvforståelse. Angående det sosiale fellesskapets innvirkning på frihet, det selvisolerende subjektet og dets manglende innsikt i egen situasjon skal vi undersøke nærmere i neste avsnitt, og ved det se at frihet forstått som subjektets dominans av omverdenen ikke er frihet, men ufrihet.

## **Sykdommen identitetstenkning og negativ dialektikk**

Det instrumentelle, kalkulerende menneske og det politiske mennesket i sin administrerende sosiale praksis, har fått forrang i menneskets definisjon av seg selv. Vi identifiserer og kontrollerer naturens kaos og dominerer den på denne måten. Dagens praksis og konseptuelle tenkning forfalsker objektet i forsøket på å gripe det, slik at momentet eller siden ved objektet som skal forstås og forklares blir undertrykt av vår måte å forstå det på.

Dette undertrykte kaller Adorno det *ikke-identiske*. Vårt eksisterende filosofiske konsept for å forstå og møte verden er i sin helhet stemt inn og bygd opp rundt vår instrumentelle rasjonalitet. Den ensidige betoningen av menneskets instrumentelle rasjonalitet kan sies å utgjøre et totalitært system som svekker menneskets erfaring av seg selv og verden.

Dette systemets beramning av den ytre verden og menneskets natur kaller Adorno falsk identifisering og identitetstenkning. (*Negative Dialectics*, 1983).

Identitetstenkning er ikke en "feil" vi kan slutte med idet vi blir klar over den. Identitetstenkningen har en totalitær rolle i det moderne menneskets samfunn og individuelle hverdag, det ikke-identiske er derfor ikke tilgjengelig for oss gjennom de filosofiske og vitenskapelige konsepter vi alt gjør bruk av – vi kan bare glimtvis ane det ikke-identiske gjennom de negative paradoksene vår nåværende praksis frembringer. Vår tilgang til det ikke-identiske er kun gjennom en negativ dialektikk.

Adorno bruker i *Negative Dialectics* (1983) begrepet dialektikk som en avlesningsteknikk. Åpenbare kontradiksjoner innenfor et system "hinter" om mangler ved systemet. Det er ikke en type dialektikk som sikter mot et bedre system, der det bedre er et fullstendig og positivt alternativ som stiger opp av kontradiksjonene. Adornos dialektikk er negativ og har kun kraften til å avsløre en *mangel* ved det bestående. "Like deconstruction, it [negative dialectics] can only be practiced by means of actual readings, yet the contradictions it detects are objective" (Hammer, 2006, s. 102). Billedlig sett, kan man si at en negativ dialektikk er en fremgangsmåte som indikerer de materielle sidene av et system som ser seg selv som immaterielt – innenfor *dette* systemets premisser. Premissene ved det forfalskede systemet er de eneste tilgjengelige, derfor er kun en *negativ* dialektikk mulig.

I sin tolkning av Adornos *Negative dialectics* (1983) ser Bernstein (2001 s. 343-348) litt nøyere på hva identitetstenkning er kjennetegnet ved. Et karaktertrekk ved identitetstenkning er at det, i møte med objektet, ser seg fornøyd kunnskapsmessig ved påvisning av fellestrekk og oppnåelse av kommuniserbarhet. Han omtaler to ting som illustrerer dette: Logikkens regler for transitivitet og *loven om det utelukkede andre*. Transitivitet er enkelt forklart det å påberope seg kunnskap om noe via kunnskap om noe annet. Hvis B er større enn C, og A er større enn B, så er A større enn C. Dette fungerer godt på konseptnivå, men applisert som kunnskapsgivende metode på den empiriske verden undertrykkes det ikke-identiske. Det bestemte i det partikulære ved "C", blir undertrykt, fordi kunnskapen om "C" kun er en logisk relasjonell egenskap i henhold til "B". Det ikke-identiske i denne sammenhengen er *det* spesifikke som ikke blir forstått ved transitivitet eller det som blir utelatt ved transitivitet.

Et annet trekk ved identitetstenkningen er at den sikter mot en kunstig enhet. Identitetstenkningen har derfor konsepter som "beskytter" seg mot det ikke-identiske. Loven om *det utelukkede andre* innebærer at det kun er én part i en kontradiksjon som kan være sann. Adorno mener vår konseptuelle totalitet er strukturert i henhold til denne logikken

(Bernstein, 2001, s. 349). Den sikrer seg mot det ikke-identiske i objektet ved å stille opp absolutte konseptuelle krav. Det som ikke stemmer ved vår identitetstenkning blir klassifisert som en kontradiksjon og som ugyldig. Enten passer det inn, eller så klassifiserer vi det inn (som en ugyldig kontradiksjon) i enheten. Vi ser slik at det ikke-identiske ”dukker” opp i sfæren av kontradiksjoner. Den negative dialektikkens avlesninger vil derfor alltid virke avvikende og dissonerende så lenge vår bevissthet forplikter seg til det enhetlige, totalitære systemet.

Det ikke-identiske ved objektet undertrykkes i vår lingvistiske praksis (Bernstein, 2001, s. 347). Ethvert konsept har et kommunikativt moment, og vi anser oss også som i stand til å formidle kunnskap om objektet idet vi kan kommunisere om det. Dette kommer av at språket og det å tenke i konsepter, er tett sammenbundet. Adorno hevder at bevisstheten ikke er i stand til å tenke uten å identifisere (1983, s. 149). Idet vi tenker for å forme setninger med sikte på kommunikasjon, begynner en prosess av undertrykking av det som omtales. Det degenererende momentet av falsk identifisering blir i kommunikasjon og all lingvistisk praksis reproduisert igjen og igjen. Utvekslingen av beskrivende predikatsetninger blir en slags utveksling av kopier av kopier av konsepter. Den fundamentale plassen kommunikasjon har i vår sosiale praksis *sikrer* derfor videre undertrykkingen av det ikke-identiske. Det strukturelle ved vår kommunikasjon, konstituert ved tenkning selv, degraderer erfaringen ved sin uanstrengte repetisjon av det samme slik at den konsentrerte meningen i den partikulære erfaringen blir borte (Bernstein, 2001, s. 347). Språket lukker *erfaringen* inn i konseptets absolutte form, slik at den blir fattig og det ikke-identiske utelukkes. Alt språk sikter mot kommunikasjon, men det deskriptive, klassifiserende språket peker sterkere mot konformitet enn andre deler.

Adorno slår fast at identitetstenkning er konstituerende for måten vi er i verden på, enhetlig med det å tenke og derfor totalitær i menneskets erfaringspraksis. Det er det indre dynamiske prinsippet som styrer sosial reproduksjon og det danner det selvfølgelige utgangsmodus for det moderne livet. Transitivitet, loven om det utelukkede andre og vår kommunikasjon eksemplifiserer en totalitet – identitetstenkning.

Identitetstenkning er på et vis med på å konstituere et av vilkårene for frihet: Uten språket, spesielt den delen som muliggjør fellesskapet, det deskriptive og gjengivende, ville vi ikke hatt et politisk fellesskap. Og uten fellesskapet er vi overlatt til naturens brutale premisser for overlevelse der det ikke er rom for menneskets autonomi. All identitetstenkning, alle våre konsepter, er konstituerende for frihet, samtidig som de ved sin ensidighet og dominans også blir en trussel mot frihet.



Trusselen ligger ikke nødvendigvis i det at vi snakker. Det er mange sider ved menneskelig kommunikasjon og menneskelig praksis som ikke nødvendigvis sikter mot konformitet, men som med overdrivelsen av den instrumentelle delen av rasjonaliteten, har også det klassifiserende, deskriptive språket fått forrang. Dominansen av denne delen av språket undertrykker ikke bare objektet det brukes om, men tvinger individet inn i et sirkulært språk, der språket ikke blir et redskap som uttrykker autonomi og individets egenart og vilje, men et konformt element i et unisont språkfelleskap. Det kommuniserende individet snakker konformt og snakker inn i en konform språkforståelse. Betoningen av det ”vitenskapelige” språket som det eneste gyldige, utgjør altså et eroderende element i undergravingen av vilkårene for autonomi.

Vi så at den falske identifiseringen av verden har sitt opphav i menneskets ånd, eller i menneskets selvbevissthet, og menneskelig tenkning og kommunikasjon har sitt sete i menneskets åndsevner. Det er videre den bestemte *siden* av menneskets ånd: Menneskets kognitive berammende evne, den kalkulerende og resonerende evnen, som kan sies å fremmedgjøre objektet. ”To think is to identify” (Adorno, 1983, s. 5). Identifisering er altså iboende i selve tenkningen.

Bernstein hevder at Adorno åpner for at kunnskap om det ikke-identiske er mulig (Bernstein, 2001, s. 344). ”in placing its mark on the object, definition seeks to be marked by the object” (Adorno, 1983, s. 149). Hva det er snakk om her, er en passiv velvillighet og mottakelighet ovenfor objektet. Dette er kun mulig fordi det menneskelige motivet idet vi nærmer oss objektet er jo innsikt i det ikke-identiske. Nettopp i denne før-kalkulerende interessen i objektet er det vi lar objektet stemple oss – ”under bordet”. I det at vi, på et uintendert stadium, oppsøker objektet som ukjent ligger det en passiv mottakelighet som går forut for våre projeksjoner. Det er ikke før vi feilaktig gjør den instrumentelle identifiseringen til selve målet at vi ”lukker” erfaringen. Derfor kan det sies at bevisstheten er i stand til å *se i gjennom* identitetsprinsippet. Den store misforståelsen i dette er at vi lar selve det identifiserende elementet i kommunikasjonen og sosial praksis bli målet. Den ikke-identiske ”resten” i erfaringen blir glemt i vår konseptuelle lukning – idet vi *tenker* med sikte på kommunikasjon og beskrivelse.

Negativ dialektikk synliggjør hintene om det ikke-identiske, i form av anomalier som allerede er iboende i våre konsepter. Det bakenforliggende motivet i vår definisjonstrang kan sies å være ønsket om å identifisere det ikke-identiske. Dette innebærer en passiv mottakelighet ovenfor objektet, men når vi går løs på objektet med vår instrumentelle ”verktøykasse” transformeres denne passive mottakeligheten ovenfor objektet til dominerende

undertrykkelse. Negativ dialektikk kan derfor sies å være noe vi gjør når vi lar våre egne konsepter vende seg refleksivt mot seg selv. Kontradiksjonene i våre konsepter kan forstås som konseptets forsøk på å transcendere seg selv (Bernstein, 2001, s. 346). Som nevnt, vår transitive tilgang til verden er totalitær i vår språklige sosiale praksis, så det ikke-identiske er ikke tilgjengelig for oss direkte, kun *intransitivt*. Det vil si, kun tilgjengelig på et ikke-kalkulerende, ikke-resonnerende nivå. En fruktbar dialektikk er derfor *negativ* og kun en *skyggebildefremviser* mot en mer kompleks forståelse av objekter i verden. Adorno beskriver det å *tenke* det ikke-identiske, som den *holdningen* ovenfor objektet vi uttrykker når vi lar våre konsepter vende seg refleksivt mot seg selv. Denne holdningen søker tingen i seg selv og ikke bare hva den hører inn under.

### **Medisinen mimesis**

Denne holdningen er mulig for oss å ha fordi vi også har en evne til *mimesis* – etterligning. Mimesis kan sies å være ”forgjengeren” til opplysningsprosessens verktøy av dominans som er den kalkulerende, logiske, instrumentelle tenkning. Logikken som overtar for mimesis, er ikke nødvendigvis dets motstykke, men er selv mimesis. Opplysningen dominerer og mestrer naturen ved å etterligne naturens rigiditet (Adorno, Horkheimer, 1997, s. 57). Det å etterligne på mimetisk vis innebærer en type før-kalkulerende klassifisering og en enkel, ikke-undertrykkende form for deskriptiv virksomhet. Så selv om mennesket under mytisk tenkning var underlagt naturen, er tendensen av dominans tilstedeværende.

Adorno beskriver opplysningsprosessen internt i språket og dets progressive fremmedgjøring fra naturen som en bevegelse – fra betydningen av ord som direkte symbol for naturen til vår moderne bruk av det som et kalkulerende verktøy og som tegn. (1997, s. 17). Adorno peker på at ord i sin mytiske opprinnelse hadde en billedfunksjon og ”mimetisk” representerte noe værende i naturen eller en prosess, som idet ordet ble brukt, igjen ble virkelig. Språkets nytthet som instrumentelt verktøy i opplysningsprosessen har gjort at språket nå har blitt delt i to brukskategorier: Det vitenskapelige kalkulerende og det estetiske poetiske. Det første har monopol på det vi tillegger autoritet, og det siste har, ved premissene som det vitenskapelige språket setter, blitt ugyldiggjort. For Adorno har det estetiske språket og dets iboende mimetiske karakter et potensial til å berike vår erfaring og vår rasjonalitet.

Mimesis er etterligning på samme måte som når man prøver å følge en humles bevegelser med fingeren; det innebærer ingen analyse, kalkulering eller resonering, man bare

følger humlens premisser – det går sakte nok til at det er mulig og fort nok til at enhver kalkulering og resonering er instinktivt ufruktbar.

Bernstein forstår Adorno slik at vår evne til mimesis delvis smelter sammen med menneskets evne til affeksjon. Mimesis gjør at et stykke natur, en ting eller en kropp satt i relevant kontekst til et menneskes affeksjon er i stand til å generere et moralsk krav.

Tenk deg at du er på ferie i Kamerun og vandrer rundt i utkanten av hovedstaden Yaoundé. Du hører plutselig et svakt rop om hjelp og i et smug ser du en mann som er skadet og som har en kraftig ytre blødning i låret. Fra ditt førstehjelpskurs vet du eksakt hva som må til for å stoppe blødningen. Et par andre mennesker rett i nærheten ser også opptrinnet, men forholder seg passive. Idet du går mot den skadede, roper disse til deg at mannen som blør, har aids og at du bør gå videre. Du husker ikke detaljene rundt dette med aids og hvordan det smitter, så du blir usikker. Hva skal du gjøre? Mimetisk adferd ville vært å straks gå bort til mannen, tross enhver fare for smitte, simpeltent fordi du blir beveget av mannens rop om hjelp. Motivasjonen til å handle umiddelbart er resultatet av mimesis: Du kjenner stikket av medlidenhet som om du i brøkdelen av et sekund *selv* ligger blødende og desperat i veikanten. Fornuften på sin side ville straks begynt å kalkulere risikoen; den ville begynt å ramse opp en mengde grunner for at du skal forholde deg inaktiv: At du verken kjenner mannen, at de andre burde gjøre noe, at helsevesenet i landet burde vært bedre utviklet, at mannen burde brukt kondom slik at han ikke satte seg selv i en slik situasjon – alle mulige rasjonaliseringer ment å undertrykke og dominere den mimetiske reaksjonen. En slik situasjon ville også generert mange fornuftsbaserte grunner *for* å handle. Bernsteins poeng er at motivasjonen og meningen ved handlingen blir gitt oss i den mimetiske umiddelbare reaksjonen – som ”sendt” fra det prekære i situasjonen, fra den lidende. Det moralske kravet kan bare bli mottatt av subjektet i et passivt ”førtenkende” modus der bevisstheten tillater at integriteten til det sanselige, partikulære får gjelde. Ved selvrefleksjonen kan det moralske individet la seg motivere av dette innspillet.

Mimesis har betydning også på et generelt plan. Vår relasjon til den ytre verden og dens mening for oss, er tett knyttet sammen med vår åpenhet for mimetisk adferd (Hammer, E., 2006, s. 142). Her er et eksempel som er mindre etisk ladet: Tenk deg at du er på besøk hos noen bekjente og står på gårdstunet utenfor inngangen. Midt på tunet står det et enormt eiketre med en tjukk stamme og løvrike grener – du synes det er flott. Mannen i huset ser du står og stirrer på treet og sier mens han kommer gående mot deg: ”Ja, det tar mye av lyset og sikten – jeg har tenkt å felle det til høsten”. Mimesis er den umiddelbare følelsen du får, den følelsen som roper at treet har fortjent plassen sin og bør få stå i fred til evig tid. Mimesis er

den følelsen som raskt druknes idet du ser deg om og erkjenner at ”jo, det *er* mørkt på dette tunet og det hadde vært bra med mer lys inn kjøkkenvinduet”.

Det som skiller mimesis fra identitetstenkning, er hvordan mimesis setter subjektet i en modus der en form for kontakt med objektet, slik det fremtrer i seg selv, blir mulig. Ved mimesis blir ikke objektet møtt i *kraft av* et selvidentisk ego alene som subsummerer objektet under en generisk term. Det spesifikke objektet og subjektet kommer hverandre i møte i en erfaring som ikke er underlagt subjektets vilje, interesse og trang. Mimesis kan beskrives som en opplevelse av gjenkjennelse. Det vil si, subjektets ikke-resonerende gjenkjennelse av egen undertrykte natur *i* objektet.

Mimesis fremkaller objektets fragmenterte, heterogene mening. Objektets plutselige inhumane berøring er et hint om et annet utilgjengelig utopia som går utover den dominerte, for oss manifeste virkelighet. Mimetisk adferd kan sies å være et uintendert samarbeid med objektet, en spontan sympatifrembringelse i henhold til objektet, en nonkonseptuel påminnelse om eksistensen *bak* våre projeksjoner (Hammer, 2006, s. 142).

Det viktige poenget i vår sammenheng er å se at mimesis er en berikende aktivitet som burde vært anerkjent i vår rasjonalitet, som foregår i tillegg eller utover den rent instrumentelle og resonerende. Mimesis kan være et korrigerende innspill i vår refleksjon. Likevel er meningen som mimesis fremkaller fragmentert, og viser seg kun som skyggebildene av objektets fravær i vår erfaring. Hvis vi bruker Adornos begrepsapparat litt kreativt, går det an å forstå mimesis som en slags negativ dialektikk vi har tilgang på, og som er integrert i den nedprioriterte, undertrykte delen av vår fornuft der enhver dualistisk tankegang blir ufruktbar (Adorno, 1983, s. 241). ”Åpenhet” for eller refleksjon rundt mimetisk adferd kan tilføre en holdning av ydmykhet i vår rasjonalitet med tanke på erfaringen av objektet og fungere som en påminner om dets verdi og mening.

Dette siste eksempelet kan kanskje virke banalt, men mimetisk adferd vil alltid virke hensiktsløst og banalt i et fornuftsperspektiv. For fornuften representerer mimesis en kanskje banal tenkemåte, men for mennesket som helhet en rikere rasjonalitet. Den ytre verden og menneskets indre og ytre natur blir ikke bare noe den menneskelige bevissthet kun skal dominere og mestre, men også passivt ”lytte” til.

Som nevnt, så er det et samsvar mellom menneskets dominans av ytre natur og undertrykkingen av egen natur (Adorno, Horkheimer, 1997, s. 59). Vi ser da at mimetisk adferd vitner om et alternativ til den ensidige dominans av natur og en vei til et mindre dominerende forhold til egen natur. Mimesis kan *åpne* vår erfaring for det ikke-identiske og hjelpe oss til å se utover fornuftens introverte, selvrefererende ”boble”.

\*

I dette kapitlet har vi sett at den ensidige ubalanserte menneskelige identitetstenkningen, filosofien og vår konseptuelle tilnærming til verden kan sies å stå i veien for vår erkjennelse av verden. Prinsippet for oppnåelse av dominans over naturen har blitt satt opp som norm og opphøyet til et absolutt ved introduksjonene av Kants transcendentale fornuft. I det filosofiske grepet, der han plasserer friheten og moralen i en ren fornuftssfære, undertrykker og ekskluderer Kant de delene av den menneskelige natur Adorno oppfatter som moralsk relevante og nødvendige følelser – som for eksempel empati, kjærlighet og medlidenhet. Det mentales kontroll av den ytre verden ligner ikke på frihet, men utgjør nok en episode i menneskets dominans av indre og ytre natur.

I Adornos perspektiv er det fornuftens abstraherende distanse og undertrykkende kontroll som står i veien for individets autonomi i verden. Vi har sett at vår konseptuelle tenkning, identitetstenkning, forfalsker objektet i forsøket på å gripe det, slik at momentet eller siden ved objektet som skal forstås og forklares, blir undertrykt av vår måte å forstå det på. Ved måten vi bruker fornuften på *forblir* et aspekt ved verden alltid ukjent – det ikke-identiske. Vi skal se at det er kombinasjonene av menneskets fornuft, i form av selvrefleksjon, menneskelig natur og den ytre natur på den andre siden, som skaper den rette konstellasjonen av momenter der individets autonomi er mulig.

Åpenbare kontradiksjoner innenfor et system ”hinter” om mangler ved systemet og forteller om det ikke-identiskes eksistens; denne metoden har vi lært å kjenne som negativ dialektikk. Identitetstenkning er det eneste ”systemet” vi behersker, og det har vist seg å være effektivt – derfor har det også fått en totalitær rolle. Vår bevissthet er forpliktet på et intuitivt plan til identitetstenkning, men ved å reflektere over dialektikkens paradokser, kan vi innse at vi mangler noe.

Vi har sett at det også finnes en tilnæringsmåte som gjør at subjektet kan erfare objektet uten å undertrykke dets partikularitet. Mimetisk erfaring er den nondeskriptive, emosjonelle gjenkjennelsen av vår indre natur i møte med verden. Ved å innlemme det ikke-identiske, på det ikke-identiskes premisser, representerer den mimetiske erfaringen en motsats til fornuftens ekskluderende og endeliggjøring av erfaringen. Mimetisk adferd kan ta inn igjen det tapte og undertrykte ved vår nåværende tilnærming til verden. Men det er flere faktorer som står i veien for individets frihet og autonomi. Som vi skal se i neste kapittel er det aspekter ved individets intuitive selvforståelse som ødelegger for dets evne til autonomi.

## Kapittel 3

### Frihet og autonomi, håndfast virkelighet eller fiksjon?

Som tidligere nevnt så delte Kant inn verden i to: Det empiriske som vi kan ha kjennskap til, og det som bare er i seg selv som vi ikke kan ha kjennskap til gjennom sansene – det transcendent. Vi så at Kant slo fast at i vår individuelle erfaring av selvbevissthet opplever vi vår frihet som frigjort fra naturens nødvendighet, eller som frigjort fra naturårsakene. Frihet skal og må forstås som en egen form for påvirkning uavhengig og upåvirket av sanseverdenens bestemmende årsaker. Slik plasserer Kant med nødvendighet frihetens domene utenfor den virkelige verden. Likesom moralen kun er gyldig og mulig i sin universaliserte, generelle form, er også frihet kun ”fri” i sin avkoblede, kontekstuavhengige tilstand. Adorno ser på sin side frihet som noe som kun kan realiseres i den sosiale sfære og altså derfor burde vært ansett som delaktig og virkelig tilstede i det vi regner som ekte hendelser (Hammer, 2006, s. 111).

Vi skal se hvordan en moden opplysningsprosess overevaluerer fornuftens betydning i forhold til mennesket som helhet og ekskluderer friheten fra sin naturlige arena: Det politiske samfunnet. Ideen om individets frihet har, i kraft av tanken om at den har sin bolig i fornuften, blitt kunstig atskilt fra indre og ytre natur. Vi skal se hvorfor både filosofiens behandling av frihet og det moderne individets intuisjon om frihet kan kalles en pseudoforståelse av frihet. Vi skal også undersøke hvilken effekt selve den dominerende instansen hos det konseptorienterte mennesket; egoet, har på individets autonomi.

Vår dualistiske selvforståelse er et eksempel på identitetstenkningens feilslutninger, og vi skal se hvordan Adornos begrep *addendumet* og forståelsen av materien som fornuftens opphav avlaster den dualismen og ”smaler inn” det kunstige gapet mellom fornuftens sfære og den kroppslige handlingen. Addendumets ”viktigste” innspill i vår forståelse er hvordan den eksterne virkelighet igjen inkorporeres i det vi omtaler som vilje og fornuft.

Et annet og essensielt innspill for individets autonomi er den estetiske erfaringen. Vi skal se at Adorno mener kunstverket har kraft til å formidle det ikke-identiskes eksistens til den menneskelige bevissthet. Menneskets indirekte fornemmelse av det ikke-identiske kan igjen stimulere mennesket til refleksjon over sin selvrefererende, undertrykkende væren i verden. Dette kan påvirke individet slik at det innser nødvendigheten av motstand. Det vil si, *autonom* motstand. Motstand mot en heteronom kultur og individets motstand mot egen hang til dominans og undertrykking av virkeligheten.

## **Pseudoproblemet frihet versus frihet som betinget av samfunnet**

Hammer viser til at Adorno knytter det spesifikke moderne konseptet av frihet opp mot den historiske fremveksten av den europeiske middelklassen. Denne nye middelklassen ble en motsats til "blind" underkastelse under den katolske kirkes konforme og stive krav, og krevde isteden individuell selvbestemmelse og autonomi i moralske og samfunnsmessige spørsmål. Hammer sier på samme sted at Adorno ikke ser på oppblomstringen av idealet av selvbestemmelse som en isolert historisk episode, men at dette idealet gjør krav på universell signifikans: "All men ought to take an interest in their own freedom" (2006, s. 112). Vi forstår her at Adornos forståelse av frihet skiller seg fra den abstrakte forståelsen, der frihet forstås som en isolert mental evne vi tilskriver mennesket. Som med den menneskelige bevissthet, mener Adorno at frihet må forstås i sin sammensmelting med den menneskelige natur og det vi feilaktig oppfatter som sjelens motsats: Domenet for *phenomena*. Det spesifikke poenget her er å se at domenet der individets frihet realiseres, flyttes av Adorno fra individets selvrefererende fornuftsevner over til det politiske fellesskapet.

Adorno påpeker at også filosofien opererer med oppfatningen av frihet som en evne ved individets fornuft, da spesielt med sikte på Kant: Individets vilje tenkes å kunne påvirke eller "bøye" ytre naturlig kausalitet ved å tillegge selvkreerte motiverende elementer i "kausalitetskjedene" (Adorno, 1983, s. 227). Mennesket i sin selvfortolkning ser seg som dualistisk, som en fri sjel i en kausal "kamp" mot den determinerte, indre og ytre fysiske verden. Dette er en feil forståelse av to grunner. For det første så forholder ikke Adorno seg til en virkelighetsforståelse der den ytre verden med nødvendighet er kausalt determinert. Ved å introdusere det ikke-identiske som den verdenen identitetstenkningen henter sitt "stoff" fra, sannsynliggjør han bildet av den deterministiske verden som i større grad et bilde av *menneskets* projiserende verden enn som et bilde av virkeligheten. For det andre så er intuisjonen om fornuften som det eksklusive utøvende frihetsfakultet uriktig. I Kants terminologi beskriver Adorno den feilaktige konseptuelle forståelsen i følgende termer. *Frihet* er "samlebegrepet" på en lovetterfølgende enhet av mentale impulser, der impulsene både er spontane og rasjonelt bestemt. De må være lovetterfølgende i Kants filosofi fordi Kants individ kun er fritt i sin spontane, men rasjonelle etterfølgelse av det universale prinsippet *respekt*. Impulsene skal forstås som forskjellige fra naturlig kausalitet, men likevel innenfor dets rammeverk (Adorno, 1983, s.212). Følgen av denne konseptualiteten blir at "utenfor" denne mentale kausaliteten kan det ikke finnes noen sekvenser av frivillige handlinger..

Adorno mener dette gir er en feilaktig forståelse av frihetens vesen, det blir en falsk oppfatning av frihet som enten/eller og det insinuerer også vilje og frihet som monadisk, strukturerte fakulteter (1983, s. 212).

Yet this structure [vije og frihet forstått som monadologisk strukturerte elementer] is contradicted by the simplest of things: by way of what analytical psychologists call the "test of reality", countless moments of external – notably social – reality invade the decisions designated by the words "will" and "freedom"; if the concept of rationality in the will means anything at all, it must refer precisely to that invasion. (Adorno, 1983 s.112-113)

Den tradisjonelle distinksjonen mellom fri og ufri kommer av en abstraksjon, og gjør vold mot frihetens virkelige utfordring ved å *glemme* frihetens substansielle side; den sosiale og empiriske invasjonen i individets overveielse. Den filosofiske distinksjonen og abstraksjonen fri/ufri er fattig og sier lite om den kompleksiteten det empiriske subjektet står ovenfor i sine konkrete overveielser og bestemmelser. Det er det empiriske subjektet i den empiriske virkeligheten som tar beslutningene. Dette subjektet er selv et moment i rom/tid eller i den eksterne verden og har ingen ontologisk prioritet *før* denne. Problematiseringen rundt frihet/ufrihet, abstrahert fra det overveiende subjektet i sin kontekst blir et pseudoproblem. Om sjelen som avgrenset fakultet er fri eller ikke, er et filosofisk pseudoproblem som stammer fra antakelsen om bevisstheten/sjelen som et separat nøytralt fakultet. Spørsmålet om frihet/ufrihet kan ikke isoleres til det noumenale individet, men må også inkorporere individet i samfunnet; i dets sosiale kontekst (Adorno, 1983, s. 213).

Med en forståelse av samfunnskonteksten som uatskillelig fra spørsmål om frihet/ufrihet, kan man påstå at frihet ikke alltid har hatt empirisk substans/har funnets i historien. Hele samfunn og historiske epoker kan sies å mangle et konsept av frihet og også frihet i seg selv. Adorno regner dette som et stort problem for ideen om frihet som et evig, *a priori*, mentalt attributt ved mennesket (1983, s. 218). Det er ikke plass i denne oppgaven til å gi en idéhistorisk utlegging av hvorvidt diverse epoker og samfunn gav rom for faktisk individuell frihet. Vi må nøye oss med det følgende: Et konsept av frihet uten potensial for å realiseres i den empiriske virkelighet og uten å ta høyde for denne, blir kun en abstraksjon og et pseudokonsept.

### **Egoets isolerende selvtakt**

I utleggingen av Adornos polemisering mot Kant er det viktig å se at Adorno anerkjenner menneskets "transcendentale" sjelsegenskaper. Adorno ser menneskets kapasitet for frihet. Mennesket er ikke *bare* natur, men natur som blir bevisst at det er natur – dermed er



mennesket mer - det transcenderer naturen. Menneskets potensial for frihet ligger i denne evnen. Det Adorno dialektisk vil kritisere er den notoriske tendensen hos mennesket til å isolere, avkoble og opphøye denne ”sjelsevnen” *mot* indre og ytre natur. På et intuitivt plan overevaluerer mennesket sin transcendentale egenskap på bekostning av sin egen natur, slik at mennesket ved sin selvfortolkning utsetter seg for en selvskadende dualisme. Vår nåværende konseptuelle forståelse av frihet og vår intuisjon om individets selvforsynthet kan spores til egoets selvsmiger. ”... [The ego] makes even the insight into its dependence difficult to gain for the subjective consciousness” (Adorno, 1983, s. 219). Her støtter Adorno seg på Arthur Schopenhauers anvendelse av begrepet og myten om *Mayas slør*.

Hvor meget den ondes sind end er indhyllet i Majas slør, hvor fast han end er hildet i *principium individuationis*, som bevirker at han betragter sin egen person som absolut forskjellig fra alle andre og adskilt fra dem af en bred kløft – en erkendelse som han med vold og magt holder fast i fordi den alene er i overensstemmelse med hans egoisme og er dennes støtte, ligesom erkendelsen næsten altid er bestykket af viljen – så er der alligevel noget andet som rører sig i hans inderste bevidsthed, nemlig den skjulte fornemmelse af at en sådan tingenes orden til syvende og sidst dog kun er fremtrædelse, og at det forholder sig helt anderledes med tingene sådan som de er i sig selv.  
(Schopenhauer, 2005 s. 533-534)

Inspirert av de eldste hinduistiske skriftene, *vedaene*, henter Schopenhauer fram myten om Mayas slør. Denne går utpå at menneskets tilgang på virkeligheten er dekket av et slør av illusjon. Det *tilslørte* her er ”ting-i-seg-selv”, verden slik den er bakenfor vår ordnende subjektivitet – bak våre projeksjoner. Ifølge Schopenhauer er virkeligheten ”bak sløret” en enhetlig verden der alle klassifikasjoner og oppdelinger er borte. En virkelighet som, hvis sløret ble tatt bort, ville fjernet fra erkjennelsen enhver tanke om selvets/fornuftens forrang. Sammenhengen mellom oss selv og vår neste ville være så åpenbar at en devaluering i handling eller tanke straks ville stå for oss som en devaluering av oss selv (Jacquett, 2005, s. 227). Det tilslørte er langt på vei analogt med det Adorno kaller det ikke-identiske<sup>6</sup>.

Det *tilslørende* er i utgangspunktet menneskets egen vilje til å leve, subjektets eller egoets altopplukende interesse i egen overlevelse. Denne ”interessen” er det som strukturerer *Principium individuationis* – egoets innstilling til verden. *Principium individuationis* er analogt til individets identitetstenkning, det vil si dets dominerende, klassifiserende, undertrykkende holdning til det ikke-identiske. Egoet ser verden kun som fremtredelse, som objektiviseringer av ”ting-i-seg-selv”. *Principium individuationis* gjør at subjektet oppfatter

---

<sup>6</sup> Forskjellen på Adorno og Schopenhauer i denne saken er at det ”messianske” momentet hos Adorno er langt svakere. Håpet om at ”sløret” skal bli tatt bort er absolutt til stede hos Schopenhauer, mens i Adornos filosofi er den tilslørte tilværelsen en mer permanent tilstand og konstituerende for det menneskelige subjekt slik det er realisert i dag. Vår tilgang til verden ”bak sløret” er kun gjennom en negativ dialektikk.

den sansede verden, fenomenale objekter i verden og hendelser i verden, som skilt fra hverandre, som sammensatte. Individets enhet med en enhetlig verden blir brutt opp i tid og rom av den menneskelige viljes/egoets ”voldelige” og undertrykkende tenkning (Jacquett, 2005, s. 55-56). Verden oppfattet av subjektet bak ”sløret” er kun selvrefererende og projiserende ut i fra egoets styrende betingelse: Viljen til å leve. Den *virkelige* verden er den bak sløret – individets oppfattede verden er en projisering motivert av en aggressiv selvinteresse. Derfor oppfatter individets seg som radikalt forskjellig fra andre, og som atskilt fra alle andre slik at realiteten – dets enhetlighet og avhengighet blir skjult for det.

(...) fanget i principium individuationis, bedraget af Majas slør. (...) således sidder det enkelte menneske rolig midt i en verden fuld af pine og plage og støtter seg til principium individuationis, eller rettere til den måde hvorpå individet erkender tingene, nemlig som fremtrædelse. (...) Det eneste der forekommer ham virkelig, er hans forsvindende lille person, hans udstrækningsløse nu og hans øjeblikkelige velbefindende. (Schopenhauer, 2005 s. 517)

Menneskets selvforståelse som partikulært, individualisert, nøytralt overveiende individ, skjuler den omsluttende, sosiale og materielle konteksten for bevisstheten, og styrker individets flatterende selvtilit til egen selvforsynthet.

### **Konseptet frihet, dets sammenflettede opphav og sammensatte natur**

Det Adorno ønsker å løfte frem er vår moderne sammenblanding av individualitet og frihet. Subjektets individualitet er ikke det samme som subjektets frihet (Adorno, 1983, s. 219). Frihet er ikke isolerbart til subjektet, men sammentvunnet. Vi så at *Majas slør* gjør at individet isolerer seg selv. Ifølge Adorno svekker dette vilkårene for individets frihet.

Subjektet har en feilaktig forståelse av ufrihet som kommer fra dualismen: Det er forståelsen av den klassiske *mind against matter*, det vil si en uforsont innside og utside, eller fornuftens syn på den eksterne verden som sin motsats. Dette gjør at mennesket ser seg som ufritt ved det at det skylder den eksterne verden noe fordi den er avhengig av den eksterne verden. Fra sitt perspektiv, der subjektet ser på sin materielle ”motsats” og relaterer dette til sin selvsmigrende monadologiske struktur, tilegner subjektet seg sin konseptuelle forståelse av frihet/ufrihet. Den ureflekterte bevissthet setter seg selv opp mot omgivelsene uten å se sin egen tilstand som ikke bare avhengig av, men i kraft av sin natur også *delaktig* i omgivelsene.

Det er bevissthetsens opplevelse av tankens suverenhet/frihet i bevissthetslivet som gir mennesket ideen om det motsatte, nemlig ufrihet. Ingen teoretisk nysgjerrighet alene kan gi oss konseptene frihet og ufrihet mener Adorno (1983, s. 220). Det er igjen den sosiale og praktiske naturkontrollerende dominansen som gir oss ideen om disses motsats, frihet.

Frihetens historiske arketype er herskeren i det sosiale hierarkiet, skikkelsen av en person uten synlige tegn på å være avhengig av noe/noen. Det er vår opplysningsprosess som har abstrahert og spiritualisert frihet vekk fra sitt egentlige domene slik at vi forstår frihet som noe ”erkemetafysisk”. Prosessen har endt i ren selvforledelse – frihet som frihet fra kausalitet. Denne forståelsen er også narsissistisk i kraft av å være en ”lokal” fornuftsabstraksjon i mennesket, det vil si et selvrefererende, speilende konsept.

Whatever falls under the unity of what traditional epistemology called ”personal self-consciousness (...) seems free to the self-retrieving ego whose idea of freedom derives from the model of its own rule: first, from its rule over people and things, and then, internalized, from its rule over its entire concrete substance, which it commands by thinking it. (Adorno, 1983, s. 222)

Den menneskelige bevissthet oppfatter sin frihet som evnen til å dominere indre og ytre materie. Med en slik konseptuel forståelse av frihet/ufrihet er det bare når en handler som et bevisst *jeg* at man kan kalles fri – alle instinktive reaksjoner og umiddelbare responser ekskluderes. Adorno oppfatter dette som en type selvtvang, som fornuftens selvpålagte frihetspremiss eller egoets kontroll/bevissthet i enhver situasjon. Alt som ikke er attestert av egoet fremtrer for menneskets selverfaring som ufritt. Dette bevissthetsjaget/kravet gjør frihet som et tilstedeværende fenomen for subjektet til et problem. Subjektet vet at det er fritt kun så langt dets handling fremstår som identisk med dets bevissthet. Hadde det menneskelige ego sett dette klart, ville det også innsett at det selvpålagte tvangsaspektet og bevissthetskravet gjør friheten til ”sjelden” vare. Dette står i sterk kontrast til individets, selvopphøyende og selvrefererende tilstand. Egoet løser dette ved å *fortrenge* det, og fortrenghingen skjer ved å opphøye frihet til en ide. Som Adorno påpeker, så er den fortrenghende instansen ifølge den psykoanalytiske teorien om fortrenghing den samme som det bevisste jeget/egoet. Det er altså den samme instansen i mennesket som både gir ideen om et bevissthetskrav for friheten og som fortrengher frihetens faktiske fravær i selverfaringen ved å opphøye den til en abstraksjon, det vil si ideen frihet (Adorno, 1983, s. 223).

Vi ser da at i oss selv, ved introspeksjon alene, oppdager vi verken positiv frihet eller positiv ufrihet. Hva vi trodde var vår ”ånds” abstrakte, selvkreerte eiendom har sitt naturlige opphav i bevissthetens møte med den ytre verden. Vi kan kun gripe/oppdage konseptene frihet og ufrihet i relasjon til ekstramentale ting i verden. Egoets uavhengighet og autonomi kan kun bli bedømt i relasjon til alt ”nonego”. Og som Adorno sier: ”Whether or not there is autonomy depends on its adversary and antithesis, on the object which either grants or denies

autonomy to the subject” (1983, s. 223). Individets frihet og autonomi må ikke bare bedømmes i relasjon til sin kontekst, men er også avhengig av at konteksten er i rett tilstand. Egoets frihet avhenger altså av dets selverklærte motsats, den materielle verden eller enda mer konkret: Ikke bare dens indre og ytre natur, men også det sosiale og politiske fellesskapet.

Momentet som for Adorno er den virkelige utfordringen til viljens autonomi og personlig frihet, er den sosiale og politiske sfære. En konseptuel forståelse av frihet uten dette momentet blir et pseudokonsept. Det blir derfor opplagt at det sivile samfunnet må dannes på en slik måte at det er mulig for individer å genuint etterfølge sine *egen*interesser.

Er behovene, ønskene og handlingene til det vestlige, moderne, frie individ genuine uttrykk for individets autonomi? Tallløse momenter fra den eksterne virkelighet invaderer de avgjørelsene vi tradisjonelt tilskriver vår vilje og frihet (Adorno, 1983, s 213). Ideer, konsepter, meninger og måter å overveie på er allerede på en fundamental måte sosialt formet. De er ikke nøytrale elementer i overveielse. Selve konseptet om vår vilje som en rasjonell ”instans” ved mennesket *må* forholde seg til dette eller bli erklært illusorisk. Konseptet om rasjonalitet i viljen må referere til denne invasjonen.

Vår før-teoretiske forståelse av oss selv som dualistiske, skaper en fallgrube som direkte skader individets reelle frihet og autonomi. I neste kapittel skal vi se at dette blir spesielt alvorlig i individets møte med en manipulerende kulturindustri. Problemet er å se sin vilje som suveren og anse sine overveielser som basert på nøytrale momenter i en avgrenset fornuftsfare. For i det hele tatt å kunne begynne å snakke rasjonelt om frihet og autonomi må man oppsøke en forståelse av hvordan det sosiale sfæren gjennomsyrrer alle overveielser. Frihet som konsept må utarbeides i dette perspektivet for å kunne forsvares. Frihet, på samme måte som en handling, er ikke en enkel, simpel, monadisk entitet, men en sammenflettning av individets bevissthet og innspill fra mange faktorer i tillegg til det som kan omtales som individets utøvelse av frihet (Bernstein, 2001, s. 257). Hvis frihet ikke kan sies å være noe rent mentalt og monadisk man besitter og hvis en ser hvor ”invadert” ens handlinger er av sosiale og politiske konsepter og metoder, vil det å se sin vilje som suveren, og sine overveielser som nøytrale med ett få et ekstremt naivt og irrasjonelt skjær.

### **Menneskets dualistiske selvbylde og addendumets somatiske innspill i viljen**

Det dualistiske selvbylde, å se sitt mentale liv som en motsats til den fysiske verden, skaper problemer for vårt konsept av vilje. Hvis vi på et eksperimentelt plan tenker oss det mentale i et evolusjonært perspektiv, skaper forestillingen om det ”rent” mentale et selvpålagt skille

mellom den kontemplative aktiviteten og den praktiske handlingen. Vi kan tenke oss en rimelig beskrivelse av hvordan vår mentale aktivitet erfares: I møte med et praktisk problem som ikke har noen åpenbar løsning, gjør selvbevisstheten en tilbaketrekning fra den praktiske sfære. Selvbevisstheten abstraherer seg tilbake til et eget avgrenset område; en overveiende sfære der aspektene til problemet blir kodifisert og definert inn i intelligible former. (Bernstein, 2001, s. 353).

Menneskelig problemløsning har under mytisk tenkning (umiddelbare, instinktive reaksjoner) vist seg underlegen i forhold til opplysningens instrumentelle logiske redskaper. I menneskets behandling av adferden rundt teori og praksis har den mentale orienteringen av problemet, forstått som *bevissthetens tilbaketrekning fra den praktisk orienterte sfæren*, vært akkumulierende i opplysningsprosessen opp mot moderniteten. Når dette adferdsmodus er etablert, og videre opphøyet som *selve* konseptet for problemløsning, er veien kort til en intuitiv dualistisk forståelse som kunstig separerer det mentale og ekstramentale; den mentale bearbeidelsen og den ytre handlingen (Bernstein, 2001, s. 353). Dette eksemplifiseres i Kants forståelse av den rene fornuft som igangsetter av handling: Når viljen har sete i fornuften alene, må en handling "bryte" igjennom den mekanisk uavhengige, selvforsynte logiske sfæren. Men hvordan kan en slik "ren" innsikt bevege oss til handling?

Ifølge Adorno gjør denne forståelsen teori og praksis antitetiske (Adorno, 1983, s. 230). Å plassere viljen i fornuften alene er en feil (Bernstein, 2001, s. 353). Han mener en mer intelligibel og mindre problemskapende måte å forstå vilje på er å se den autonome vilje i et slags evolusjonært perspektiv. Vi bør se bevisst innsikt, fornuft, logikk og ideen om den autonome vilje som utviklet fra *fortrengningen av kravene om handling*. Redselen for å gjøre feil i møte med et problem som krever handling, forstås her som en *spore* til kognitiv bearbeidelse, men også som en utløsende årsak til at mennesket på et eller annet tidspunkt *begynte* å bearbeide problemer på et "rent" mentalt plan. Det problemløsende momentet ligger i tanken om at impulsen til handling var der *før* fornuftens logikk og at fornuften er utviklet fra denne impulsen. Fornuftens spede begynnelse kan sees som en slags omdirigering av *impulsen* til handling til noe kognitivt, slik at frykten i det umiddelbare kravet om handling "foredles" til noe vi i dag anser som ren kognitiv adferd. Bernstein påpeker at dette kanskje misforstås som en *vel* "frisk" hypotese på det kognitives evolusjonære utvikling, men påpeker at det spekulative poenget her er spørsmålet om plausibilitet (2001, s. 354): Er den autonome vilje og menneskets frihet en evig, immateriell, transcendent kvalitet eller er det mer rimelig å tenke seg at fornuften har utviklet seg "genetisk" fra kreftene i de menneskelige driftene og instinktene? Det er også vanskelig å tenke seg et utgangspunkt for viljen og det å *ville* noe

uten å se det som noe i forlengelsen av våre motoriske reaksjoner og instinktive responser. Tenk på alle de motoriske egenskapene vi har som både er refleksstyrte og viljestyrte ”missing links”, som for eksempel det å svelge når man får noe i halsen og det å svelge fordi man vil det.

### **Addendum og den betingede vilje**

Adorno lanserer på dette punktet et tillegg – et addendum. ”En impuls som, mentalt og somatisk i ett, driver utover den bevisste sfære som den også hører til” (Adorno, 1983, s. 229, min oversettelse). Det er en impuls som stammer fra en primitiv fase før menneskets selvbylde som dualistisk eller før den intra-/ ekstramentale intuisjonen hos mennesket var sementert. En fase der det var meningsløst å skille mellom mentale og fysiske hendelser. Addendumet kan forstås som den ”evolusjonære” resten eller det mentale kontaktpunktet til instinktet. Denne impulsen som fortsatt gjør handling mulig, men som vi har stengt ute fra vår konseptuelle forståelse, gjør at viljen kan *strekke seg ut* til sfæren av erfaring og praksis. Addendumet er navnet på det som ble eliminert i prosessen der viljen ble abstrahert vekk fra sitt utgangspunkt, materien.

Adornos addendum skal ikke forstås som en hypotese om fornuftens evolusjon. Den er et eksempel på metafysisk spekulasjon, noe som trengs når vår nåværende konseptualitet ikke holder tritt med hva man ønsker å uttrykke og når resultatet av en negativ dialektikk etterlater en uten etablerte, filosofisk anerkjente verktøy for tenkning. Addendumet skal også forstås som et tankeeksperiment fremsatt for å urimeliggjøre Kants konsept av den rene fornuft og den autonome viljes eksklusive tilhørighet til en ren mental sfære. Addendumet er ment å avlaste den transcendentale ”angsten” som stiger opp av dualismen, og brolegge gapet mellom fornuftens kalkulerende sfære og den utstøtte kroppslige handlingen (Bernstein, 2001, s. 354).

Hvis vi forstår viljen i henhold til Adornos terminologi, så synes Kants konsept om den rene fornuft å undertrykke viljen og dens ”brobyggende” somatiske kvalitet på en slik måte at kravet om handling blir innestengt i den mentale sfære alene. Adorno skriver at ”kontemplativ atferd, det subjektive korrelatet til logikk, er en type atferd som ikke *vil* noe som helst” (1983, s. 230, min oversettelse). Uten addendumet er vi frosset i en sfære av gode og tilstrekkelige grunner, men likevel ute av stand til å handle. I *Zur lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, ser Adorno på Shakespeares fiktive figur *Hamlet* som den første

litterære eksemplifiseringer på dette fenomenet (Hammer, 2006, s. 118-119). Hamlet fremstår i skuespillet som den typiske før-moderne intellektuelle, som ikke får seg til å handle på grunnlag av den føydale middelalderens moralske, sosiale og religiøse koder for adferd alene, men krever av seg selv autonom refleksjon. Snikmordet på faren, avslørt av farens eget gjenferd, krever handling og hevn fra Hamlet, men Hamlet forblir handlingslammet. ”Rather than revealing himself to others, he [Hamlet] remains stifled , passive , locked in his own interior monologue, incapable of translating the father-ghost’s demand for revenge into the decisive deed” (Hammer, 2006, s. 118).

Det Hamlet trenger er en erfaring, en somatisk impuls – et addendum som kan tilveiebringe motivasjon fra utsiden av hans mentale sfære. Han har alle grunner i verden til å handle umiddelbart, men disse er ikke tilstrekkelige for utøvende handling før han blir påført sitt banesår – det somatiske innspillet; den fysiske berettigelse for handlingen. Det at han dreper sin onkel og nybakte stefar er konsistent med gjenferdets krav om hevn og Hamlets indre monolog, men ikke forårsaket av disse *alene*. Den indre, kontemplative, mentale sfæren av grunner *vil* ingenting i seg selv, kun den somatiske intervensjonen kan katalysere og oversette den mentale sfæren av *grunner* til handling<sup>7</sup>. Den ensidige mentale aktiviteten, den kontinuerlige analysen (den indre monologen) er lukket fra eksterne effektuerende, somatiske eller mimetiske innspill. Med andre ord, fra fornuftens analyse følger det ikke automatisk handling slik vi liker å tenke det.

Ifølge Adorno kan altså ikke den rene fornuft være et kausalt startpunkt for hendelser i den empiriske verden. Selve etableringen av menneskets selvbevissthet forstått som selvidentisk er resultat av en dominans av bevissthetens opphav, det vil si menneskets egen natur. Det er altså det selvidentiske egoet, den dominerende instansen, som fryser Hamlet i en tilstand av handlingslammelse. Denne ensidige dominansen blir avbrutt i det en relasjon, ved den somatiske impulsen, blir opprettet mellom selvbevissthet og natur. En variant av autonomi som springer ut fra noe ”rent” mentalt, er derfor utenkelig og en falsk abstraksjon for Adorno – derav også hans rigide krav om at autonom frihet må realiseres i sin sosialpolitiske kontekst for å være reell. Det vil også si at reell autonomi slik vi forstår det innenfor dagens konseptualitet, *fortsatt* er avhengig av en somatisk relasjon til den undertrykte naturen i form av et addendum. Selv om vi har ekskludert det fra våre begreper og konsepter. Dette ”blindpunktet” i individets selvforståelse får konsekvenser for individets frihet i praksis, noe vil jeg utdype senere i oppgaven.

---

<sup>7</sup> Adorno ekskluderer herved mentale hendelser av typen *overveielse* som en *fri* handling.

Ved en dialektisk gjennomgang av den dualistiske selvforståelsen vil man se behovet for et *ad hoc*, et addendum som kan utrykke det vi gjennom refleksjonen ser mangler ved den utilfredstillende dualismen. Addendumet er av Adorno med overlegg fremstilt som et ”ad hoc” som innenfor vår rådende intuitive konseptuelle forståelse, blir et helt nødvendig tillegg for å gjøre dette med autonom vilje og frihet intelligibelt. Det er viktig å se Adornos reelle pretensjoner her når han med vitende og vilje fremsetter addendumet som et tillegg til den rene fornuft og den utilfredstillende dualismen. Addendumet er fremsatt som en hjelp til forståelsen av viljen satt opp *mot* Kants og vår egen før-teoretiske forståelse av viljen, men plassert innenfor en totalitet som konseptuelt og rasjonelt sett er for svak, til å gjøre rede for den.

Egoets eller fornuftens selvrefererende modus og fornuftens forrang i menneskets selvfortolkning har sementert dualismen i menneskets selvforståelse. For mye abstraksjon og fundamental skade har blitt gjort i opplysningsprosessen til at vi kan se på sinnet og kroppen som en enhet. Sagt med andre ord, opplysningsprosessen har ”satt seg” i menneskeheten slik at vår evne til å abstrahere ethvert sanseinntrykk blir oppfattet av vår bevissthet som den eneste og sanne måten å være i verden på. Fornuftens suksess i å sikre menneskets overlevelse har gitt fornuften en dominant førsteplass i menneskets intuitive selvforståelse. Det å se på sjelen som naturens motsats (og hersker) er i en så altomfattende grad forankret i menneskehetens selvbylde at det er vanskelig å forestille seg en forsoning mellom disse.

Addendumet er derfor ikke satt frem som en bedre teori på hva fornuft er, men som et justerende perspektiv av ydmykhet, som en oppfordring til fornuften om å reflektere over at dets kraft ikke kan være av seg selv, og at den derfor heller ikke kan transcendere naturen uten å samtidig ødelegge seg selv, og endelig – at den ikke kan bekrefte seg selv som ren vilje uten å reelt sett undertrykke vilkårene for fri handling (Bernstein, 2001, s. 254 og s. 259). Addendum skisserer et konsept av frihet som verken er underlagt blind natur eller som undertrykker natur. Addendumet i vårt konsept av frihet tegner bildet av et *utopia*, nemlig forsoningen mellom naturen og den menneskelige sjel (Adorno, 1983, s. 229).

Det at addendumet og menneskenaturen har delaktighet i menneskelig autonomi, gjør at Adorno på en radikal måte knytter individets frihet og vilje til den eksterne verden. Han påpeker også sannsynligheten for at fornuften har sitt opphav i vår natur og vår intuitive fornektelse av dette. På et vis *relegitimerer* han vår natur, våre affeksjoner og vår omverden som nødvendige innspill i det vi kaller rasjonalitet, moral og frihet. Men samtidig, og som det viktigere momentet for denne oppgaven, gjør han oss *på ny oppmerksomme* på våre



affeksjoners og vår omverdens positive innspill i vår autonomi. I tillegg viser han også hvor vår nåværende konseptuelle forståelse trår feil, og hvordan denne har en negativ innflytelse på vår utøvende frihet og autonomi.

### **Estetikken – det meningsfulle hensiktsløse**

Vi har alt sett på noen momenter som kan motvirke identitetstenkningens effekt av å sende individet inn i en heteronom konformitet: Den negative dialektikken, en mer mimetisk tilnærming til verden og en refleksjon eller holdningsendring i henhold den falske selvforståelsen av viljen som nøytralt utgangspunkt for autonome handlinger. I forlengelsen av mimesis som ”alternativ” tilnæringsmåte til verden er det enda et moment som har betydning for individets autonomi og frihet: Den *estetiske erfaringen*. I kulturen, eller mer konkret, i kunstverket ligger det en påminnelse om det ikke-identiskes eksistens. Der finnes det noe som kan dra individet vekk fra selvrefererende isolasjon, gjøre *Mayas slør* mer gjennomiktig og vekke bevisstheten til refleksjon og motstand mot konformitet og heteronomi. Den ensidige betoningen av den instrumentelle siden ved rasjonaliteten er en av de største truslene mot individets frihet. Som vi har sett, har mennesket ved sin identifiserende, konseptorienterte aktivitet, opphøyd den menneskelige fornuft til naturens motpol. Dette skaper en illusorisk oppfattelse av verden som er karakterisert ved selvets projiserende aktivitet, en tilnærming til verden som hovedsakelig er selvrefererende. Nøkkelen til individets frihet ligger på utsiden av Mayas slør i det ikke-identiske – så langt subjektet får innsikt i sin konstitusjon som avhengig av og delaktig i omverdenen, og ved refleksjon får ristet seg løs fra sitt hypnotiske speilbilde.

Den negative dialektikken og det estetiske er de to veiene selvet kan gå for å dempe opplysningsprosessens skadevirkninger. Det estetiske har samme effekt og fungerer også dialektisk, men på en mer subtil måte. Innledningsvis kan vi se på den estetiske erfaringen som noe som kan korrigere den menneskelige bevisstheten i sitt falske perspektiv som isolert. Det kan sende oss på veien mot det punktet der vi oppgir selvet som motpol til den empiriske verden. Vi skal se at dette grunnlaget, den negative dialektikk og estetikken, åpner for muligheten for å snakke om en reell autonomi for det moderne individet.

I beskrivelsen av identitetstenkning så vi hvordan vår identifiserende, konseptorienterte og klassifiserende tilnærming til verden utgjorde en undertrykkende aktivitet mot den eksterne verden. J. M. Bernstein befester den undertrykkende aktiviteten til øyeblikket der subjektet former et konsept (1993, s. 189). Det er altså i øyeblikket av

fortolkning - ved subjektets ”interne”, navngivende, konseptøkende plassering av objektet – at en blokkering av det ikke-identiske skjer. Hvis direkte erfaring av det ikke-identiske var mulig, ville fortolkning og derfor også refleksjon være overflødig. Som vi alt har vært inne på, trenger ikke refleksjon nødvendigvis være utelukkende dominerende, men har potensial for en mimetisk tilnærming til verden. Dette er særlig tydelig når refleksjonen tar inn over seg det ikke-identiske, er spekulativ og grenser over i fantasi (Bernstein, 1993, s. 189). Kunstverket er i sin fremtredelse en slik spekulerende refleksjon. Det utgjør et ordnet *hele* slik at det til en viss grad er tilgjengelig for publikum, samtidig er det spekulativt og gåtefullt slik at det stimulerer til rett type, ikke-undertrykkende refleksjon.

I kraft av menneskets egen indre og ytre natur *nøder* den ikke-identiske virkeligheten oss - lokker og ber inntrengende den menneskelige bevissthet om anerkjennelse av dets eksistens. Ifølge Adorno utøver blant annet den moderne autonome kunst det ikke-identiskes nøding på/i oss<sup>8</sup>. Dette kommer av at den moderne kunsten, i sin refleksjon, kan sies å gå i ledtog med det konseptuelle. Det er dette Adorno mener når han omtaler kunstverket som en syntetisk helhet.

### **Kunstverket – illusjonen av forsoningen mellom fornuften og intuisjonen**

Fornuften i kunstverket er den syntetiserende funksjonen. Det som gir kunstverket sin spesielle funksjon er hvordan den forsøker det den menneskelige rasjonaliteten har forkastet: En syntese mellom det konseptuelle og det intuitive. Fornuftens syntetiserende funksjon er følgende: Fornuften gjør mulig, ved det konseptuelle, en helhet og enhet i det intuitive, det vil si det diffuse, nonkonseptuelle og fragmenterte i verkene. J.M. Bernstein gjør rede for dette aspektet ved Adornos estetikk i *The Fate of Art* (1993). Syntetiseringen eller møtet mellom konsept og intuisjon skjer ved kunstnerisk *form*. Evnen til å applisere kunstnerisk form i et verk kan forstås som ”fornuftsdelen” av det kunstneriske talentet hos kunstneren.

Formen transfigurerer det empiriske materialet (canvassen, marmoren, malingen). Formens funksjon i kunsten skal ikke forstås på den måten at den gjør det enkelte kunstverket til det samme som uttrykket av et konsept eller en dom. Bernstein forklarer at det som skiller den kunstneriske formen fra vanlig konseptuel tenkning er hvordan formen lar være å gjøre kunstverkets mening bestemt eller endelig (1993, s.197). Formen dominerer *ikke* materialet

---

<sup>8</sup> Hvis man tolker Adornos estetikk i strengeste forstand, så er det kun den samtidige kunsten – den som har en nærhet til den samtidige virkelighet – som kan ha den her omtalte positive effekten på individet. På Adornos tid anså han modernistisk kunst som å inneha denne evnen. For mitt formål her, antar jeg eksistensen av kunstverk og kunstformer som formidler det ikke-identiske på en måte som vår samtid tillater og ”trenger”.

fullstendig slik at verkets mening blir subsummert og utsatt for en lukning som *stenger inne* meningen. Hvis et verk lukkes, blir meningen kategorisert og endelig. Skal verket beholde sin formidlingsevne av det ikke-identiske, må det gi rom for fantasiens granskning av den estetiske ideen – ikke bare stimulere den kalkulerende fornufts problemløsende, subsummerende fortolkning. Transfigurasjonen skal gjengi helhetlig og artikulere de diffuse partikularitetene til verkets innhold, men ikke dominere det.

Vi ser at det er nettopp her det gis rom for det ikke-identiske ”stemme”. Kunstverket tvinger bevisstheten til å åpne seg for det sanselig partikulære – noe som har gått tapt i forståelsen av praktisk fornuft som subsummering. ”For Adorno everything turns on form’s proximity to conceptuality in terms of its synthesizing function, and its distance from conceptuality in its restraint” (Bernstein, 1993, s. 197). Kunstverket kan kalles en syntese mellom fornuften og intuisjonen fordi den ved fornuftens ordnende arbeid (formen), både ”undertrykker” og ved det intuitive, *lar være* å undertrykke sin materie. Kunstverkets unike formidling ligger mellom formens samtidige nærhet og avstand til konseptualitet. Det som den kunstneriske formen artikulere i verket, dets *ånd* eller *uferdige* innhold, har i seg både intuitive og konseptuelle momenter. Bernstein påpeker at det ikke er noen rigid dualitet mellom disse, men beskriver deres respektive bidrag som noe *mellom* visualitet, sanselighet, partikularitet, umiddelbarhet, betingethet ved det intuitive momentet – og mening, språk, formidling, universalitet og nødvendighet ved det konseptuelle momentet (1993, s. 199).

I kraft av dette anser Adorno kunstverket som en refleksjon i seg selv. Kunstverkets *ånd* formidlet ved *formen* og uttrykt i kunstverket, er i seg selv en refleksjon over separasjonen mellom konsept og fornuft. Enhver refleksjon i møte med et kunstverk blir derfor en ”andrefleksjon”. Der er nettopp *denne* andrefleksjonen som har potensial til å gjøre autonom motstand mulig for subjektet.

### **Menneskets korrigerende av seg selv ved kunstverket**

Ved kunsten motarbeider mennesket, sin dominerende, projiserende væren i verden. For eksempel ved det at kunst like lite er konsept som det er intuisjon protesterer den mot deres separasjon. Vi ser her at kunstverket står autonomt imot den dominerende instrumentelle formen for menneskelig undertrykking av den ytre verden. Kunsten tvinger bevisstheten til fantasi, til mimetisk adferd, slik at mennesket for et øyeblikk anerkjenner sanselig partikularitet uten å undertrykke det. Adorno mener det estetiske i vår moderne virkelighet står alene, autonomt, som en rest, ved at den ikke lenger har en direkte sosial hensikt. Kunsten

avviser ved dette den typen meningsfullhet som har blitt dominerende, nemlig den åpenbare praktiske hensikt. Kunstens *ånd* avviser ren abstrakt konseptualitet fordi den, ved sin mimetiske<sup>9</sup> formidling, uttrykker en varhet ovenfor det sanselige, partikulære – det ikke-identiske (Bernstein, 1993, s. 201-202). Slik vi så over, er verkets *ånd* det artikulerte ved formen som igjen er fornuftens ”arbeid” i verket. Den omtalte varheten eller omsorgen for det ikke-identiske kommer til uttrykk ved at *ånden* i verket forkaster sitt naturlige medium (fornuften) og heller manifesterer seg i sin motsats – materie (kunstverket).

Kunstverket, i kraft av sin syntetiske pretansjon, motstår subsummering, identifisering og endelig forklaring. For det konseptorienterte mennesket er kunstverket av denne grunn frustrerende, samtidig stimulerer det nysgjerrigheten. Kunstverket sikter spontant på å være identisk med seg selv, mens den kategoriserende fornuft påfører en falsk identitet på ethvert objekt. Vi ser da at den estetiske identiteten ved verket, assisterer det ikke-identiske i dets kamp mot undertrykkende, fullstendig identifikasjon (Bernstein, 1993, s. 195). Kunstverk er meningsfulle uten å være diskursivt sanne og hensiktsfulle uten å ha en praktisk hensikt. I en moderne verden der alt kan byttes ut og gjøres til et objekt for kjøp og salg, utøver kunsten, i kraft av sin hensiktsløshet, motstand ved å få oss til å tro at det er ting i verden som er uutbyttelige og uerstattelige. Deres hensiktsløshet er derfor verkenes form for motstand mot utveksling<sup>10</sup> (Bernstein, 1993, s. 211).

Ved formens artikulering gjennom verket dannes det en fremtredelse, et *imago* som fester seg ved individet (Adorno, 1984, s. 122-123). *Imago* skal forstås, tilnærmet analogt til det psykoanalytiske begrepet, som et ubevisst, idealisert, mentalt bilde av noe som influerer en persons adferd. Kunsten har altså en slik effekt på individet. Det har en effekt på individet som er ”ubevisst” ved at det ikke fremstår for subjektet som et faktum eller som en kategorisert lærdom. Kunstens *imago* knytter seg til subjektets intuisjon og influerer dets refleksjon og prøvende, spekulative tenkning. Subjektets idealisering av *imagoet* skal ikke forstås som subjektets hang til å endeliggjøre og klassifisere et synsinntrykk inn under et bestemt beskrevet ideal. Det har å gjøre med kunstverkets gåtefulle kvalitet – dets uplasserbarhet.

Kunstverket er vanskelig å forstå og fatte for det konseptorienterte subjektet. Selv det mest kunstinteresserte menneske som ikke kan lovprise kunstverks uerstattelighet nok, møter

---

<sup>9</sup> I den estetiske erfaringen blir våre affektive responser stimulert, ikke bare vår konseptuelle fortolkning. Derfor kan kunstverket sies å ha en *mimetisk* formidling.

<sup>10</sup> Kjøp og salg (utveksling) av kunst er ikke motivert av deres mimetiske hensiktsfullhet, men kommer av fetisjverdien de blir tillagt. Fetisjverdien er naturligvis et falskt undertrykkende, subsummerende karaktertrekk som er påført og ikke immanent i verket.

kunstverket med en bestemt undring – selv for dette mennesket er ikke kunstverkets hensikt klart. Det er verkets enigmatiske karakter som utøver det ikke-identiskes nøding på individet. Det enigmatiske lokker individet inn i en mer mimetisk tilnærming der refleksjonen grenser over i spekulasjon og fantasi. Undringen, kommer av at kunstverket klarer å oppnå hensiktsfullhet og mening selv om (og fordi) det åpenbart mangler mening (Bernstein, 1993, s. 210). For eksempelets skyld: Kunstens enigmatiske karakter for subjektet er ekvivalent med en persons enigmatiske karakter: Den undringen som oppstår i subjektets møte med et annet individ når sosialiseringmekanismer som subsummering og tanker om utveksling er tilbakelagt. Om kunsten virkelig har en fremtredelse eller en slik ”imagoeffekt” på individet, kan sies å ”bevise” ved spørsmålet i seg selv. Følgende spørsmål *krever* filosofisk refleksjon: ”Eksisterer denne kunstens fremtreden eller er den en illusjon?”. Eller bedre er subjektets spørsmål til seg selv: ”Hvorfor finnes *dette* kunstverket og hvorfor er jeg tiltrukket/frastøtt det?” Dette er kunstens imagoeffekt. Vi skal se at denne refleksjonen kan stimulere til en dialektisk prosess i subjektet som igjen kan danne grunnlag for autonomi. Da først og fremst autonom motstand.

\*

En drøfting av hva som er kunst eller ikke på grunnlag av Adornos estetikk er ikke denne oppgavens mål. Vi skal her kun begrense oss til å se det estetiskes effekt på individets autonomi, dets evne til å vekke individet til spekulasjon, fantasi og refleksjon. Slik at individet gjennom refleksjonen blir oppmerksom på det ikke-identiskes eksistens og får innsikt i sin udelelighet fra omverdenen.

Det som først og fremst kan forsvare individets autonomi, er dets bevissthet og vilje til refleksjon rundt sin tilstand. Det vil si, å på et bredt spekter stille spørsmålstegn ved sin intuitive selvforståelse som dualistisk og stille spørsmålstegn ved fornuftens rolle som det eneveldige, eksklusive utgangspunkt for væren i verden. Det ikke-identiskes *nøding*, ved kunstverkets pågående imago, setter individet på sporet av en type refleksjon som hentyder for subjektet at dets vilje ikke er en nøytral arena. Det estetiske, ved sin nøding, letter på *Mayas slør* slik at subjektet ser sin selvisolerende, undertrykkende aktivitet som falsk. Jo mer individet får innsikt i hvor skjør dets autonomi og vilje er, jo større grunnlag blir det for å tilskrive individet en evne til autonom motstand. Denne frigjørende innsikten er det estetiskes potensielle effekt på individet.

## Kapittel 4

### Kulturindustrien og individets underminerte autonomi

Hvis det virkelig foregår en ekstern sosial invasjon inn i våre overveielser, så blir det vanskelig å trekke en klar teoretisk grense mellom ”min vilje” og tilstanden i den sosiale og politiske sfære (Bernstein, 2001, s. 257). Det interessante spørsmålet er det følgende: I hvor stor grad kan man, uten en reflektert bevissthet rundt den nevnte ”invasjonen”, regne det vestlige konseptet av frihet som sannferdig i henhold til det vestlige individets reelle autonomi? Slik beskriver Adorno frihet slik den er realisert i dag: ”Freedom is a moment, it is entwined, not to be isolated; and for the time being it is never more than an instant of spontaneity, a historical node, the road to which is blocked under present conditions” (1983, s. 219). At frihet er sammentvunnet og ikke isolerbart (fra den ytre verden og tilstanden der) har vi alt drøftet, men hva mener Adorno med at veien til frihet er blokkert ”under present conditions”? Veien til positiv frihet og autonomi er først og fremst blokkert av en moden opplysningsprosess. Som vi så i det forrige kapittelet, menneskets notoriske identitetstenkning og dominansen av indre natur og ytre natur ekskluderer det ikke-identiske fra menneskelig væren og isolerer individet i en selvrefererende, konform, heteronom tilværelse. Eksakt hvordan dette arter seg vil jeg komme nærmere innpå utover i oppgaven.

Selv om Adorno langt på vei utelukker *positive* autonome handlinger finnes det likevel et smutthull for individets autonomi i form av autonom *motstand*: Motstanden mot de elementene som drar det moderne individet uforvarende inn i konformitet og heteronomi. Dette vil jeg utdype i neste kapittel. Det viktige for denne delen av oppgaven er å se at *også* autonom motstand er sterkt truet. ”Present conditions” sikter derfor *også* til dagens realisering av samfunnet og individets vilkår for autonom motstand i vår samtidskultur.

## Fra kultur til kulturindustri

I *Dialectic of enlightenment* kommer Adorno med en kritikk av kulturindustrien (Adorno, Horkheimer, 1997, s.120-167). Den er skrevet under Adornos eksil i USA under andre verdenskrig og bærer preg av å være myntet på en kulturindustri som nå er 60 år. Selv om eksemplene kan virke foreldede og noen av generaliseringene urimelige, så er den skremmende treffsikker også anvendt på dagens kulturindustri. Dagens kulturindustri er langt mer fragmentert og uensartet, men også mer ekstrem og utartet enn den som Adorno kritiserte. Dette gjør at noen av Adornos momenter i dag treffer dårlig, mens andre treffer med desto større kraft. For eksempel vil jeg forsøke å vise at gapet mellom individets selvforståelse som fri og individets faktiske frihet ved hjelp av dagens massive kulturindustri har blitt langt større enn i Adornos samtid. Jeg vil konsentrere meg om de kritiske momentene hos Adorno som er relevante for oppgaven og som jeg anser som appliserbare og aktuelle for vår samtid.

Med kulturindustrien mener Adorno både film, radio, magasiner og TV, men også alle typer samfunnsinstitusjoner som arbeidslivet, utdanningsinstitusjoner, turistnæringen for å nevne noen eksempler. Kulturindustrien er: *Alle samfunnsinstitusjoner som bruker symbolsk estetisert produksjon, direkte eller indirekte som middel, med sikte på profitt.*

Adornos kulturkritikk er forenkelt sagt en kritikk av kulturens sammensmelting med kapitalismen. Den bygger på den rimelige antakelsen om at kapitalismens mål og kulturens mål ikke er det samme. Kapitalismens mål er profitt og som en følge av det, forhåpentligvis tilfredsstillende av menneskers grunnleggende materielle og fysiske behov. Kapitalisme som økonomisk system er i seg selv ikke applisert som et direkte middel til menneskelig velferd, selv om det kaster av seg fordelaktige biprodukter på veien til sitt immanente mål, som er profitt. Kapitalismen som ordning for menneskelig velferd har vist seg effektiv i tilveiebringelse av midler for kontroll og dominans av naturen, slik at de grunnleggende, materielle behovene hos individet blir tilfredstilt.

Kulturen har på sin side potensial for tilfredsstillende av menneskelige behov som er ikke er knyttet opp til de behov som fornuften dikterer for vår overlevelse, men knyttet til vår indre og ytre natur. Kulturens mål er et annet enn kapitalismens. Men som vi snart skal se, blir kulturen i dagens samfunn behandlet som et av kapitalismens mest effektive redskaper.

Bare etableringen av ordet *kulturindustri* vitner om det man kan kalle kapitalismens forfalskning og erobring av kulturen. Det er opprettet en falsk identitet og en falsk forsoning mellom på den ene siden, det *generelle* i kulturindustrien, det vil si kapitalismens system for

kjøp og salg av kultur, og på den andre siden det partikulære kulturelle elementet (Hammer, 2006, s. 75). Kulturindustriens produkter materialiserer og uttrykker fullkomment det generelle, slik at kulturens potensial for formidling av det partikulære blir marginalisert. Hammer viser til hvordan den europeiske middelklassen på 1800-tallet gav kunstneren mulighet til å produsere arbeid som ikke var forutbestemt av dets omsetningsverdi (2006, s. 73). I senere moderne tid har kapitalismens krav om profitt fått forrang før kulturens selvstendige eksistens (Hammer, 2006, s. 78). I dagens kulturindustri er hver manifestasjon av kultur preget fullstendig av dets omsetningsverdi. Den falske identiteten og det vi kan kalle *det totalitære* i kulturindustrien ligger i det følgende: Selv før det kreative momentet i kunsten blir realisert av kunstneren i det kulturelle elementet, ligger kravet om omsettbarehet der som en grunnstein og forutsetning. Dagens kulturelementer blir realisert *på grunn av* sitt potensial for omsettbarehet.

Det partikulære kulturelle elementet kan derfor sies å være forutbestemt til å druknes i det generelle; forutbestemt til konformitet til den totale, generelle helheten. Så lenge *majoriteten* av kultur er bestemt på denne måten er det rimelig å hevde at all kulturfrembringelse er under kapitalismens totalitære regime.

Siden Adorno skrev om kulturindustrien, er det i deler av kulturindustrien skjedd ytterligere outrering av disse momentene. I blant annet musikkindustrien finnes det i dag en utbredt holdning som gjør at musikk ikke får status *som* kultur/kunst, før det har bevist sitt hitpotensiale – før det har vist sin salgbarhet. Det er et uttrykk som gjerne blir tillagt hitlåter ”it-faktoren”. Faktoren som gjør at en låt blir populær og har kommersiell appell. I media og musikkindustrien som helhet finnes det få eksempler på fullstendig ukjente låter som har blitt omtalt med denne egenskapen. Det uidentiske og kvalitativt forskjellige blir altså ikke bare i utgangspunktet stengt ute og marginalisert, men også som forhåndsdomt som ”ukultur”. I dag har kulturindustrien og profittens forrang etablert, i majoriteten av publikummet, en forbausende uproblematisk forståelse av god musikk som salgbar musikk. Fra oppfattelsen om at god musikk er noe unikt, enestående, sjeldent og nyartet, til en oppfattelse av god musikk som har ”it-faktoren” – det vil si salgbarhet og kommersiell appell.

Den vestlige kulturelle arena er i hovedsak *kulturindustriell*. Det er lite rom for selvstendige, ikke-profittdeterminerte kulturuttrykk som peker utover det lukkede systemet av symbolsk reproduksjon. Kulturindustriens totalitære grep er representert i alle ledd. All distribusjon, informasjon og offentliggjøring av kultur finnes i dag *kun* i kraft av kulturens salgbarhet. Selv ”nøytrale” aviser publiserer (med få unntak) kun nyheter og kultur som allerede er ”solgt inn” til avisene av kulturindustriens informasjonsapparat.



Kulturjournalistikkens oppsøkende virksomhet, begrenser seg til å kikke gjennom den overflod av informasjon som blir gitt dem av kulturindustriens eget promoteringsapparat. Nonprofitt kunst, gratiskonserter og gratisutstillinger blir gjerne *solgt inn* til media og publikum nettopp ved disse beskrivelsene. Realiteten er også den at nonprofitt kunst har sin egen valuta, nemlig anerkjennelse, ”merkevarebygging” og mulighetene for fremtidig salg.

Selv om det enkelte kulturelle elementet i utgangspunktet kanskje er ”rent”, blir det ”besmittet” i prosessen av å bli tilgjengeliggjort. Kulturens eneste mulighet for å nå et publikum er kulturindustriens kanaler for tilveiebringelse. Det kulturelle elementet blir dermed forfalsket på flere plan i forsøket på å selge det; det vil bli plassert og manipulert inn i referanse til andre allerede kjente produkter av samme art, det vil bli kontekstualisert og tolket med sikte på å gi det et sterkere skinn av ønskarhet, forsøkt popularisert, forenklet og tilgjengeliggjort til det ugjenkjennelige slik at det partikulære drukner i dets assimilering i det generelle totale. Det vil på alle vis bli klassifisert og subsummert for å kunne passe inn i en uttenkt nisje. Det partikulære kulturelle elementet blir på den måten tappet for sin estetiske kraft på vei ut til publikummet. Det hjelper heller ikke å forandre salgsstrategier, enhver ”vinkling” blir en feil vinkling når det blir fremsatt med sikte på profitt.

### **Stimulerende kultur versus bedøvende kulturindustri**

En kulturindustri som totalitet er økonomisk best tjent med kulturuttrykk som *bedøver mer enn den stimulerer*, som trenger minimal konsentrasjon og som er enkel og lett tilgjengelig. Kulturindustrien fjerner anstrengelsen fra nytelsen og gjør denne typen til norm.

Pleasure always means not to think about anything, to forget suffering even where it is shown. Basically it is helplessness. It is flight: not, as is asserted, flight from a wretched reality, but from the last remaining thought of resistance. The liberation which amusement promises is freedom from thought and from negation. (Adorno, Horkheimer, 1997, s.144)

Med tanke på filmindustrien blir dette eksemplifisert effektivt. Spesielt de såkalte *blockbusters* – filmer som er laget for å selge masse kinobilletter og som *gjør* det. Handlingen er laget over samme lest som tusenvis av andre filmer i samme sjanger. Vi har lært hva som venter oss i handlingen ved alle de andre filmene vi har sett. Dialogen og de visuelle uttrykkene har kun en utfyllende funksjon på handlingen vi alt kjenner og som vi er kulturelt indoktrinert til å forvente. Karakterene er eksklusive for ingen, men delt av alle. Det vil si, det er ikke *individer* vi får se, individer som når vi møter de på gaten, forbauser oss, individer som sier og gjør pussige og uforklarlige ting. Det vi får fremstilt er pseudoindivider, arketyper

reprodusert igjen og igjen i film etter film. Alle spisse kanter, alle krav om individuell fortolkning er slipt bort for å møte massen bredt og uten motstand. Her finner vi et element som ytterligere utjevner og totaliserer det kulturelle uttrykket: Det kulturelle elementet som krever og sikter mot individuell fortolkning, i motsetning til det som sikter på den brede massens gjenkjennelse, blir marginalisert. Kulturindustrien tar aldri slike sjanser når sikker profitt er innen rekkevidde. De ikke-identiske kulturelementene som ikke retter seg underkastende etter kravet om umiddelbar gjenkjennelse blir automatisk fortrent og marginalisert. Alle kulturelle uttrykk som pretenderer noe annet faller automatisk utenfor og blir marginalisert ved dets motstand mot det overordnede målet; profitt.

Man kan kanskje tenke at segmenteringen av markedet og mangfoldet av nisjer nøytraliserer dette argumentet, men det er viktig å se at totaliteten i kulturindustrien er drevet av kapitalismens krav om profitt. Hvis man ”følger pengene” vil man se at den mest obskure og tilsynelatende snevre markedsnisjen sikter seg inn på en konkret, konform kjøpergruppe på kanskje flere millioner mennesker. Innenfor hver nisje og hvert markedssegment vil man finne, i kanskje enda større grad enn i de store *mainstream* kategoriene, de samme utjevner og forflatende taktikkene som skal sikre et profitabelt treff i nettopp *den* nisjen. Man kan derfor likevel snakke om en totalitær kulturindustri, fordi alle nisjene og segmentene i seg selv kun utgjør en overflateallsidighet. Uansett hvilken nisje kulturindustrien sikter mot og så lenge profitt er førstekravet, er de samme negative mekanismene aktive.

Totaliteten fører igjen til at kulturen får en indre dynamikk av *selvrepetsjon* (uansett nisje). Siden profitt er kulturindustriens første mål, skaper totaliteten et prioritert og overordnet krav om å repetere, kopiere og reprodusere det som alt har klart å oppfylle kravet om profitt. Det blir en verden av repetisjon og likhet. Det forskjelligartede, det kvalitativt uidentiske blir fortrent og utelukket av det bestående fra et potensielt publikum. Det enkelte kulturelle elementets *brukbarhet*, dets evne til å bli omsatt, får forrang og selvstendighet, det partikulære blir *oversatt* til dets brukbarhet og mister ved det sin selvstendige mening<sup>11</sup> (Hammer, E. 2006, s. 75).

Kulturindustrien beveger seg derfor rigid og trygt i vante spor av assosiasjon. Hvert produkt kommer med en implisitt veiledning for reaksjon. Filmen forventer ingen selvstendig tenkning, men legger all handling og dennes ”fortolkning” i kort assosiativ avstand til etablerte kanoner for menneskelig atferd på film. I alle *blockbusters* finnes mer eller mindre subtile koder som vi som kulturelle massekonsumenter er dressert og indoktrinert til å lystre

---

<sup>11</sup> Dette går inn som nok en ”episode” i det kalkulerende menneskets identitetstenkning – idet det subsummerende mennesket ”kloner” objekter i verden mister de sin partikularitet.

med vår enhetlige reaksjon. I løpet av en film ”vet” man når man skal le, når man skal være lettet og når man skal være spent. Dette gjelder spesielt i de filmene som er ment å fornøye og forlyste – den type filmer som krever minst fortolkning og konsentrasjon.

Selv om det kan synes som om valgfriheten stadig blir større ved at flere og flere filmnasjoner er representert i filmutvalget, er det ikke nødvendigvis et tegn på økt kulturell partikularitet<sup>12</sup>. Det meste tyder på at vi går mot et mer globalt totalitært kulturuttrykk med kun en stadig økende overflateallsidighet over filmproduktene. Profittens forrang i filmindustrien jevner ut kulturelle forskjeller, tilgjengeliggjør og assimilerer det appellerende ved at det avvikende unike partikulære blir rensket bort. Et eksempel her er introduksjonen av asiatisk kampsport i den vestlige actionsjangeren. Asiatisk kampsport har blitt lett assimilert inn i den vestlige actionsjangeren ved sin umiddelbare sirkuskarakter. Utfledede, filmatiske vestlige verdier og motiver er flettet inn, som retributiv hevn, aggresjon og ”psykologiske” indre konflikter, mens asiatiske verdier som opprinnelig var enhetlig med kampsporten i seg selv – som ære, disiplin, selvforsakelse, selvkontroll og ikke minst selvforsvar – har glidd umerket vekk.

### **Kulturens iboende attraksjon blir utnyttet av kulturindustrien**

Tørsten etter kultur er en tørst etter frigjøring fra prinsippet om brukbarhet (Adorno, Horkheimer, 1997, s. 158) Kunst og kulturuttrykk har i seg selv karakter av være ”unyttige”, de tilfredstiller på den måten vår undertrykte natur og avlaster mennesket som helhet fra den dominante instrumentelle, identifiserende aktiviteten. Ved den estetiske erfaringen har kulturen evne til å vekke til dialektisk motstand mot identitetstenkning og det totalitære generelle. Den positive ikke-kontrollerte effekten av kulturen fungerer også som en ukalkulert påminner om vår egen status som *også* natur.

I kulturindustriens hender fungerer kulturen kun som en atspredende underholdning som gir motsatt effekt – det bedøver individets evne til autonom motstand og gir kun ”frihet” *fra* tanke og negasjon. Profittens ideologi krever at kulturens immanente ”krefter” blir utnyttet i profittens tjeneste. Disse kreftene er menneskers iboende tørst etter kultur (Adorno, Horkheimer, 1997, s.144). Identitetstenkningen ved fornuften dominerer og undertrykker individets indre og ytre natur. Det genuine estetiske kulturuttrykket henvender seg til vår undertrykte natur og har kapasitet til å formidle det ikke-identiske. Kulturindustrien utnytter menneskets genuine behov og lengsler, men tilfredsstiller dem ikke. Isteden rekonfigurerer

---

<sup>12</sup> Som vi så over behøver ikke et pluralistisk kulturuttrykk bety at den estetiske erfaringen blir ivaretatt.

kulturindustrien folks nysgjerrighet og behov ved å tilby tomme substitutter, slik at forbrukerne tilvennes et massekonsum av tomme kulturuttrykk. En kan derfor si at dagens kulturindustri ikke befatter seg med virkelige behov, men isteden genererer falske behov og presenterer dem til publikummet som om de var reelle (Hammer, E. 2006, s. 78). Dette sanksjonerer med identitetstenkning. Den instrumentelle fornuft tolererer ikke at noe kan ha verdi i seg selv utover dets projeksjoner, objektet får kun verdi ved sin forutsigbare utbytbarhet. Vår nåværende konseptuelle og dominerende tilnærming til verden og dets smidige kompaniskap med kapitalismens blinde ”kynisme”, muterer kulturen til kulturindustri ved å redefinere den til først og fremst et objekt for kjøp og salg. Den dominante rollen den instrumentelle fornuft har i det moderne rasjonalitetsbegrepet – gjør at vi i samfunnet konstant *søker* etter håndfast profitt utover kulturens ”unyttige” belønning.

Som vi husker fra forrige kapittel, så er en viktig egenverdi i kulturen og det estetiske at de har evne til å vekke våre autonome reaksjon i form av motstand og negasjon av identitetstenkningen. Kulturindustrien undertrykker derfor individet på en dobbel måte; ved sitt faktiske totalitære, selvrepeterende og bedøvende kultursubstitutt, og ved at det i sin totalitære praksis undertrykker og fortrenger de ikke-identiske kulturelle elementene som har autonomivekkende potensial.

### **Kulturens innpass i bevissthetens selvfortolkning**

Når det gjelder kulturens betydning og potensial for fremmingen av individets autonomi, går den her i et ”tospann”. Kultur har potensial til å stimulere til refleksjon og negasjon av identitetstenkningen, samtidig kan kulturen sies å tilby modeller for selvfortolkning. Den potensielle negasjonen det her er snakk om kan vi knytte opp mot det estetiskes mimetiske kvaliteter, dets evne til å stimulere vår undertrykte natur og det estetiskes rolle som dialektisk korrigerende moment i samfunnet (Hammer, E. 2006, s. 79). Kulturen tilbyr momenter til prosessen av individets selvfortolkning. Dette er i utgangspunktet ikke nødvendigvis en kilde til heteronomi, men blir det i høyeste grad når den totalitære, konforme kulturindustrien blir den dominerende kilden.

Det immanente elementet av selvfortolkning som kulturen tilbyr blir utbyttet av kulturindustrien med sikte på økt konformitet hos individene. *Kulturindustrien* tilbyr individer modeller for selvfortolkning som indirekte (underholdningsindustrien) eller direkte

(reklameindustrien<sup>13</sup>) sikter på profitt. Med gjennomprøvd effektivitet formidler og foreslår kulturindustrien hva individer skal tenke om seg selv, hva de skal leve for og strebe etter. Den beskriver hvordan et godt og suksessfullt liv ser ut og hva et slikt liv innebærer. Mennesker internaliserer imperativer som stiger opp av den omfattende, massive kulturen. Subjektet legger seg selv inn under markedets målgruppe ved dets identifisering til og underkastelse under kulturens fabrikkerte eksempler (Hammer, E. 2006, s. 79-80).

Individet som ide er oversett i kulturindustrien. Individet blir kun søkt som den entiteten som skal identifisere seg med det generelle (Adorno, Horkheimer, 1997, s. 154). Det er snakk om en pseudoindividualitet. Kulturindustrien hyller ”individualitet”, men fremstiller det alltid som en overflateunikhet – det idealiserte, arketyriske speilbildet av den konforme, kjøpelystne, underholdningssugne massen. Kulturindustrien tar opp i seg det generelle ved massen, summerer all individualitet, reproducerer det i form av idoliserbare pseudoindivider og lar kulturkonsumenten identifisere seg med det igjen. ”From every sound film and every broadcast program the social effect can be inferred which is exclusive to none but is shared by all alike” (Adorno, Horkheimer, 1997, s. 127). Som vi har sett foregår det en ”samlende”, naiv og fordummende psykologisering som blir produsert igjen og igjen slik at ethvert filmatisert ”individ” alltid og uten særlig nevneverdig fortolkning, kan ”forstås” av alle. Vi forlater alle kinosalen som ”menneskekjennere”. På denne måten kan selv den trøtteste og mest distraherete kinogjenger, reklameseer (og bankkortsveiper) identifisere seg enkelt med kulturen han konsumerer – for likheten mellom ham og de produktplasserende karakterene i filmen er et resultat av et vekselspill av gjensidig identifisering, assimilering og utjevning. Det hele iscenesatt av kulturindustrien.

I det markedsanalytiske spørsmålet ”hva ønsker folk?”, er individualiteten allerede regnet som ikkeeksisterende (Adorno, Horkheimer, 1997 s.144) Det er *måten* individiteten er delaktig i det generelle som søkes, ikke individets partikularitet. Vi ser da at det ikke bare er en vertikal relasjon mellom manipulatorene og massen. Kulturindustrien utbrer sine modeller og får hjelp til opprettholdelse av disse modellene gjennom folks tenkning og praksis (Hammer, 2006, s. 79). Dette kan spores til et av grunnvilkårene i kapitalismen. Kapitalisme i seg selv er basert på en logikk av konsumerisme. En kapitalistisk økonomi er avhengig av at befolkningen lar seg indoktrinere til å ha både en bevisst og en ubevisst disposisjon til å forbruke og investere. Dette er den sentrale drivkraften i kapitalismen

---

<sup>13</sup> Reklameindustrien kan kalles selve kroneksempelen på det Adorno kaller kulturindustri ved at de så direkte tar i bruk symbolsk reproduksjon med sikte på profitt. Reklamen bærer i vår tid enda sterkere preg av å være parasittisk på det estetiske og ved at den i enda mindre grad bærer preg av opplysning (som er dens originale pretensjon) enn for eksempel på 50-tallet.

(Hammer, 2006, s. 82). En totalitær kulturindustri søker å legitimere og overføre kommersielt underbyggende verdier ved det konforme individets egen tenkning og praksis. Ved individets funksjon som entitet ved massen får de markedsstimulerende ”verdiene” en selvforsterkende status i massens innbyrdes omgang. Det vestlige individet spiller altså en viktig birolle i undermineringen av egen autonomi.

Selve kulturindustriens makt ligger her - i dets identifisering med et fabrikkert behov (Adorno, Horkheimer, 1997, s. 137). Økt velstand i et kapitalistisk system er basert på kontinuerlig vekst. Kulturindustrien er derfor alltid avhengig av å generere, underbygge og formidle nye behov og krav som massen kan internalisere og fortolke som selvvalgte (Hammer, 2006 s. 82). Kulturindustriens produkter vinner også på den sosialt selvforsterkende virkningen. Idet et bestemt kulturuttrykk får innpass i den sosiale sfæren, bidrar sosial utveksling til en automatisk viderefremming og forsterking av kulturuttrykket (Hammer, 2006, s. 79). Massens avhengighet og forventning om nye ”selvvalgte” krav og behov forsterker igjen dette vektskravet i kapitalismen. Med dette som bakgrunnsbilde er det liten tvil om at et høyt nivå av konformitet i befolkningen gjør befolkningen mer forutsigbar og dermed gjør det lettere å treffe med et kulturindustrielt produkt. Et høyt nivå av konformitet i befolkningen når det gjelder deres oppfatning av for eksempel ”det gode liv”, gjør det enkelt å treffe bredt med et kulturindustrielt symbol.

Begreper som *merkevarebygging* og *produktassosiasjon* illustrerer ikke bare kulturindustriens forventning til konformiteten i markedet, men de tar også for gitt konformitet i markedets symbolassosiasjoner. Manipulasjonen, konformitetspresset, banaliseringen og den endeløse repetisjonen av det samme kan sies å være en selvdrevet funksjon ved kapitalismens forrang i kulturen. Fabrikkert frykt og symptomet på dette, overdreven materialisme, er et godt eksempel på markedsinspirerte behov. Som nevnt tidligere er det den menneskelige selvoppholdelsesdriften som driver opplysningsprosessen. Markedskreftene har for lengst sett det lønnsomme i å minne oss om farene rundt oss, fra naturen og fra menneskeheten selv. Det er ikke noen logisk ende på hva en kan frykte, og derfor heller ingen logisk ende på hva en kan iverksette av tiltak for å sikre seg mot det en frykter. Vi har institusjoner for idéproduksjon og reproduksjon av fryktsenarioer, vi har kjøp og salg av trygghet for den mulige ulykken og materialisme blir fremstilt som eneste medisin. Drevet av den kultur- og markedsfabrikkerte frykten kjøper konsumentene lydig ifølge resepten. Markedsstimulerende, kulturindustrielt formidlede behov kan sies å være oljen i det kapitalistiske maskineriet. En manipulert befolkning ” is good for the economy”. Hvis kulturindustriens symbolske produksjon kan sies å ha en bevisst propaganda så kan det

summeres i budskapet: ”kjøp”. Alle tillatte virkemidler kan, i en liberal kapitalistisk økonomi, brukes, selv om disse på en subtil måte er manipulative og utøver et konformitetspress som undergraver individets autonomi. Alle individuelle behov blir formidlet til individet ved dets selvfortolkning, men vår selvfortolkning blir veiledet av kulturindustrien (Hammer, 2006, s. 83).

### **Kampen mellom den attraktive falske verdenen og den ekte**

Hvorfor er kulturindustriens produkter attraktive i vår prosess av selvfortolkning? Som allerede nevnt, så har kultur en potensiell avlastningseffekt fra identitetstenkning som et uuttalt løfte. Dette bør regnes som en tiltrekningskraft i seg selv. Mennesket som natur har en tørst etter det estetiske, og begrepene kunst og kultur gir i seg selv løfter om *noe annet* enn det moderne menneskets produserende, hensiktsrettede hverdag.

Et annet moment er at filmen og kulturindustriens produkter kan fungere og oppfattes som selvfortolkningshjelpere, som substitutter for sosial tilvenning og hjelp til relasjonell problemløsning. Kulturindustriens førsteordensbudskap er ”kjøp”, men de formidler dette hovedbudskapet ved hjelp av og i kraft av et bredt spekter av andreordensbudskap. Her brukes alt vi ønsker å assosiere oss med innen etikk, religion, livssyn, litteratur, mote, kunst, vitenskap og alt mulig annet. Disse to budskapene søkes å formidles så enhetlig som mulig for å skjule for tilskueren den nærmest militante ordren all reklame i virkeligheten formidler: Kjøp! Reklamen skjuler det som i virkeligheten er en ordre bak et slør av manipulasjon. Manipulasjonens vesen kan sies å være dets evne til å alliere seg med den manipulertes egen vilje og det er dette reklamen gjør. Ved å stille seg opp ved siden av alt annet et menneske ønsker å assosiere seg med spiller den på lag med kjøperens egne ønsker. Reklamen assosierer seg typisk med ting som ikke går an å kjøpe, som humor, et flott utseende, en bred vennekrets, kjærlighet og trygghet. Reklamens kraft og autoritet kommer sjelden fra produktet det beordrer oss til å kjøpe, men fra nærmest alt annet. Reklamens andreordensbudskap brukes som middel og er underordnet dets førsteordensbudskap: kjøp!

Forestillingen om at det rasjonelle mennesket er i stand til å filtrere bort andreordensbudskapet kan sies å bli gjendrevet av det faktum at reklame *virker*. Vi kjøper annonserte produkter, men vi ”kjøper” samtidig en mengde holdninger, ønsker, tankesett og modeller for selvfortolkning som ikke er fremstilt for å anvendes på ”ordentlig”. Det moderne individet er utsatt for et ekstremt manipulerende, ubrukelig, flertydig, men attraktivt og svært etterlignbart rolleforbilde.

Reklame og film spiller på de samme strengene i vår bevissthet som den virkelige verden gjør. Vi lærer av hverandre, ser på hverandre, hermer og idoliserer mennesker rundt oss, dessuten lærer vi av våre egne og andres feil og suksesser i handling. Kulturindustriens fremstilling av disse ”modellene” som vi bruker til selvfortolkning er falske, og med få unntak ubrukelige, men ekstremt attraktive, tilgjengelige og enkle å ta i bruk. For eksempel i en reklamefilm: Veien fra handling og læring til handling igjen blir fremstilt som en 5 sekunders prosess. I film blir dyrkjøpt livserfaring oppstilt i en times høydepunkter, mens tilsvarende erfaring i virkeligheten tar et halvt liv å tilegne seg. Ta for eksempel en filmatisert fremstilling av en god samtale: Grunnlaget for en virkelig givende samtale mellom to gode venner kan kanskje ta år, og anledningen for denne samtalen å finne sted, en anledning med ro, rette omstendigheter, rett felles humør, er kanskje kun tilgjengelig en gang i måneden – hvis et travelt liv i det hele tatt tillater disse møtepunktene. På film eller spesielt i populære dramaserier, har mennesker disse livsnære, minneverdige samtalene og stundene flere ganger om dagen. Selv om det som blir sagt i en serie eller i en film er allment kjente floskler og ukontroversiell ”ukebladvisdom”, er den som snakker velformulert, han eller hun snakker sammenhengende, er full av smarte ”åndfullheter” og blir aldri avbrutt – så sant avbrytelsen ikke skal brukes som virkemiddel. Man ser sjelden lange, monotone scener av en hovedperson arbeide hardt i ensomhet for å nå et mål (Kryssklippingen er aldri så rask som når noe kjedelig er nødvendig å gjengi). Den gir det kortsiktige forrang vet at den alltid viser sluttresultatet av målet, aldri veien til målet. Så sant det ikke er en komedie eller en (subsidiert og usett) konseptfilm, blir hovedpersonen sjelden fremstilt kjempende i meningsløse, overflatiske samtaler med mennesker han ikke forstår eller lytter. Det er klart at filmmediet i seg selv mer eller mindre er betinget av denne formen; det blir jo absurd å kreve av filmen at den skal vise handlingen i ”sanntid”. Poenget er at den kunstige verdenen film gir; fremstiller verden som en rekke høydepunkter – de samme høydepunktene vi setter pris på i det daglige virkelige livet, bare i fortettet, foredlet og ”forbedret” form. De øyeblikkene vi lever for i det virkelige livet, er så grenseløst lett tilgjengelig i filmverdenen, til en så lav pris, at vi er altfor overbærende med dens manglende ektehet.

Reklame har ikke noe ansikt vi kan konfrontere. Det finnes lover mot villedende reklame, men da er det bare produktets egenskaper som må være rimelig sannferdige. Det eneste ”ekte” i en reklame, er produktet selv, da selvfølgelig fremvist fra sin mest fordelaktige side i den mest tiltalende lyssettingen. Drømmeverdenen den henter sitt skinn av ønskverdighet fra finnes det ingen beskyttelse mot utenom det enkelte individs evne til



motstand. Denne falske virkeligheten har en dannelseeffekt på oss der selve dannelsen ikke er målet, men profitt. ”God” reklame vekker vår lyst og treffer oss effektivt i vårt begjær. Våre tilbøyeligheter blir på den måten samarbeidspartnere med reklamen og lager falske mål passende for en falsk verden, men malplassert av oss selv inn i vår individuelle virkelighet.

Den offentlige, sosialt delte fremstillingen og forestillingen av det velfungerende moderne mennesket er fremstillingen av en umulighet. Den sosialt delte forestillingen om det lykkelige vestlige mennesket er, sterkt forurenset av kulturindustrien, blitt et superattraktivt fullstendig uetterligbart forbilde i nesten alle aspekter av livet. Underholdningsindustriens andreordensbudskap gir en fremstilling av et overmenneske, der de tingene som får den menneskelige tilværelsen til å fungere er gjort usynlige og marginalisert som uviktige og meningsløse, mens de overflatiske sidene fremstilles som de eneste meningsfylte med krav om idolisering. Kulturindustriens marginalisering av hverdagslivet, og dennes effekt på det moderne individets tidsforståelse og prioritering skaper en umulig forestilling av hva en dag bør/kan romme. Kulturindustriens lykkelige individ søker *kodakmoments*, mens livet utenfor blenderåpningen automatisk blir definert som et ikke-liv. Han er derfor synlig livsnyter, men usynlig måteholden. Han er synlig, sosial og relasjonell, men usynlig arbeidsom og flittig. Han er synlig en ledertype, men usynlig konform og i konflikt. Vi ser ham leke lykkelig med barna, men aldri ta kostbare prioriteringer. Vi ser ham spise gourmetmat og drikke vin, men ser ham aldri spise niste i ensomhet på kontoret. Han er synlig sliten når det er kledelig, men usynlig i langsom hvile. Han er synlig veltalende og morsom, men sitter usynlig strevende med et manus. Livet mellom slagene er borte. Det usynlige livet er ikke gitt sendetid, det har blitt et ikke-liv. Kan man være lykkelig uten å bli observert som lykkelig? Nei. Kulturindustriens middel for profitt, dens andreordensbudskap, har etter alt å dømme definisjonsmakt i hva vi synes er viktig og er verd noe.

Det moderne individet er utsatt for et konkurranseforhold mellom en falsk og en virkelig verden. Reklame og films evne til å fremstille seg som vår egen drøm gir den definisjonsmakt i vår indre kontinuerlige formgiving av det som skulle vært vår genuine egeninteresse. Så lenge den viser oss noe vi ønsker, liker, noe vakkert og estetisert, virker det som om vi gjerne hengir oss til en uvirkelig verden. ”Ukentlig tar filmen dem med seg inn [...] i forestillingsområder, som forespeiler en verden, som ingen verden er ” (Heidegger, 1973:25). Heidegger skriver dette i forbindelse med beskrivelsen av hvordan det tyske folk i etterkrigstiden, ble fordrevet bort fra ”den hjemlige verdens overlevering”. Heidegger hentyder her hvordan *en* virkelighet blir utkonkurrert av en annen falsk verden. Om ikke det moderne individets virkelighet blir direkte utkonkurrert av reklame- og

underholdningsindustrien, så er det rimelig å tenke seg at det moderne individet er utsatt for et konkurranseforhold mellom en falsk virkelighet og den ekte virkeligheten.

### **Symbolsk frihet, abstrakt frihet – og virkeligheten**

Jo høyere nivå av manipulasjon og jo sterkere konformitetspresset er i det kapitalistiske samfunnet, jo sterkere runger hyllesten av *ideen* frihet/symbolsk frihet. Det virker som om det er en kompensatorisk ”mekanisme” på gang. Fra egoets perspektiv bak sløret: Sett at individet på et intuitivt plan merker at det blir manipulert. Egoet dekket av *Mayas slør* vil da reagere med å attestere fornuftens suverenitet enda sterkere. På et kollektivt plan vil dette gi seg utslag i en ”oppgradering” av friheten – til ide (Adorno, 1983, s 223). Kollektivets korrelat til egoets attestering av heteronom adferd er opphøyelsen av symbolsk frihet. Lovprisningen av frihet som verdi er kollektivets fortrenkning av dets eget subtile konformitetspress. Frihet som verdi vil i enda sterkere grad opptre i det offentlige rom som opphøyd symbol. Det jeg hentyder her er spekulativt, og hensikten er ikke å påstå at denne kompensasjonen blir satt i verks som et bevisst politisk grep. Det jeg prøver å vise er ikke en konspirasjonsteori, men en kompensatorisk funksjon i det demokratiske kollektivets møte med et massivt konformitetspress. USA kan fungere som illustrasjon: De har et fritt marked med et høyt nivå av manipulasjon. Det vil si, de har få restriksjoner på annonsering og reklame, og kapitalismen og kulturindustrien opptre nærmest på vegne av hverandre. Samtidig er det ingen andre nasjoner som har en så gjennomgående, rungende hyllest av symbolsk frihet. Det man kan kalle et kompensatorisk motiv er påtakelig og ligger der som en funksjon i markedskreftene. Fortreffeligheten ved individuelle rettigheter og det å leve i en demokratisk nasjon blir repetert og avspilt i høyeste rotasjon i markedet. ”Friheten” til å komme seg opp i verden og med egne hender bygge seg en ”business” er en mye yndet frihet. Men kan ikke denne ”friheten” sees som et tilfelle av indoktrinert adferd ”innstudert” av markedets kontinuerlige krav etter stimulans? Hvis man formidler *muligheten* til å ta del i denne adferden som frihet kan ”markedets motiv” for å opphøye symbolsk frihet beskrives slik: Når alle forteller alle i ord, tanker og praksis at man bør tjene så mye penger at man har råd til å kjøpe tusenvis av ting, som alle forteller alle at man har lyst på, men som man ikke trenger – blir markedet effektivt stimulert.

Når Adorno trekker linjen direkte mellom Joseph Goebbels propagandaapparat og kapitalistisk massekultur og omtaler begge som politisk propaganda (1997, s. 163), kan det virke som en overdrivelse eller et eksempel på paranoid konspirasjonsteoretisering. Fascistisk

propaganda hadde et konkret politisk budskap om rasesegregering, nasjonalisme og forherligelse av føreren formidlet bevisst med dette ideologiske målet, mens det samme kan ikke umiddelbart sies om den vestlige kulturindustrien. Hvilket bevisst, ondt underliggende budskap har den kapitalistiske underholdningsindustrien? Det finnes ikke noen bevisst manipulator som *står bak* det amerikanske underholdningsmaskineriet med en konkret plan og tanke, dette var tilfellet i det fascistiske regimet<sup>14</sup>. Samtidig, *resultatene* av fascistisk propaganda, et sosialt selvforsterkende konformitetspress, underminering av vilkårene for individets autonomi og et totalitært kulturuttrykk, kan også påvises under den vestlige kulturindustrien. Profittens forrang i kulturindustrien fungerer like effektivt mot avvikende kulturuttrykk som et sensursystem i et totalitært politisk regime.

USA er et liberalt kapitalistisk land og har vært det lenge. Det immanente målet; kontinuerlig vekst og profitt, gjør at enhver menneskelig egenskap og ethvert objekt i *prinsippet* kun har verdi om det kan settes i profittens tjeneste. Kulturens originale effekt, avlastning fra instrumentell tenkning og dets potensielle funksjon som medium for kontakt med menneskelig og ikke-menneskelig natur, er langt svakere enn kapitalismens instrumentelle kraft; den som kan spores til menneskets drivkraft for overlevelse.

Kulturens sammensmelting med kapitalismens mål, profitt, gir kapitalismen immanent forrang. Slik jeg har prøvd å vise i avsnittene over, skaper dette kulturell konformitet og et sosialt forsterket konformitetspress, der innbyggerne tenker likt om seg selv, der de ønsker de samme tingene og verdsetter de samme tingene. Når det gjelder vilkårene for autonomi og individualitet, så er fascistregimets propaganda og kulturindustriens produksjon like totalitære, manipulerende og utøver et like effektivt konformitetspress. Forskjellen er at i den vestlige kulturindustrien har ingen kontroll. De eneste bevisste politiske grep tilgjengelige er å iverksette grep som kan stimulere eller ”sulte” markedet. Det sårbare menneske står på siden av sin egen oppfinnelse og høster ondt og godt mens det ser den utføre sin instrumentelle logikk; kontinuerlig vekst i profittens navn.

### **Ekstrem negativ frihet, borderline om frihet og kollektiv fortrenning**

I boken *Rethinking Freedom* (2005) søker C. Fred Alford å avklare forholdet moderne amerikanere har til frihetsbegrepet, hvordan de oppfatter det som konsept og hvordan deres forståelse av frihet arter seg konkret i deres egen hverdag. For å belyse studiet og tematikken arrangerte han en rekke dybdeintervjuer. Et intervju var på en time og ble gjennomført med til

---

<sup>14</sup> Om Goebbels utnyttet eller forsterket allerede fascistiske, nasjonalistiske trekk i det tyske kulturuttrykket eller la det til, er uviktig for mitt poeng om bevisst versus ikke-bevisst manipulasjon i denne sammenheng.

sammen 52 personer i alle aldre. Som grunnlag for sin videre analyse tok han utgangspunkt i et tydelig fellesstrekk blant deltakernes besvarelser. De fleste deltakernes svar utviste en diskrepans mellom definisjonen de gav av frihet og deres personlige opplevelse av frihet. På den ene siden beskrev de frihet i form av evne til mestring, og da i form av å ha penger eller makt, men når det kom til deres personlige erfaring av frihet, deres frihetsfølelse, beskrev de frihet som opplevelser av å slappe av og koble av fra hverdagens gjøremål.

I lys av dette fremmer han en hypotese om at menneskers erfaring av frihet har karakter av å være splittet eller schizoid, forstått på den måten at menneskers erfaring av frihet er todelt og at koblingen mellom definisjon og erfaring arter seg som fremmed for individene. En psykologisk diagnose, *borderline personality disorder*, blir brukt på mennesker som i utbredt grad splitter opp erfaringene sine i enkeltdeler. Alford tar i bruk navnet på denne psykiske forstyrrelsen og oversetter den til en kulturell diagnose på amerikanske samfunnet, derav kapittelet ”borderlines of freedom” (Alford, 2005 s. 27-28). ”Borderline” som psykisk diagnose er i tillegg karakterisert av svingninger mellom ekstrem idealisering og devaluering. Alford ser også her en parallell til tendenser i kulturen og informantenes svar, eksemplifisert: ”If I am not completely free, then freedom is meaningless, and I might as well be in chains. So give me power instead” (Alford, 2005 s. 29). Hvis friheten skal være reell, krever informanten at den skal være grenseløs og absolutt – en slags negativ frihet med en utopisk twist. Inneforstått tror han ikke på dette og markerer friheten som verdiløs i forhold til makt.

Alford bemerker at spesielt de unge informantene, i tillegg til den nevnte diskrepansen, viser denne ”alt eller ingenting” holdningen til frihet og at de eldre viser større evne til nyansering. Selv om Alfords eldre informanter også gir uttrykk for en forståelse av frihet som grenseløshet, blir denne forståelsen hos enkelte balansert av en slags selverklært realisme, her i ordene til ”Charles”: ”Over the years I’ve learned that I don’t have what it takes to be really free. I lack the independence. I choose to do things with my family (...) because it feels less lonely than going off on my own” (Alford, 2005 s. 47). Han uttrykker seg her med en slags anger over sin svakhet for fellesskapets attraksjon. *Ekte* frihet for Charles er tydeligvis synonymt med individualisme (ensomhet) og styrke til å fjerne seg og abstrahere seg fra hemmende sosiale bindinger – selv om disse båndene er til mennesker han verdsetter.

Alfords informant illustrerer og underbygger flere tidligere nevnte momenter. Som det at kapitalistiske samfunn ofte har et sterkt underbygd konsept av symbolsk frihet eller negativ frihet. Når denne ”verdien” smelter sammen med et sterkt og idealisert konsept av individualitet får man en ”borderline” kvalitet over individenes holdninger til egen frihet.

Videre er det også tydelig at Alfords informanter har en konseptuell forståelse av frihet og individualisme og en selvfortolkning som kan sies å være sterkt preget eller til og med ”invadert” av reklame- og kulturindustrien.

Når det gjelder reklame- og kulturindustrien, så har den ingen moralske eller dannende pretensjoner utover ønsket om å fremstille sine produkter i et begjærlig lys, likevel er det mye som tyder på at den i sitt vesen virker formende på områder som har med konseptforståelse, selvfortolkning og selvrealisering. Det overordnede målet for reklame- og underholdningsindustrien er det kapitalistiske målet om profitt, men i midlene for å oppnå dette spilles det på strenger som også har med vår personlige ”plastiske” identitet, frihet, autonomi, konseptforståelse og selvfortolkning. Selv om Alford sine informanternes utsagn om frihet i utgangspunktet kun kan vektlegges som interessante indikatorer, er det likevel betegnende å se hvor konsistente og konforme svarene deres er med reklame- og underholdningsindustriens modeller og det kapitalistiske samfunnets idealiserte fremstillinger av symbolsk frihet.

Det følgende kan virke som åpenbare poenger, men med samtidens selvmotsigende virkelighet blir det nødvendig å gjøre fullstendig eksplisitt endel områder. De fleste mennesker *vet* og erkjenner at reklame fungerer og i samfunnet forøvrig er reklame åpenbart akseptert som legitim manipulasjon. Likevel er det få som innrømmer seg manipulert. Det synes som om, så lenge det enkelte individ føler seg fritt og erklærer sin egen autonomi, så er det greit å stå og se på at massene (som naturligvis består av enkeltindivider) nærmest som hypnotisert kjøper produktene som blir reklamert for – ikke fordi produktet er best og billigst, men fordi det har blitt reklamert for. Triumfen til reklame- og underholdningsindustrien er at forbrukerne føler seg dratt mot å kjøpe og bruke produktene deres selv om de gjennomskuer dem (1997, s. 167). Reklamen henvender seg til oss med en smigrende og pompøs erklæring av oss som frie og autonome, vel vitende om at vi vil bevise det motsatte idet vi kjøper produktene de ”opplyser” oss om. Hvert kjøp vi gjør av noe vi ikke trenger, kan regnes som en erklæring av vår egen ufrihet. For hver en sveip med bankkortet, som ikke er motivert av reelle materielle eller estetiske behov gjør vi vår egen autonomi mer illusorisk enn ekte. Hvordan er det mulig å overse massens konformitet under reklamens oppfordringer som en tydelig indikator på individets ufrihet?

\*

I dette kapitlet har vi sett hvordan kulturindustrien har blitt totalitær ved profittens forrang *før* det kulturelle elementet selv. Dette fører til et konformt kulturuttrykk som bedøver individet mer enn det stimulerer til fortolkning. Kulturen blir meningstappet, selvrepeterende og stereotyp på en slik måte at den estetiske, autonomifremmende erfaringen uteblir og isteden får en motsatt effekt. Kulturen tilbyr individet modeller for selvfortolkning som individet internaliserer som selvvalgte aspirasjoner – med tilhørende formidlede krav og behov som ikke er individets egne. Vår selvfortolkning blir veiledet av kulturindustrien. Individets egne ønsker blir på den måten samarbeidspartnere med kulturindustrien, slik at de sammen lager falske mål og behov spesialdesignet for en ”individuell” hverdag som konsument. Reklamens overbevisende effekt er det ubestridelige tegnet på massens konformitet og individets heteronomi.

Å snakke om en kollektiv fortrenkning virker kanskje overdrevet, men illustrerer godt diskrepansen mellom massens underkastelse under kulturindustriens modeller, formidlede krav og behov, og individenes skråsikre proklamasjon av egen frihet. Så lenge det enkelte individ høylytt erklærer sin egen autonomi og *føler* seg fritt, er det å overse det samme individets åpenbare ufrihet tydeligvis legitimt. På den måten blir det falske, idealiserte konseptet av individualisme og det blodfattige idealet av symbolsk frihet en ”nyttig idiot” i hendene på markedssamfunnet og kulturindustrien. Vår kultur har manipulert det moderne individet til å tolke sin overflateindividualisme som en indikator på autonomi, og har videre gitt konseptet frihet et ideologisk skjær av moteriktighet – som noe man burde inneha for å være ”in”. Symbolsk frihet blir på den måten redusert til det å ikke *virke* som en etterdilter.

## Kapittel 5

### Illusorisk frihet og utopisk autonomi

Som Espen Hammer skriver, så etterlater Adorno det moderne mennesket med kun et potensialet til frihet i form av den intellektuelles reflekterte avstand og negasjon til kulturen, der teorien blir verktøyet for motstand (2007, s. 81). Man kan la seg drive med, henge på og passivt omtolke konformitetspresset som egne behov, eller innse via selvrefleksjon nødvendigheten av motstand. Bildet av frihet, der man ser seg selv som å gå på en vei og velge og vrake hvilke avkjørsler og sideveier man vil ta, er illusorisk. Frihet i vår samtid kan bedre sammenlignes med et skinnelagt jernbanespor. Skinnene er lagt og alternativet er ett eneste. Individets autonomi er redusert til å stanse istedenfor å rulle den veien skinnene går. Selve måleenheten for friheten i vesten må dermed bli i hvor stor grad det vestlige samfunnet tillater/gjør det lett/vanskelig for individet å utøve motstand.

Hvilke krav må innfris for kunne tilskrive individet autonom motstand?

Individet må befinne seg i et politisk fellesskap som er realisert slik at et møtepunkt med det estetiske, en arena for mimetisk væren og et rom for refleksjon er tilgjengelig for individet. Det som kan bringe individet inn på en vei der autonom motstand er mulig, er individets refleksjon i møte med det ikke-identiske. Det innebærer at individet på et eller annet sett må være tilgjengelig for å bli eksponert for det estetiske, det må også finnes anledninger der individet kan forholde seg mimetisk til omverdenen. Det må også i individets hverdag finnes rom der refleksjonen rundt den negative dialektikkens frembringelser kan finne sted.

I dette kapittelet skal vi se om samfunnet i den vestlige verden innfrir disse nødvendige kravene. Vi skal se på forholdet mellom frihet som abstrahert verdi og ideal i henhold til hvordan individets virkelighet fortøner seg. Det vil også bli en utlegging av selvrefleksjonen og hvorfor den kan sies å være så sentral i individets autonomi.

## Det illusoriske idealet av positiv frihet

Frihet forstått som mangel på tvang og fokus på grensene for ens handlinger, kaller Isaiah Berlin for *negativ* frihet (Gjengitt i Alford, 2005, s. 15). Videre setter han denne opp ved siden av *positiv* frihet: ”The freedom to realize one’s deepest ambitions, to participate in one’s own governance, and so become who one truly is” (Alfords parafrasering. Alford, 2005 s. 17). Sistnevnte kan sies å sammenfalle godt med våre intuisjoner om hva autonomi er. I den vestlige verden er disse frihetene formulert som rettigheter, frihet *til* ting (positiv frihet) og frihet *fra* en rekke ting (negativ frihet). Det kan synes som om jo bedre utbygde rettigheter vi har og jo mer negativ og positiv frihet vi blir tilskrevet, jo friere blir vi. Videre knytter vi gjerne også individuell frihet opp mot et demokratisk styresett. Et demokratisk styresett som forholder seg forpliktet til de individuelle rettighetene, krever avanserte styreformer, og det kan synes som om den politiske utfordringen, i henhold til det å tilby individene i et samfunn frihet, er balansen mellom det å gi rom for individuelt spillerom og det å begrense individets spillerom: På den ene siden å innskrenke individets negative ytre frihet ved å innføre tvang og fjerne alle rettigheter individet har i samfunnet. På den andre siden kan man fjerne alle begrensninger og alle rammer og overlate til individet til seg selv. En stor del av den politiske aktiviteten i et demokratisk samfunn går med på å finne balansen mellom disse ytterpunktene.

Vi har sett at Adorno mener denne forståelsen av konseptet frihet bygger på en feilaktig antakelse: At individet i kraft av å være menneske - *automatisk* er autonomt. Det vestlige demokratiske samfunnet prøver å beskytte individet fra tvang, og ved å tilveiebringe negativ frihet legges det til rette for mulige alternative valg. Men i lys av det vi har gått igjennom til nå, blir det et problem når individet tilskrives rettigheter til positiv frihet. Å tilskrive individet rettigheter til autonomi blir det samme som å erklære det for fritt – uten å undersøke om det virkelig er det. Det rettighetstilskrivende samfunnet tar altså individets autonomi for gitt. Dette er vanskelig å gjennomskue, fordi det enkelte subjekts selvforståelse sammenfaller med samfunnets beskrivelse. Ideen om det frie individ er så tiltrekkende for samfunnet som kollektiv og er så uimotståelig for det selvrefererende egoet, at idealet og erklæringen av individet som fritt har blitt nærmest urokkelig.

Ideen om individets frihetsevne har i de demokratiske vestlige samfunnene blitt en hellig ku – noe som man har å ta for gitt at eksisterer. Ved indisier på individets manglende autonomi, reagerer det demokratiske samfunnet med å løfte gullkalven (ideologien om individets frihet) høyere. Ikke som et bevisst politisk grep, men analogt til det vi alt har sett i kritikken av kulturindustrien – en immanent kompensatorisk funksjon i det kapitalistiske



samfunnet. En automatisk konsekvens i den kontinuerlige styrkingen av dette idealet er et annet familiært et, nemlig individualisme. Nærmest av prinsipp har både det demokratiske samfunnet og individet en overdreven tillit til enkeltmenneskets "frihetsfakultet". Dette kan sies å gi en indirekte tillatelse til manipulasjon. I kraft av frihetsidealet og individualismen tar det vestlige individ det nærmest som en fornærmelse å skulle bli "beskyttet" mot seg selv, det vil si, fra kulturindustriens massive manipulasjon og påvirkning. Det vestlige individet innbilder seg å være for blasert til å bli påvirket: "Altså, det er jo ingen som tvinger noen". Den liberalistiske skråsikkerhet på vegne av individets autonomi, *må* nærmest tillate manipulasjon og grenseløshet på et prinsipielt nivå. Når det gjelder sin frihet, virker derfor det vestlige individet tilfreds med sine rettigheter. Så lenge en manipulerende ytre virkelighet massivt bekrefter at det er fritt, fortrenger det gjerne at alle dets handlinger beviser dets konformitet.

### **Nødvendigheten av refleksjon**

selv om det moderne mennesket har evnen til abstraksjon, kan det påstås at *refleksjonen* uteblir. Refleksjonen som Adorno sikter til, er karakterisert ved å være individets møte med det ikke-identiske, der individet speiler sine tanker i noe fremmed og der individet tar med i sine tankerekker de tingene det ikke ser, men har forstått at eksisterer via anomalier og paradokser. Det er altså den spesifikke *selv*refleksjonen som har et autonomifremmende potensial. En selvrefleksjon der individet tar tak i sin egen opplevelse av verden og tillater seg å hente inn momenter som ikke er endelige og ferdige. Det er avlesningene av den negativ dialektikkens frembringelser, anomaliene, som refleksjonen må arbeide med. Ved å bli eksponert for det estetiske og ved mimetisk adferd, opplever individet seg som nødet og lokket av det ikke-identiske; det som er fremmed for subjektets selvrefererende, identifiserende virkelighet.

Det å reflektere blir ofte brukt *også* om vurdering og overveielse selv om disse kan sies å være basert på det mentales premisser alene, der man veier for og i mot argumenter og grunner bevisstheten allerede har for hånden. Refleksjon i den betydningen jeg bruker her skiller seg altså fra overveielse og vurdering. Det viktige her er å se betydningen av hvordan refleksjonen har evnen til representere en måte å tenke på som også forholder seg til ukjente størrelser og spekulative forhold: I vårt øyemed, det ikke-identiske.

Fantasien kan kalles et mytisk aspekt ved vår evne til abstraksjon. Å lese en krimbok kan sies å stimulere fantasien, og på et mentalt plan omdanner/abstraherer vi ordene og beskrivelsene og fantasien gjør abstraksjonen til en spennende, fengende historie. Når

krimromanen er gjennomlest har man blitt underholdt, men bortsett fra kanskje å ha plukket opp noen fakta, har man ofte den tomme følelsen av å ikke ha ”fått” noe. Det litterære kunstverket vil på sin side formidle det ikke-identiske til leseren, og hvis leseren tillater det, nøde/stimulere leseren til refleksjon over dette ikke-selvrefererende, ikke-definerte nærværet.

Fornuftens innstilling til verden er dominerende og selvrefererende. Likevel, fornuftens ordnende arbeid i det vi kaller *refleksjon* gir individet mulighet til å innlemme på en indirekte måte, det ikke-identiske i sin holdning til verden. Det estetiske og den mimetiske tilnærming til verden har potensialet til å gi oss en tydelig fornemmelse av det ikke-identiske. Det ikke-identiske kan ved individets selvrefleksjon finne ”rom” der det kan nøde subjektet til en anerkjennelse av at det finnes noe bakenfor dets projeksjoner. For eksempel ved å se behovet for et addendum i vår forståelse av dualismen, gir vi det ikke-identiske betydning for vår holdning til verden: Konstraintuitivt til fornuftens selvforståelse innfører vi et eksperimentelt moment, i form av addendumet, som et forsonende element i vår dualisme.

Det vi kan kalle fornuftens rolle i refleksjonen spiller, for en gang skyld og på en indirekte subtil måte, på *lag* med det ikke-identiske ved refleksjonen. Vi ser her hvor essensiell refleksjonen er for individets autonomi – for dets mulighet til autonom motstand.

### **Valgalternativenes monotone karakter**

Det moderne individets egne mentale konstitusjon skaper, ved å innse behovet for et politisk fellesskap, plass for et av de nødvendige momentene som skal til for dets frihet. Samtidig trekker den samme mentale konstitusjonen mot konformitet og som vi så i kapittelet om kulturindustrien – mot heteronomi. Det vilkåret for frihet som har å gjøre med individet muligheter i det politiske og sosiale fellesskapet, befinner seg et sted mellom det å være underlagt naturens blinde tvang og det å være redusert til et manipulert objekt for det politiske fellesskapets styring. I et typisk diktatur er det ikke så vanskelig å hevde individets ufrihet og heteronome adferd siden vi har å gjøre med et styresett som eksplisitt bruker tvangsmidler. Men som vi har sett, så har et demokratisk, kapitalistisk økonomisk system, i kraft av sitt eget mål som er kontinuerlig vekst, ingen interesse av å beskytte individets autonomi, men har tvert imot mye å vinne på et system av manipulasjon. Isolert sett, i lys av individets vilkår for autonomi alene, så er det demokratiske kapitalistiske samfunnet *også* forbausende effektivt i sin nøytralisering av individets frihet. Metoden er en uangripelig, såpeglatt og uhåndterbar pendling: Fra legitim opplysning, innom gråsonen av påvirkning til renskåret manipulasjon og

tilbake igjen. Når man for et øyeblikk ser det manipulative momentet, snur pendelen tilbake til sitt uskyldige utgangspunkt.

Som vi har vært inne på tidligere, tilveiebringer fornuftens ordnende, klassifiserende innstilling til verden et av de momentene som gjør autonomi mulig for individet. Hvordan? Dette kan blant annet illustreres ved de positive effektene av måten vi dominerer vårt tidsbegrep på og gjør tiden lik for alle. Vi setter opp sosiale normer og kulturelle regler for disponering av tiden som gjør dagen likere og gjør samordning av aktiviteter mulig. Videre, så er samfunnet som institusjon bygd opp rundt mer eller mindre rigide rutiner og sykluser som gjør fremtiden forutsigbar og mulig å planlegge for sine innbyggere. Turnuslister, konsertprogrammer, tv-programmer, nasjonale helligdager og langtidsplaner setter et bestemmende preg på menneskelig aktivitet i den vestlige verden. Denne ordningen av samfunnet er med på å gi individet muligheter og overskudd til selvstendig handling – samtidig gjør det oss som autonome individer langt mer forutsigbare. På et fundamentalt praktisk nivå ligger det omfattende restriksjoner og rammer rundt individet som ved sin karakter setter tydelig retning for individets faktiske muligheter. På den andre siden er det nettopp ved dette systemet av restriksjoner – ved dettes arbeidsfordelende funksjoner ovenfor fellesskapet – som gjør autonomi og alternative valg tilgjengelig for individet. For individet, som ser sin praktiske frihet som en isolert, mental evne, virker disse rammene kun som begrensende, mens de i virkeligheten skaper grunnlaget for individets reelle autonomi. Fellesskapets regulering, samhandling og samkjøring, har et iboende potensial for å realisere et spillerom av reelle alternativer for individets autonomi.

Dette virker som ide og som prinsipp lovende, men problemet er at et slikt samfunn ikke kan sies å eksistere. For å konsentrere oss om analysen av vårt nåværende samfunn, så møter fellesskapets autonomifremmende potensial mange utfordringer: Det er på ingen måte en mangel på tilbud og alternativer i seg selv som er problemet, men en mangel på alternativer som har en karakter som, hvis de blir valgt, er et genuint uttrykk for individualitet og autonomi. Alternativene som er tilgjengelige i dagens samfunn kan sies å representere en selvidentisk enhet. Opplysningsprosessen har skapt en ensartet arena der vi kun får velge ”det samme”.

Den ensidige vektleggingen av den projiserende, dominerende fornuft i det vestlige samfunn kommer frem; opplysningens vesen går over i å bli noe negativt for friheten, selv om den i prinsippet er med på å muliggjøre friheten. Dette gjelder på to plan: I kulturindustriens profitt-drevne manipulasjon og i administrasjonen av samfunnet. Sistnevnte vil jeg bare kort omtale: I søken etter trygghet og forutsigbarhet er det en konstant fare for overadministrering

av samfunnet slik at det potensielt frie subjektet blir objektifisert og utsatt for et konformitetspress. Samfunnet sosiale system skaper et økonomisk, teknisk og administrativt press som forflater og innsnevrer individets valgfrihet. Mennesket (subjektet) blir utsatt for sitt "eget" grep: klassifisering og subsummering. Det hel-administrerte samfunnet står i fare for å bli totalitært i møte med individet slik at "rommet" for autonome valg kollapser. Om dette er det mye å si, men jeg vil i denne oppgaven konsentrere meg om de konsekvensene for autonomi og frihet som kulturindustrien skaper.

Det er igjen kulturens symbiose med kapitalismen som skaper problemer. Kulturindustriens produkter kan sies å kun ha en overflateforskjellighet, mens de alle egentlig utgjør et eneste ensartet alternativ. Det som står igjen er den falske friheten vi har som konsumenter: Vi er frie til å velge det samme (Hammer,, 2006, s. 113). Vestens omfattende og totalitære manipulasjonsregime nøytraliserer verdien av symbolsk og negativ frihet ved å fjerne vilkårene for benyttelse av den. Dette illustreres best av markedssamfunnet og kapitalismens konsumpress. Det er som om vi står sammen i et rom med fire dører som representerer fire radikalt forskjellige muligheter. I rommet ligger det også fire nøkler. En av nøklene er rikt utsmykket i kitchstil, en annen er utformet etter dansk minimalisme, en tredje har et bonderomantisk preg over seg, mens den siste har et utpreget funksjonalistisk design. Problemet med disse nøklene er at selv om de ser forskjellige ut, så passer de alle eksklusivt til den samme døren. Den falske friheten som konsumerismen tilbyr oss er av samme type. Vi kan yte motstand og bli i rommet, eller alle gå ut av den samme døren – kjøpe eller ikke kjøpe. Individets autonomi blir redusert til kun et uforløst potensial idet vi, uten å forstå det, velger det "samme" igjen og igjen – autonomi blir dermed kun et symbolsk smykke som vi lever avskjermet fra å kunne realisere. Det moderne idealet av individualisme og frihet som ideal, teori og rettighet blir en illusjon når vilkårene ikke er der. Kulturindustrien kan sies å ha en hovedrolle i opprettholdelsen av denne illusjonen. Dets allestedsnærværende, aldri stilltiende blendverk av overflatemangfold holder individet oppslukt av og paralyisert i illusjonen - og med samme retoriske kraft proklamerer og erklærer den individets suverenitet idet individet velger et sandkorn fremfor et annet.

La oss forestille oss et fortau dekket med store og små brostein og at vi spaserer på dette. Det er opplagt at det ikke utgjør noen relevant forskjell å gå på de små versus de store brosteinene og det å gå på fortauet utgjør i praksis ingen situasjon som gjenspeiler individets autonomi. På et mer abstrakt nivå kan det samme sies om det vestlige demokratiske, kapitalistiske samfunnet: Det som blir tilbudt individet av alternativer når ikke opp til å uttrykke individets autonomi. Å trå på de små versus de store brosteinene er ikke et reelt

uttrykk for individets valgfrihet, så lenge det eneste alternativet er der alene som betingelse i form av fortauet. Testen når ikke opp til å handle om personlig frihet. Testen når ikke opp til å være en situasjon som krever autonomi. Idet vi er satt ute av spill til å gjennomskue overflatemangfoldet, er vår evne til å velge redusert til hva som trigger våre reaktive responser og instinkter. Da er ikke menneskets ”autonomi” mer autonom enn hundens adferd når den luftes: Den virrer hit og dit alt ettersom lukter og lyder fanger dets oppmerksomhet. Som vi så i kapittel tre, er det kun det menneskelige egoet som skiller mennesket fra hunden i dette henseende – det menneskelige egoet som fortløpende attesterer sine reaktive responser som autonome. Resultatet blir uansett heteronomt. Kulturindustrien og samfunnet tilbyr oss små og store brostein som vi kan trå på, og fremstiller det som autonomibefestende identifiserende valg, mens de egentlig utgjør det samme monotone fortauet.

Mulighetene for individets autonomi i det vestlige samfunnet kan derfor beskrives som et skinnelagt jernbanespor – vi kan kun stanse opp. Det gjenstår bare to alternativer: Konformitet eller motstand – heteronomi eller autonom motstand.

### **Den utopiske *positive* autonomien**

Vi har sett at, når det gjelder individets reelle frihet, så trenger individet fellesskapet. Mulighetene fellesskapet tilbyr individene for utfoldelse av sin individualitet er med på å konstituere mulighetene for individets frihet. Når det er sagt, er bildet av et politisk fellesskap bestående av individer som gjør positivt autonome handlinger ennå kun en utopi.

Denne utopien tegner et bilde av et politisk fellesskap hvor det ikke-identiskes motstandsløse integrering i den menneskelige livsverden gir rom for en autonomi som ikke bærer preg av motstand, men harmoni med fellesskapet. Et slikt samfunn må være realisert på en slik måte at det *legger til rette for* autonome individer. For å *kunne* bli realisert på en slik måte, er et slikt samfunn samtidig avhengig av individer som virkelig er forsonet med det ikke-identiske – som er forsonet med indre og ytre natur. Vi har også sett hvordan kulturindustriens posisjon i samfunnet nøytraliserer og forkludrer realiseringen av autonomipotensialet i fellesskapet, og dessuten også motarbeider individets evne til motstand. Sist men ikke minst: En intensivt opplysningsprosess har fjernet oss lengre og lengre vekk fra det ikke-identiske, så en endelig forsoning mellom fornuftens dominerende innstilling og resten verden er kun en utopisk ide.

Mulighetene for autonom motstand kan likevel forsvares. Som vi så vidt har vært inne på, er det kontradiktorisk nok faktisk fornuften, den dominerende instansen, som bidrar til noe som kan kalles autonomi. Som nevnt, krever individets autonomi at det ikke-identiskes

indirekte nærvær blir *oversatt* for individet ved individets refleksjon. Fornuftens arbeid i refleksjonen kan sies å være oversettelsen av det ikke-identiske til en bevisst forståelse av det ikke-identiskes eksistens. Denne oversettelsen gir individet innsikt i egen avhengighet til omgivelsene, konformitet og egen selvrefererende isolasjon. Individet blir ved denne innsikten i stand til å utøve motstand mot sin egen hang til undertrykking av det ikke-identiske og mot konformitetspresset i kulturen.

Dette betyr at Adorno i utgangspunktet ikke tror på det moderne individets evne til positiv frihet. La oss ta utgangspunkt i Isaiah Berlins ord om positiv frihet: "The freedom to realize one's deepest ambitions, to participate in one's own governance, and so become who one truly is". Adorno knytter vår evne til motivasjon og mening til vår indre og ytre natur, derfor, så lenge vår intuitive innstilling til verden er dominert av identitetstenkning, vil våre dypeste ambisjoner kun streife vår bevissthet i sjeldne, uintenderte møter med det ikke-identiske. I disse "streifningene" kommer vi i kontakt med motiverende elementer og meningsbærende størrelser som har med vår indre og ytre natur å gjøre – som ikke er formidlet av en sosialiseringssprosess, av samfunnskonteksten eller av kulturindustriens påvirkning. Det neste momentet i Berlins ord "...to realize one's deepest ambitions" låter umisskjennelig amerikansk. Det ligner veldig på den typisk amerikanske sosiale doktrinen der *achievements*, det å oppnå noe og det å utmerke seg, blir hyllet som livets store mening og motorveien til lykke. Ja, å lykkes i samfunnet på det du er best på gir sosial anerkjennelse og selvfølgelig stor individuell tilfredsstillelse. Men selv om den spesifikke aktiviteten den enkelte gjør kan sies å være individuell, er den likevel av eksakt samme art som det alle andre gjør. Å passivt gjøre denne sosialt indoktrinerte verdien til sin egen ambisjon kan vanskelig kalles en autonom avgjørelse. I lys av Adornos filosofi, er våre dypeste ambisjoner invadert av kulturen og det sosiale fellesskapet slik at disse må *regnes med* som en faktor i bestemmelsen av hva et autonomt valg er. Problemet i vår kultur i vårt samfunn er at vi vender et blindt øye til disse faktorene slik at vi ikke engang er i nærheten av å se hvor individets vilje begynner og hvor den sosiale indoktrineringen slutter. Med tanke på den manipulerende kulturindustriens symbiose med det vestlige individs hverdag blir det ytterligere vanskelig å finne opphavet til individets "dypeste ambisjoner" i individet – på en slik måte at det blir reelt å snakke om individets autonomi.

## Regresjon til mytisk tankegang

Det moderne vestlige individet kan sies å "lese" livet sitt som om det kun er en krimbok, mens den menneskelige eksistens i virkeligheten er et litterært kunstverk. Han viser tegn på å være inneforstått med at eksistensens hensikt er oppfylt hvis han opplever seg underholdt og fenget<sup>15</sup>. Dette skal jeg komme tilbake til i neste kapittel. Preliminært kan vi si at det moderne vestlige individet oppsøker et liv som ved abstraksjonsevnen stimulerer fantasien, men aldri refleksjonen.

Hvis vårt mål her er å finne det vestlige individs autonomi, det vil si den autonome motstand, så må vi lete etter individer som er lever slik at refleksjon er mulig. Han må leve slik at en mimetisk tilnærming er tilgjengelig og han må også leve slik at han er tilgjengelig for å bli eksponert for det estetiske. Det moderne vestlige individet feiler i å oppfylle disse kravene. Omgitt og bedøvet av kulturindustriens produkter, og isolert bak fornuftens projiserende barriere, ser han bare identitet og oppfatter på et intuitivt plan alt han ser som erstattelig og utbyttbart. Når det gjelder det estetiske, avskriver han alle kulturelle uttrykk han ikke forstår, gjenkjenner eller raskt kan assosiere til noe lignende han tidligere har forstått.

Hva er konsekvensen av dette? Jo, i spørsmålet om autonomi, er konsekvensen en regresjon til den mytiske tilstanden. Eller sagt på en annen måte, uten refleksjonen mister individet "dybdesynet". Vi leste i første kapittel om Odyssevs møte med kyklopen. Som illustrasjon symboliserer kyklopen både menneskets væren under en mytisk tankegang og ved sin fysiske overlegenhet, naturens overmakt. Hvis vi her konsentrerer oss om den førstnevnte symbolikken: Ifølge eposet var kyklopen enøyd, så symbolsk illustrerer dette den mytiske tankegangens mangel på dybdesyn. Dette binder kyklopen til en verdensanskuelse der overflatene er det dominante. Det potensielle spørsmålet som dybdesynet legger til rette for, om hva som "ligger bak" overflaten, er underordnet den enøyde overflatefremtredelsen. Slik kyklopen ikke kan gjennomskue Odyssevs ordspill, kan heller ikke den moderne, vestlige, urbane individet se forbi den rike overflaten av kulturindustriens ensartede produkter. Kyklopen, i sitt mytiske tankesett, forholder seg til tilværelsens suksessive hendelser kun slik de er i seg selv; i sin umiddelbarhet. Han utsetter dem ikke for fortolkning og prøver heller ikke ved refleksjon å sette sine opplevelser og erfaringer i et annet alternativt lys en slik han umiddelbart oppfattet dem. Det er derfor fremmed for Kyklopen å skulle tilskrive Odyssevs

---

<sup>15</sup> Jeg har ikke satt meg fore å avsløre den menneskelige eksistensens hensikt i denne oppgaven, men vil våge å påstå at individets autonomi er så sentralt i menneskets selvforståelse, at det må være et viktig moment i den ukjente størrelsen av tilværelsens hensikt.

ord noen annen mening enn den umiddelbare meningen. Det moderne individet lever også i en slik enøyd overflatiskhet til sin egen tilværelse. Den dominerende, undertrykkende overmakten i den moderne varianten av mytisk tenkning er først og fremst kulturindustrien. Det er denne som for det vestlige individ tar naturens rolle som dominerende overmakt.

\*

Det demokratiske, kapitalistiske, vestlige verden feiler altså i å ”tilby” individet en arena der dets autonomi får spillerom. Ikke bare feiler samfunnet i sin potensielle rolle som tilrettelegger for individets autonomi, men kan også sies å motarbeide autonomiens siste skanse, nemlig individets selvrefleksjon og autonome motstand. Det vestlige, kapitalistiske fellesskapets symbiotiske forhold med kulturindustrien, skaper en virkelighet der individet blir blendet av høylytte erklæringer og pompøse tilskrivelser av dets frihet – slik at det ikke ser at dets handlinger beviser dets konformitet. Samfunnet tilbyr individet en illusjon av mangfold i valgalternativer, mens de i virkeligheten kun utgjør et ensartet valg. Siden illusjonen blir forsterket av individet selv må individet kunne sies å spille en birolle i undermineringen av egen autonomi. Som vi har sett skjer forsterkningen som en følge av individets identitetstenkning og ved at det gir fornuftens dominerende innstilling til verden forrang i sin selvforståelse. Vi får da en regresjon til mytisk tankegang der individet igjen blir dominert av ytre krefter. Hvordan denne regresjonen arter seg og hvilke konsekvenser den gir skal vi utdype i kapittel sju



## Kapittel 6

### Libertomani og neomytisk tankegang

Frihet som begrep blir spesielt vanskelig å få tak på når det blir brukt i beskrivelser av bestemte følelser. En av disse følelsene som ofte knyttes opp mot frihet, kan beskrives som nærværet av ubenyttede muligheter. Denne følelsen av ”frihet” er som utgangspunkt innholdsløs, og i seg selv har den kun verdi som sanselig følelse. Frihet fra tvang er et viktig utgangspunkt for individets autonomi, men individets frihetsfølelse alene er ikke nok. Frihetsfølelsen ved nærværet av ubenyttede muligheter er illusorisk sett analog til samfunnets positive frihet, tilskrivelsen av rettigheter. Straks negativ frihet, altså frihet fra tvang er etablert, får man også positiv frihet – frihet *til* ting. Men så lenge de bare står der som en mulighet, sier de ingenting om individets frihet og autonomi.

Alle har en eller annen gang hatt denne ”frihetsfølelsen” i prospektet av åpne muligheter. Som når man med skrekkblandet fryd går ut av videregående skole og verden synes vid åpen. Eller når man på en god dag blar over stillingsannonser og finner et bredt spekter av mulige, framtidige, spennende jobber. Eller når man sitter og blar i feriekataloger for å bestemme hva ferien og 5 uker fritid skal inneholde. Jeg ønsker å vie oppmerksomheten mot fenomenet av å kun søke denne følelsen i seg selv.

Det å kun trakte etter frihetens følelse, grenser mot det å drømme om framtiden, men sløyfe den påfølgende planleggingsfasen – stanse tankestrømmen idet nærværet, følelsen og visjonen av alle mulighetene er der. Det er som ønsket om å bevare eller ”fryse ned” følelsen man har, når man gleder seg til en frikveld: Man har ikke planlagt noe og det føles godt å ha kvelden åpen. Vissheten om at man potensielt kan fylle den med hva man vil, er på det tidspunktet et gode og en nytelse i seg selv. Det er ikke det at man ikke ønsker å fylle kvelden med en meningsfull og givende aktivitet, men dette preliminare mulighetsmodus, dette ”gode i seg selv” gjør at når en venn eller bekjent i neste øyeblikk ringer og har et godt forslag for kvelden – så drar man på det og avtaler at ”man skal ringes nærmere” eller ønsker å ”se det an”. Det som ofte skjer, er at man blir så lenge i dette mulighetsmodus at hele kvelden går uten at man har gjort noe som helst. Det vil si, man hadde en frikveld, men *gjorde* ikke noe. Som eksempelet viser, er det å søke *nærværet* av muligheter i seg selv ingen virkelig frihet fordi intet autonomt valg blir satt ut i live.

Selv om dette var et spesifikt eksempel, vil jeg påstå at dette også kan anses som et tidstypisk atferdstrekk hos det moderne vestlige individet. Holdningen og adferden ved det å

søke dette mulighetsmodus i seg selv, eksisterer også som et gjennomgående adferdstrekk i vår kultur. Med andre ord føler individet seg fritt i nærværet av muligheter og får en følelse av frihet ved å bli tilskrevet rettigheter, men kravene til autonomi og reell frihet blir ikke innfridd. Følelsen er reell, men friheten og autonomien er illusorisk.

Ved hjelp av Adornos begrepsapparat vil jeg deskriptivt prøve å plassere det moderne menneskets adferd inn i en klargjørende kontekst, og slik antyde at frihetens vilkår i det moderne samfunnet ikke er så sterke som det i vår kultur kan høres ut som. Som et illustrerende verktøy vil jeg bruke en arketype jeg har valgt å kalle *libertomanen*. Libertomanen konkretiserer og illustrerer hvordan en moden opplysningsprosess sammen med kulturindustriens produkter kan sies å underminere vilkårene for individets autonomi.

Gjennom en beskrivelse av libertomani vil jeg vise hvordan opplysningsprosessens konsekvenser gir seg utslag på individer i vår samtid. Holdningene libertomanen uttrykker og den illusoriske autonomien han smykker seg med, kan sies å være sterkere og sterkere representert i samfunnet og illustrerer en tidstypisk individuell adferd som mange individer deler eller har momenter av.

Jeg skal først skissere libertomanens grunnmodus som er *avhengighet*, deretter vil jeg illustrere hvordan libertomani arter seg hos et typisk individ i form av ”Emma”. I den påfølgende tematiske delen vil jeg knytte libertomanens symptomer opp mot vilkårene for autonomi og frihet.

## **Avhengighet**

Som navnet tilsier, lever libertomanen i et slags avhengighetsforhold til den nevnte tomme frihetsfølelsen. Libertomanen har et bilde av frihet som en åndelig størrelse og en flyktig følelsesrus. Han søker frihetens essens, konseptets emosjonelle tilstedeværelse i rå form – sin reelle autonomi tar han for gitt. I all avhengigheten ligger det et moment av tvang og heteronomi. Libertomanen lever et liv, som på en negativ måte er sterkt influert av at han til en hver tid søker frihetsfølelsen i seg selv. Libertomanens rus er følelsen av å *eie* mulighetene, mens det å benytte seg av dem er sekundært. Det å faktisk benytte seg av en mulighet fortøner seg intuitivt for libertomanen som å *lukke* friheten, fordi diskriminerende valg dreper mange andre muligheter som til da har vært åpne. Derfor vegrer libertomanen seg for å velge på denne måten. Vegringen kan gjelde alt fra nytt elektronisk grafikkort til valg av partner. Men jo større konsekvenser valget har, jo sterkere er vegringen fordi jo større konsekvenser et valg har, jo sterkere opplever libertomanen at valget lukker for andre

muligheter. Det vanligste for libertomanen er å utsette valget til det forsvinner. Eksempelet over, med kvelden som ”bare” gikk, viser det negative; hvis du dveler for lenge i et mulighetsmodus, blir valget tatt for deg. Man kan høre utsagn som dette: ”Vekterjobben er bare midlertidig, til jeg finner ut hva jeg vil studere”. Man møter personen igjen 8 år senere og oppdager at han fortsatt jobber som vekter. Satt på spissen kan man si at libertomanens autonomi, som i all annen avhengighet, går tapt i rusen – i mulighetene.

Libertomanen oppsøker det bestemte mulighetsmodus i seg selv og ønsker å bli der. Libertomanens forståelse og erfaring av frihet er redusert til denne følelsen. Fysisk og psykisk velvære er tilgjengelig på en naturlig måte for alle mennesker. Men for at et individ skal oppnå dette, er det avhengig av et sammenfall mellom indre og ytre omstendigheter – det være seg en overdådig naturopplevelse, den spesielle følelsen av hvile etter en hard treningsøkt, eller et godt måltid når man er sulten. Det som karakteriserer de fleste rusmidler, er at de på en kunstig måte frembringer et velvære som ikke er avhengig av omgivelser, et bestemt tidspunkt eller noe bestemt hendelsesforløp. Det er dette som gir rusmiddelet dets illusoriske kvalitet – det er en falsk nytelse som ikke er rotfestet i den avhengiges virkelige liv. Friheten som libertomanen søker, mulighetsmodusen i seg selv, er en falsk frihet på samme måte som rusmiddelet er en falsk nytelse. Frihetsfølelsen som ikke er noen frihet, og dets uavhengige kvalitet, plasserer libertomanen i komfortsonen av å være og kunne gjøre potensielt alt – men likevel ingenting. Frihetsfølelsen i mulighetsmoduset har i et kortsiktig perspektiv verken dårlige eller gode konsekvenser. Libertomanen er mentalt innstilt på det kortsiktige og umiddelbare – karakteristisk for mytisk tankegang – slik at han ikke ser de langsiktige konsekvensene. De langsiktige konsekvensene er rett og slett heteronomi; ingen valg blir tatt i et langsiktig perspektiv. I det vestlige samfunnet er frihetsfølelsen som mulighetsmodusen gir, en raskt og lett tilgjengelig rus. På samme måte som den rusavhengige blir avhengig av rusmiddelet, blir libertomanen avhengig av denne kunstige, illusoriske friheten. Det spesifikke likhetstrekket er hvordan begge, den narkomane når det gjelder rusen og den libertomane når det gjelder frihetsfølelsen, ved sin avhengighet blir trukket lenger og lenger vekk fra nytelsens/frihetens originale, livsnære opprinnelse. Jo mer libertomanen oppsøker denne frihetsfølelsen alene, jo mindre autonom og fri blir han. ”Rusmiddelet” blir gitt av kulturindustrien og prisen er en illusorisk autonomi og passiv konformitet.

I kapittel 2, seksjon 3 i boken *High* (1992) skriver Hans Olav Fekjær om en bestemt type adferd som tegn på avhengighet, nemlig *self-handicapping*. “When faced with the threat of failure, acquiring a handicap which can serve as an explanation is very attractive. In case of success, the honor increases when success is achieved in spite of the handicap. Intoxicants are

often employed for this purpose". Libertomanens rus, mulighetsmodus uten handling, fungerer på samme måte. Libertomanens selvpåførte handikapp/rusmiddel, er ønsket om å holde alle muligheter åpne på samme tid. Det vil si at han går inn i alle forpliktelser med halvt hjerte, han gjør så få diskriminerende prioriteringer som mulig og holder alle muligheter varme så lenge som mulig. Hvis han på et eller annet område lykkes, tenker han: "...og jeg som ikke engang ga alt". Hvis han mislykkes, fungerer det som en selvsmigrende unnskyldning: "Jeg ga jo ikke alt". For libertomanen er self-handicapping og rusen den samme. Den mentale rusen er prospektet: "Tenk om jeg engang virkelig gikk inn for *det*, eller *det* – tenk så god jeg kunne blitt". Eller: "Hva ville skjedd hvis jeg virkelig gikk inn for noe". Poenget er at libertomanen på et rent teoretisk plan vet at han ville prestert bedre hvis han tok et diskriminerende valg og prioriterte eksklusivt, men frykten for å miste frihetsfølelsen og prospektet av åpne muligheter gjør at han bare "utsetter" og lar være å gjøre dette. Nytelsen av å være potensielt alt er for libertomanen mer tiltrekkende enn det ekskluderende valget.

Han vil ikke og kan ikke helbredes med en "ny livsinnstilling". Liksom en narkoman ikke kan bli "ren" bare ved å bestemme seg for det, kan heller ikke libertomanen enkelt bli kvitt sin avhengighet og endelig vinne tilbake sin autonomi. Presset fra "langeren" (kulturindustrien) er for stort. Rusen av følelsen av frihet, abstinensen, alle mulighetene og fordringene disse fremmer, er i overmakt, slik at libertomanen vil oppleve både en ekstern og en intern motstand i forsøket på en annen livsstil – både fra omverdenen og seg selv. Vi slo fast i kapittelet om kulturindustrien hvordan kulturindustriens produkter nyter godt av en sosial forsterkning. Vi så også hvordan subjektet legger seg selv inn under et produkts målgruppe ved dets identifisering til og underkastelse under kulturens fabrikkerte eksempler (Hammer, E. 2006, s. 79-80). I utgangspunktet ser ikke libertomanen at hans autonomi er truet, men hvis han hadde forstått dette, ville alle forsøk på å forandre adferd og holdninger kun frustrere, fordi den iboende avhengigheten av mulighetsmodus, libertomanens abstinenser og presset fra "langeren" vil fremstille ethvert forsøk på forandring som selvtukt. Hele libertomanens system for motivasjon og følelse av mening er indoktrinert og knyttet opp mot frihetsfølelsen. På samme måte som en rusavhengig må finne en annen motivasjon og mening enn den som rusen gir, må libertomanen på et fundamentalt plan finne andre motiverende og meningsgivende mål enn den umiddelbare og flyktige følelsen av frihet. Her ligger også det nærmest umulige: Hos den narkomane har rusen en totalitær rolle i dennes livsverden. Alt sirkulerer rundt rusen. Nytelsen i det bestemte mulighetsmodi har også en slik totalitær rolle i libertomanens liv og gjør fundamental forandring nærmest umulig.

Jakten på rusen i mulighetsmodus fører også med seg noen andre parallelle trekk til avhengighet, nemlig narsissisme og *hybris* – overmot. Hybris og narsissisme kommer av mangel på refleksjon og er medvirkende årsaker til libertomani. Den avhengiges konstante jakt på rus fanger individet i en narsissistisk sirkel der få andre innspill enn egoets egendefinerte (men heteronome) og selvrefererende tanker får plass. Eksempler på dette kommer nedenfor. *Hybris* eller overmot er en form for selvforledelse og tett knyttet til den avhengiges indre dialog. Når rusen er avtagende og abstinensene ikke har inntruffet, kjenner den avhengige en følelse av selvsikkerhet på at dette var ”siste gang”. Når på den andre siden abstinensene er på sitt sterkeste, argumenterer han for seg selv med samme skråsikkerhet; det  *neste* ”skuddet” skal bli det siste. På samme vis forleder libertomanen seg i sin praksis av self-handicapping; ”neste gang skal jeg gi alt” eller ”neste jobb skal jeg gå inn for med hud og hår”. Overmotet består i den ekstreme selvtiliten egoet har til sin egen argumentasjon på vegne av sin fornuft. Overmot på vegne av fornuftens ”nøytrale” sfære kommer til uttrykk ved egoets hemningsløse evne til å attestere rene lystimpulser som om de hadde sin opprinnelse i fornuften alene.

## **Emma**

La oss tenke oss en typisk libertoman, i form av kvinnen ”Emma” på 33 år. Emma drev lenge med frilansvirksomhet og deltidsstudier, men en langvarig lungebetennelse uten oppsparte penger i bakhånd ga henne så store økonomiske utfordringer at hun ble nødt til å skaffe seg en ”vanlig” jobb, som hun omtalte det. Samboerskapet hun lever i, oppstod som en følge av at hun jo sov hos kjæresten nesten hver natt uansett. Ved et innfall i et mykt øyeblikk spurte kjæresten om hun ikke ville flytte inn – og det var så romantisk at da sa hun ja. Et giftermål ligger ”*langt* der framme”, selv samboerskap er et for sterkt uttrykk for henne, så selv om hun ikke har et eget bosted omtaler hun samboerskapet med følgende uttrykk: ”Vi bor i praksis sammen”. Hennes store drøm i livet er å få et eget hus hun kan innrede og fylle opp med ting som gjenspeiler hennes eklektiske smak. Når hun tenker på dette, ønsker hun også å gifte seg og få barn, men hun føler hun enda har så mange drømmer i seg og det er så mye hun vil utrette så dette ligger langt frem.

Emma vurderer imidlertid å slutte i jobben fordi hun mistrives; dette har hun vurdert i et år. For det første er hun sjokkert over hvor lite fritid hun har. I tillegg føler hun seg desillusjonert over hvor lite tid hun har til overs for sin egentlige pasjon som billedkunstner, selv om arbeidsoppgavene som illustratør i den nye jobben nærmest er identiske med dem

hun drev med som selvstendig. Hun sier ofte at hun savner friheten som frilansvirksomheten gav henne, ja, bare det å ha muligheten til å ta en fridag når hun måtte ønske. Hun påstår også at hun ikke er skapt til å stå opp kl 7 om morgenen, underforstått fordi hun egentlig er kunstner. Dessuten har hun ikke tid til yoga, kirkekoret eller det sjamankurset hun hadde så lyst til å gå på. Emma bekjenner også *til sin venn*, at samboeren ikke forstår henne og at hun tror de har vokst fra hverandre de siste ukene. På intuitivt ”automatgir” plasserer hun den relasjonelle intimiteten i vennskapets uforpliktende, episodiske ramme.

Kunstnerdrømmen (fluktreaksjonen) har en tendens til å bli en svært dyptgripende pasjon når arbeid og relasjoner krever mye overskudd. Jobben og de forpliktende relasjonene hennes vil ikke bli brutt, men sakte sabotert av hennes halvhjertede innsats og narsissistiske grunnmodus, slik at når jobbskiftet kommer og samlivsbruddet er et faktum, vil hun stå tilbake uten en klar følelse av personlig ansvar.

Hun unngår viktige avgjørelser i det lengste, de utsettes til avgjørelsene tvinges fram av seg selv og da beskriver hun det som skjebnens hånd. Hun skaper seg et mentalt bilde av en vei ut av alle forpliktelser, slik at mange alternativer på et vis fortsatt er der. Å ha fast jobb er å være ”stuck” i en jobb. Hun danner seg en forestilling av å *egentlig* være på vei til noe annet og selv om hun på ett plan fordømmer seg selv for aldri å være skikkelig til stede, er hun i virkeligheten milevis fra å ta noen praktiske grep mot dette. Dette fungerer også som et sakte saboterende element på alle stabile forhold, forpliktelser og relasjoner.

Kunstnerlivet, som hun romantiserer, er for de fleste et hardt liv med økonomisk usikkerhet og en nærmest fraværende fritid som fort går i ett med arbeidstiden. Det ensomme kjempende individets kamp med *canvassen* blir forrædersk framstilt i media og reklamebransjen: Musikere og kunstnere blir skildret som representanter for friheten selv, der de strålende av lykke blir fremstilt syngende for skarer av mennesker, eller der de i delirisk, yr kreativitet heller et malingsspann på et lerret. For Emma, som har et ordinært talent passende for en illustratør, er kunstnerlivet egoets våte illusoriske drøm, der den mentale ”frie” verden har full kontroll over materien – som om kunsten lot seg *tenke* over på lerretet. Emma har dessuten internalisert den delvis mediaskapte forestillingen om at det som på overflaten ser ordinært og gjennomsnittlig ut, bør avskys som kjedelig og livsfiendtlig. Et favoritttema for diskusjon når hun er ute med venninner og ”shopper” ting hun har fra før, er hvordan samfunnet gjør det så vanskelig for frilansere å klare seg, at disse blir tvunget til å skaffe seg fast jobb.

Libertomanen Emma er synkretisk. Alle verdens religioner er et tapasbrett som hun kan forsyne seg av – alt ettersom hvilket spirituelt innfall hun trenger å belegge. Når hun i

sjeldne øyeblikk på et intuitivt plan får følelsen av sin egen heteronome adferd, for eksempel ved det at valgene hun utsetter over tid, blir tatt *for* henne, stempler hun det straks som skjebnens inngrep og overlater slik sin autonomi til den allmektige skjebnen: Det vil si samfunnets og kulturindustriens ferdigpreparerte spor for adferd i den vestlige verden. Hun er Jehovas vitners verste mareritt, fordi hun er positiv, relativt interessert og vennlig innstilt, men umulig å verve. Hun er fascinert og interessert, men aldri involvert. Hun fordømmer intoleranse som den største synd; utover det å ikke gjøre alvorlige straffbare handlinger, krever hun aldri noe av noen, fordi hun ikke liker å skyldes noen noe – og går dermed fri fra å aldri å kreve noe som kan ligne selvoppofrelse av seg selv.

Hennes hverdag, holdninger og karaktertrekk er kanskje karikerte, men likevel representative for vår samtid: Hun har gjennomgående internalisert kulturindustriens andreordensbudskap samtidig som hun har et selvilde som autonomt; hun tenker ”mytisk” kortsiktig og er oppslukt av det umiddelbare slik at hun drives frem gjennom livet – ikke ved egne valg, men av tilfeldigheter og krav og behov som ikke er henne egne. Summen av disse ”tilfeldighetene” skaper betegnende nok, på overflaten, et liv som ligner på det som blir fremstilt av kulturindustrien. Ubegrunnet omskiftelig, fleksibelt og alltid i foranderlig – ”fritt”.

### **Libertomanen, den umiddelbare lysten og heteronomien i det kortsiktige**

Som vi ser hos ”Emma”, blir valgene hos libertomanen ofte tatt vilkårlig, i en romantisert forestilling om at skjebnen vet best, slik at denne forestillingen smigrer hennes spiritualitet. Hun har tatt stilling til så få ting i livet, så de forskjellige konsekvensene virker like og vilkårlige. Ikke fordi det å ikke ta stilling til noe er et bevisst valg, men for det første fordi libertomanen krever at *stillingen er å ikke ta stilling*, og for det andre så oppnår ikke de valgene hun faktisk tar, å være et genuint uttrykk for autonomi. Som libertoman foretrekker hun alltid de mest konsekvensløse valgene. På den måten er enhver visjon og grandios plan tilgjengelig for henne til enhver tid, så sant hun klarer å bevare et bilde av sin framtid som åpen og full av muligheter. Som nevnt i forrige avsnitt, glir hun derfor rett inn i det sporet for adferd og valg som er ferdigpreparert av kulturindustrien og samfunnet.

Det kortsiktige har alltid forrang i Emmas liv, slik at de langsiktige valgene alltid blir moderert. Livet oppfattes derfor som episoder med mye inkonsistens og stadige små kriser. Disse stadige små krisene er egentlig små tegn, små krampetreknninger i Emmas intuisjon, som forteller at det finnes en annen måte å leve på der refleksjon er mulig, tegn på at det ville

gjort noe med motivasjonen og hennes følelse av mening å for et øyeblikk å vende blikket bort fra seg selv. Men krisene, som feilaktig oppfattes av Emma som uunngåelige enkelttilfeller, tilfører som følge av Emmas feiltolking isteden et svakt substitutt for mening i Emmas liv, ved at de gir henne et påskudd for i enda større grad å hengi seg til seg selv.

Libertomanen har en sterk følelse av å være forfatter av sin egen dag; håpløst oppslukt av detaljnivået og det kortsiktige er hun langt fra å se at manuset for livet blir skrevet av omgivelsene og tilfeldigheter. Det er jakten etter kontroll på detaljnivået i samfunnets blendverk av overflatealternativer, som opptar og villeder henne til å tro at hun fører livet ved egen penn, mens hun i virkeligheten, i det langsiktige perspektivet, flyter hit og dit uten retning.

Libertomanen er tilvent en adferd av kontinuerlig ettergivelse for impulser av lyst. Hun er vant til å gi etter for lystimpulser. Markedssamfunnet og kulturindustrien henvender seg massivt til individets lyst. Den umiddelbare reaksjonen, den umiddelbare uoverveide beslutningen er det ønskede resultatet. Markedet henvender seg til ”hånden” som plukker med seg sjokoladen plassert fristende rett ved kassa – ikke til den overveide middagsplanleggende kunden. Møbelbutikken henvender seg til den plutselige følelsen av kjedsomhet når de utplasserer små, kjekke, billige (overflødige) produkter plassert der man står i kø før kassen.

Libertomanen er i høy grad disponert for å gi etter for den plutselige lysten, innfallet og det umiddelbare kravet fra begjæret. Reklameindustrien arbeider hardt med å levere argumenter for disse reaksjonene ved utrettelig å fremstille det uoverveide innfallet som kreativt, spontant, livsbejaende, fritt og uavhengig. Libertomanen har internalisert dette budskapet i en slik grad at hun, i sin hverdag, ikke skiller det å ville noe fra det å ha lyst på noe – hun anser begge impulsene som uttrykk for sin autonomi og attesterer begge som viljebeslutninger. Årsaken er at de i praksis har blitt helt like. Hva hun vil, sammenfaller stort sett med det hun har lyst på, fordi begge impulsene nettopp ikke er autonome, men konforme i henhold til kulturindustriens formidlede behov.

Selv om libertomanen er en ekstrem karikatur er det betegnede å se at et vestlig kapitalistisk samfunn er godt tjent, målt i BNP og levestandard, med en befolkning som i utpreget grad deler libertomanens holdninger og karaktertrekk. Libertomanen er underlagt en vrangforestilling om seg selv som eklektisk der hun velger seg i vei gjennom kulturindustriens produkter i den tro at hun driver et selvdefinerende arbeid. Hun ser ikke at hun alltid velger det samme: Bak millioner av alternativer skjuler kulturindustrien sine produkters uniforme karakter. Vrangforestillingen forsterkes, men opprettholdes også av kulturindustrien. Overvekten av kulturuttrykk som ikke trenger fortolkning eller refleksjon,



gjør at libertomanen både er vant til dette og forventer å bli forlystet og underholdt uten konsentrasjon eller ettertanke. Kulturindustrien kan derfor sies å bedøve en allerede dårlig trent evne til refleksjon. Det som til enhver tid blir tilbudt libertomanen, er frihet fra egne tanker og frihet fra refleksjon – motstand. Om libertomanen kan klandres for sin adferd skal vi komme tilbake til.

### **Attesting av heteronom adferd som autonom**

I beskrivelsen av hvordan Mayas slør omslutter individet, gir Schopenhauer en betegnende karakteristik som sammenfaller med libertomanens fundamentale selverkjennelse.

”Det eneste der forekommer ham virkelig, er hans forsvindende lille person, hans udstrækningsløse nu og hans øjeblikkelige velbefindende” (2005 s. 517).

Den moderne regresjonen til en mytisk tankegang sammenfaller også med denne beskrivelsen; libertomanens dominerende og prioriterte erkjennelse av virkeligheten er sentrert rundt opplevelsen av det utstrekningløse nuet og hennes øyeblikkelige velbefinnende. I en moderne virkelighet er libertomanen omsluttet av et fortettet Mayas slør, slik at det blir mer korrekt å snakke om en sarkofag. Kulturindustriens manipulasjon kan sies å forsterke Mayas slør, i kraft av å være sammenvevd med det, slik at det moderne individet når det gjelder frihet, faller tilbake til en mytisk væren.

Vi har sett hvordan identitetstenkning fører til en dualisme og at dette medfører en undertrykking av indre og ytre natur. Vi har også sett hvordan dette isolerer individet i en selvrefererende, projiserende, dominerende innstilling til verden. Denne innstillingen danner et ”slør” som hindrer individets erkjennelse, slik at det ikke ser annet enn hva det selv har fortolket og attestert. Individet har derfor en hang til å se sine handlinger, ideer og tanker som ufortynnede, genuine uttrykk for egen vilje. ”Problemet” er at individets ytre og indre natur fortsatt er reseptivt og aktivt som bindeleddet til individets motivasjon, lyst, behov og følelser. All ytre påvirkning, alle ytre krav og behov som sikter på individets natur slipper igjennom. Det mentale, bevisste subjektet – egoet bak sløret – har en selvfortolkning der det ser seg som autonomt og i kontroll over sin naturs innspill. Det ser sin overveielse og mentale aktivitet som nøytral og fullstendig bestemt av egen vilje. En mektig manipulativ ekstern kilde, som sikter på menneskets natur og som spiller på lag med egoets smigrende selvforståelse, vil derfor få innpass uten å bli oppdaget. Kraften som løftet individet opp på et nivå der autonomi var innen rekkevidde – fornuften, den kalkulerende, planleggende

identitetstenkningen – blir bedøvet, manipulert, nøytralisert og dysset ned til sitt primitive utgangspunkt, mytisk tenkning.

Vi ser for oss libertomanen lese en avis. Han leser om alle milliardene som blir brukt på reklame, produkt plassering og annonsering hvert år. Han kan til og med være overbevist om at reklame har stor betydning og stor effekt for salget av et produkt. Likevel, når det gjelder ham selv så har han dypt i bevisstheten en udiskutabel oppfatning av at han er radikalt annerledes enn de millioner av mennesker som kjøper annonserte produkter. *Han* kjøper det han kjøper fordi han *vil* det. Han kan med en stemme, på et bevissthetsnivå, innrømme ovenfor andre at han blir påvirket av reklame<sup>16</sup>. Samtidig har han en annen stemme som fra øyeblikk til øyeblikk på et fundamentalt plan, tross enhver overflatisk innrømmelse tenker: ”Jeg gjør alltid det jeg gjør fordi jeg *vil* det og det betyr at *jeg* bestemmer”. Jo voldsommere ytre påvirkning og jo kraftigere manipulasjon, jo sterkere vil denne stemmen fornekte at dets suverenitet er truet. Det er som om ”...erkendelsen næsten altid er bestukket af viljen...” (Schopenhauer, 2005 s. 534). Egoets hardtarbeidende attesting av individets heteronome adferd skjuler virkeligheten for erkjennelsen.

Markedssamfunnet og kulturindustrien utnytter de mytiske instinktene vi ser oss selv som for rasjonelle til å være påvirket av. Det vestlige individets akilleshæl når det gjelder dets autonomi, er fortrenghningen av viljesvakhet: Av prinsipp anser det seg som drevet av fornuften og undervurderer derfor notorisk sin natur; den somatiske viljen, følelsene, instinktene og lystene. Individet har en hang til å se alt som det ikke blir åpenlyst tvunget til – som noe det gjør frivillig. Subjektets *hybris* i selvbildet, der det ser sin overveielse og autonomi som suveren og nøytral, gjør at individet på et intuitivt plan, i bevissthetens *defaultmodus* undervurderer behovet for refleksjon/motstand i møte med manipulasjonen. Selv de tingene i individets adferd som åpenbart ikke har sitt opphav i individet, har det altså en hang til å tolke som individuelt ønsket.

Ved å spille på enhver tenkelig streng av menneskelige sanser og punkter av menneskelig mottakelighet fysisk og psykisk, legger markeds kreftene og underholdningsindustrien inn en mektig søknad om symbiose med selve vår vilje. Libertomanen kan sies å leve i en slik symbiose med kulturindustrien, som kyklopen blir ført hit og dit av umiddelbare innfall, behov og lystimpulser, lever libertomanen på samme måte; uten dybdesyn og er ute av stand til å gjennomskue og transcendere totaliteten han er underlagt.

---

<sup>16</sup> Dette er egentlig kun et uttrykk for egoets attesting. Siden han innrømmer påvirkningen og er *bevisst* det, blir det et uttrykk for at han med viljen tillater å la seg påvirke – som om han har godkjent å bli med på leken.

Kulturindustriens massive, ustoppelige konsumpress, dets allestedsnærværende stemme, i tillegg til den uoverkommelige mengden produkter, gjør at den fyller ethvert tomrom. Individets evne/mulighet til å tenke, prosessere og behandle sine input, må kunne sies å være essensiell for å starte en prosess som kan ende i genuin refleksjon. ”Rommet” der libertomanen kunne reflektert er fylt opp av kulturindustriens produkter; TV, radio, ipod, mobiltelefon for å nevne de åpenbare. Det er også betegnende å legge merke til, at på et ethvert sted det går an å bruke penger er det nesten uten unntak alltid musikk eller levnedebilder. Det virker som om stillhet uoffisielt er konsumets største fiende. Det er alltid støy, musikk eller bilder som skal stimulere libertomanen til økt forbruk eller bedøve libertomanens evne til motstand. Libertomanen blir urolig og rastløs av stillhet og tror det er stillheten som gjør dette, mens stillheten egentlig kun gjør ham oppmerksom på at han alltid er urolig og rastløs. Libertomanen attesterer dette som et selvskapt, unikt karaktertrekk og uttrykker dette ved beskrivelser som: ”Jeg liker å alltid ha liv rundt meg”. Eller: ”Jeg begynner å kjede meg fordi jeg har så mye energi”.

Som vi også så i utleggelsen av det somatiske innspillet, addendumet, er det en autonomifremmende tanke å integrere eksterne fysiske innspill i forståelsen av egne overveielser, beslutninger og handlinger. Når fornuften ikke lar seg korrigere av at ”..dets kraft ikke kan være av seg selv”, blir den lurt av tanken om sin egen tilstrekkelighet slik at det stiller seg forsvarsløst frem for konformitetspress og manipulasjon (Bernstein, 2001, s. 259). Mangelen på refleksjon gjør at individet, i sin daglige praksis, ikke ser og forstår forskjellen på tilblivelsen og kreasjonen av autonome ideer og prosessen av å internalisere eksterne krav og behov. Dette fører også til en progressiv tilvenning til og forsterkning av individets ureflekterte kontinuerlige omskrivning av eksterne krav/forventninger/behov som egne. Det isolerende sløret rundt individet gjør at alt ser ut til å ha sin opprinnelse i individet selv. Fornuften *fortrenger* innsikten i sin heteronome adferd ved *også* å attestere som autonomt det den ikke har valgt.

Det er betegnende hvor godt det moderne idealet av individualisme, som egentlig er en skjult konformitet, passer til å forblinde og knytte ”sløret” tettere rundt individets erkjennelse av omverdenen. De er en skjult konformitet fordi de individualistiske idealene kulturen kommuniserer sender individet inn i isolasjon, dypere inn i illusjonen om egen selvforsynthet, og gjør individet mer ensomt og mer ufritt. Jo tettere slør, jo mer sårbart er individet for manipulasjon. Jo mindre individet ser sin avhengighet til omverdenen, jo større blir dets ureflekterte selvtillit til egen selvstendighet og jo mindre ser den behovet for egen refleksjon.

## **Illusjonen av uavhengighet ved avstand og isolasjon fra fellesskapet**

Kombinasjonen av et fortettet Mayas slør og libertomani, gjør at libertomanen verken søker makt eller ser verdien i å bli ledet. Hans søker ikke makt fordi enhver forpliktelse legger en demper på følelsen av uavhengighet og åpne muligheter. Dette gjør også at han søker mot utkanten av de forpliktende gruppene, organisasjonene og interessefellesskapene han beveger seg mellom. Uten virkelig å involvere seg er han synlig nok til å høste noen av de fordelene han trenger – som for eksempel en sosial omgangskrets. Tette stammekulturer vil han alltid holde på armlengdes avstand. Å være forventet demper den uavhengige frihetsfølelsen. En eventuell innsats for fellesskapet blir aldri tilbudt for dets egenverdi, fordi han aldri har vært involvert nok i noe til å erfare denne. Skulle libertomanen møte en typisk sosial ”ildsjel”, ville ikke libertomanen fått dårlig samvittighet eller fått behov for å gå i seg selv. Han ville kun ha tilskrevet sin radikale forskjellighet fra ildsjelen som et spørsmål om interesse – som om forskjellen kun var at ildsjelen har sin hobby og libertomanen har sine.

”Libertomanen” søker også ut mot periferien når det gjelder å stå under autoritet. Han liker å tenke at han ikke står under noen eller er forpliktet ovenfor noen eller noe. Så lenge han ikke er i direkte kontakt med en form for autoritet, føler han seg på et intuitivt plan som hevet over enhver lov utenom sin egen lyst og vilje. Han forholder seg derfor til statsautoriteten som noe han prøver å være usynlig for. Med en bister mine sveiver han ned vinduet for promillekontroll, som om noen har forurettet hans privatsfære, han sitter stille og venter til det er over. Når restskatten betales opplever han det som en bot. Han opplever seg selv som en mislykket kameleon – oppdaget utenfor reptilparkens grenser. Han betaler ikke av pliktfølelse, eller av respekt i kraft av en følelse av tilknytning til staten eller følelse av å være under beskyttelse – han betaler for å vinne sin usynlighet tilbake. Han er ikke en kriminell, men det er mer på grunn av ønsket om usynlighet enn av moralske skrupler. Alt libertomanen gjør i samfunnet sikter mot gjennomsnittelighet, mot posisjonen av det uforpliktende. Libertomanen setter alltid listen for seg selv på et uangripelig middels nivå, alltid høyt nok til å synes uklanderlig og alltid lavt nok til å føles bekvemt.

Å misforstå fellesskapet som en potensiell fangevokter eller det å sette ideen om fellesskapet opp som et fiendebilde mot autonomiens realisering er typisk for vår samtid og for libertomanen. Et ideal av individualisme og den etablerte tanken om at ”subjektet selv vet best”, gjør det selvsentrerte egoets innstilling til verden til *den* retningsgivende for dagens individer. I avsnittene om kulturindustrien så vi hvordan det immanente målet, profitt, søker ut de mest salgsfremmende metodene i møte med enkeltmennesket. Reklame- og

Kulturindustrien har oppdaget at alt som kan henlede og isolere egoets oppmerksomhet på egoets omsorg og opptatthet av seg selv, er effektive, salgsfremmende virkemidler. Kulturindustriens massive flørt med det menneskelige egoets selvopptatt må kunne sies å gjøre kulturindustrien medskyldig i samtidens ideal av individualisme. Egoisme har ved dette også fått et skinn av legitimitet i det offentlige rom ved omskrivingen *because you deserve it* – plikten til å ha omsorg for seg selv. Det har blitt svært enkelt for individet å omskrive sin selvsentrerte adferd til *viktigheten* av å ta vare på seg selv. Om mennesker har blitt mer egoistiske nå enn i tidligere tider er vanskelig å påstå, men med tanke på dagens ideal av individualisme kan vi anta at fra dag til dag, har egoet fått en lettere oppgave å fokusere sin bevissthet rundt sin egen væren.

\*

I dette kapitlet har vi sett at libertomani, jakten på følelsen av å *eie* mulighetene, kommer av det vestlige individets symbiotiske forhold til og fullstendige internalisering av kulturindustriens andreordensbudskap. Ved illustrasjoner og beskrivelser har vi sett hvordan libertomani er mulig og hvordan den konkret arter seg og blir opprettholdt av det moderne vestlige samfunnet. Libertomani kan sies å *forsterke* de faktorene som svekker mulighetene for autonomi, i en slik grad at det blir legitimt å snakke om en regresjon til en mytisk væren: En tilværelse styrt av en ytre dominerende kraft – der all form for autonomi er utelukket. Vi så at libertomanen ved det selvisolerende egoet *fortrenger* innsikten i sin heteronome adferd ved *også* å attestere som autonomt det den ikke har valgt selv. Vi har også sett hvordan libertomanen oppfatter sin frihet som det å være uforpliktet og usynlig for fellesskapet – selv om dette i virkeligheten kun sementerer en allerede heteronom tilværelse. Kulturindustrien forsterker dette ved sin idealisering av individualisme og selvforsynthet, og ved å fremstille selvopptatthet som legitim egenpleie. Dette bringer oss til neste kapittel og hvorfor libertomanens tilværelse best kan beskrives som neomytisk.

## Kapittel 7

### Neomytisk tankegang og personlig identitet

En realisering av *positiv* frihet og autonomi, er i utgangspunkt det utopiske bildet av harmoni og forsoning mellom identitetstenkning og det ikke-identiske. Den autonomien som er tilgjengelig for det moderne individet, den som gjenstår, er muligheten for autonom motstand. Det vil si, den balanserte *konflikten* mellom det ikke-identiskes innspill og det kalkulerende, fornuftsstyrte individet, der selvrefleksjonene er det balanserende momentet.

Libertomanens heteronome, neomytiske væren trer inn når det ikke-identiskes innspill uteblir fullstendig. Når det kalkulerende, fornuftsstyrte, individualiserte subjektet blir *kun* selvrefererende, formørkes det selvisolerende individet slik at en regresjon til mytisk tankegang blir virkeligheten når det gjelder dets autonomi.

Overgangen fra den mytiske tankegangen til en opplysningsprosess har jeg alt beskrevet. Libertomanen illustrerer en annen prosess; overgangen fra en opplysningstankegang til en neomytisk tankegang: Fra situasjonen, der samhandlende individer ved sin begrensede kontroll og dominans av *naturens* overmakt legger til rette for individets autonomi, til en situasjon der individet i sin selvrefererende hybris og misforståtte individualisme trekker seg tilbake fra fellesskapet og passivt manipulert hengir seg til kulturindustriens overmakt.

Vi skal i dette kapittelet se næyere på de negative konsekvensene som neomytisk tankegang utgjør på den essensielle selvrefleksjonen og se hvordan denne manglende selvrefleksjonen kommer til uttrykk i vår samtid. Vi skal se noen eksempler på hvordan vår feilaktige forståelse av fornuften, den manglende forståelsen av viljen og uvitenhet om addendumets innspill, utspiller seg i samfunnet som en årsak til heteronomi.

Mot slutten av kapittelet kommer en analyse av begrepet og fenomenet *personlig identitet*. Vi skal se hvorfor det overveldende fokuset på personlig identitet i vår samtid kan anses som individets kompensatorisk prosjekt for dets manglende autonomi. Til sist skal vi se på mulighetene for et ”nytt” troverdig fundament for personlig identitet og om dette fungerer som grunnlag for autonom adferd.

## Neomytisk heteronom væren

I spørsmålet om autonomi lever libertomanen under mytisk tankegang, men i sin selvfortolkning og selvforståelse er han et kroneksempel på opplysningstankegang. Det blir derfor riktigere å betegne libertomanens væren som *neomytisk*. Det er overdrivelsen og libertomanens *hybris* på vegne av identitetstenkningen, fornuftens narsissisme og i tillegg fraværet av refleksjon, som gjør at libertomanen kan sies å leve i en neomytisk tankegang og som gjør at det abstrakte idealet av frihet han har internalisert og den personlige friheten han setter så høyt, kan sies å være illusorisk.

Narsissismen og overmotet henger sammen ved at de ekskluderer alle ytre innspill og fokuserer all oppmerksomhet på individets selv. Tross menneskets tilstand har det identitetstenkende, projiserende individet, via selvrefleksjonen, et potensial til *ydmxykhet* ovenfor sin dominante væren i verden – et potensial til en refleksjon som kan befatte seg med det ikke-identiske. Libertomanens overmot og narsissisme har derimot en motsatt effekt og fortrenger nødvendigheten av refleksjon – det eneste redskapet for motstand. Konsekvensen er at libertomanen blir mer reseptiv for manipulasjon fra kulturen. Narsissismen, som libertomanens autonomi taper for, er forfengeligheten i det mentales egensfære; egoets selvopphøyelse av det mentales domene der det ser seg som hersker og allmektig ved tankens direksjon og kraft. Alle subtile, manipulative innspill formidlet gjennom individets indre og ytre natur oppfattes av subjektet som oppstått i sjelens dyp (for eksempel kulturindustriens andreordensbudskap). Egoet tolker disse ”plutselige innspillene” som spontant oppstått i fornuften. Resultatet er en regresjon til mytisk tankegang, men kan kalles neomytisk fordi dens spesifikke tankegang er basert på opplysningsprosessens tenkning.

Hva skiller mytisk tankegang, opplysningens tankegang og neomytisk tankegang når de gjelder individets autonomi? Et individ under mytisk tankegang lever, på et intuitivt og ubevisst plan, som avklart ovenfor overmaktens dominans over dets væren. Libertomanen viser samme ”mytiske” atferd der han kontinuerlig og motstandsløst tilpasser seg kulturindustriens forandringer og direktiver. Forskjellen er at under neomytisk tankegang vil individet *attestere* overmaktens diktat som oppstått i individet selv – i kraft av egoets tilskrivelse. Overmakten under mytisk tankegang er naturen, både den eksterne ytre og den indre naturen, mens overmakten i neomytisk tankegang er den totalitære kulturindustrien og egoets absolutte dominerende overevaluering av fornuftsevnen. Resultatet blir det samme – heteronomi.

Vi leste i første kapittel om Odyssevs møte med sirenene. Odyssevs brukte sin planleggende evne og lot seg binde til masten mens de rodde forbi sirenene. Han ville ikke bare overleve sirenenes sang, men han ønsket å beseire sangens dødelige virkning ved å utsette seg for den uten å bukke under for den. Menneskets indre *natur* er i denne historien representert ved Odyssevs *lyst* til å følge sirenenes kall. Isteden for å unngå lysten og dekke ørene til med voks, ønsket han å høre sangen. Derfor lot han seg isteden binde til masten, og ved det kontrollere og mestre lysten. Til forskjell, så *fraskriver* Odyssevs seg sin naturs makt ved å binde den til masten. Libertomanen på sin side, *tilskriver* de somatiske, biologiske impulsene (lystene, følelsene) en fornuftskvalitet de ikke kan sies å ha. Libertomanen ville tolket *lysten* ved det å høre sirenenes sang som et legitimt, fornuftig behov og presentert det for seg selv som en god ide å ro nærmere for å høre bedre. Han ville også tolket det å ro nærmere som en avgjørelse som kom som en følge av en viljesbeslutning. På den måten hengir libertomanen seg, ved sin narsissisme og sitt overmott, til overmakten. Det vil si, til sin indre og ytre natur slik han blir stimulert til av kulturindustrien. Libertomanen illustrerer her hvordan heteronomi blir den endelige konsekvens av identitetstenkningen, når identitetstenkningen blir total og fullstendig ekskluderer det ikke-identiske.

### **Sirkulær, kortfattet overveielse og fortrenningen av addendumets innspill**

Som vi så i utleggelsen av Adornos ide om addendumet, ble det moderne individets ”problem” illustrert ved hjelp av Hamlet (Hammer, 2006, s. 118-119). Vi så at Hamlet ble frosset i en sfære av overveielse, frosset i en isolert, mental monolog. Vi så at Hamlets indre overveielse ikke *ville* noe som helst og de gode grunnene ble ikke omsatt til handling før et addendum, et innspill fra den eksterne virkelighet ble påført Hamlet i form av et sår.

Selv om libertomanen, i henhold til autonomi, kan sies å ha falt tilbake til en mytisk tankegang og væren, har han fortsatt en falsk selvforståelse som avansert, rasjonell overveier. Forskjellen på Hamlet og libertomanen, som gjør at det står dårligere til med libertomanen, er libertomanens neomytiske tankegang; en bedøvet og avbrutt overveielse. Libertomanens hang til tanketom forlystelse, den kortsiktige nytelsen, jakten på muligheter og hans støyfylte private mentale liv, gir liten plass, liten evne og liten tid til overveielse – slik at enhver mulighet for refleksjon blir fortrengt. En ytterligere forsterkende faktor er at libertomanens selvtillit til egen overveielse er større enn ”Hamlets”. Libertomanens selvilde er sterkt influert av kulturens illusoriske, vidløftige erklæring av individets frihet, selvbestemmelse og selvstendighet. Og sist men ikke minst, libertomanens selvforståelse og overveielse er



invadert av behov, krav, motiver og verdier som ikke er valgt, men passivt internalisert. Så når libertomanen skal overveie og vurdere noe går han inn i en, i egne øyne, ”nøytral” indre monolog som er neomytisk. Det vil si kortfattet, kortsiktig og grunn. Den er fragmentarisk og inkonsistent og består av forskjellige stemmer og krav som synes å komme innenfra, men som egentlig har sin opprinnelse fra kulturen.

Hvis vi ser på ”Hamlet” igjen: Det moderne menneskets tillit til fornuften gjør at det kan bli frosset i en sfære av gode grunner mens selve handlingen uteblir. Libertomanens problem er av en annen mer mytisk art: Overveielser er så forurensede av umiddelbare behov og krav fra omgivelsene at den knapt kan kalles overveielse. Addendumet skal tilveiebringe den ytre impulsen som skal omgjøre de interne gode grunnene til ekstern handling – som et autonomifremmende innspill fra individets egen natur. Fra libertomanens natur, som er tilvent kulturindustriens konstante stimuli, kommer det isteden lystimpulser, formidlede krav og behov som overdøver og forstyrrer overveielser. Det positive somatiske innspillet fra libertomanens natur blir fortrenget ved neomytisk væren.

Libertomanen tar heller ikke en eventuell handlingslammelse så tungt. Når monologen blir sirkulær, blir avbrutt eller blir selvmotsigende, oppfatter libertomanen det som en takknemlig utsettelse. Straks en situasjon, erfaring eller utfordring ikke har en umiddelbar løsning eller et umiddelbart svar, utsettes problemet. I sitt overmote betrakter han dette i et romantisk lys og beskriver seg som ”søkende” i alle spørsmål av metafysisk art. Han er alltid ”på vei” og utsetter alle krav til forandring ved hjelp av denne tankemåten. Han lar seg altså fange i en heteronom, sirkulær pseudorefleksjon der følelsen av åpne muligheter blir bevart. Han er barnedøpt og konfirmert ”søkende” humanist med sans for buddhisme. Han er på sitt lateste og mest klisjeaktige, men føler seg på sitt mest åndfulle når han beskriver seg som ”tviler med barnetroen i behold”. Om metafysiske spørsmål befinner libertomanen seg i en stillestående nestenrefleksjon som alltid blir avbrutt idet den begynner, derfor blir den sirkulær og grunn. Han rekker så vidt å tenke: ”Jeg må finne ut av dette eller dette – deretter kan jeg leve, gjøre ting, ta i tu med ting, handle. Ja, handle på min bestemmelse, leve ut de verdier som jeg da finner ut av, etterstrebe mine mål som jeg skal finne ut av”. Han er fanget i nestenrefleksjonen rundt forutsetningene for et utøvende liv, fanget i startgropen av reforhandlingene av fundamentet han aldri bestemte seg for. Imens gjør han det som faller ham inn og som alle andre gjør. Idealet om selvbestemmelse og autonomi har aldri stått sterkere enn i dagens samfunn og står i sterk kontrast til libertomanens mentale virkelighet. Det nærmest ikkeeksisterende kontemplative livet til libertomanen er inkonsistent og forstyrrer av kulturindustriens stående invitasjon til tankeløs atspredelse. Kulturindustriens

massive, kontinuerlige, manipulerende, oppfordrende tiltale avbryter ethvert selvstendig spørsmål før det er formulert i tanken. De ”rette” svarene blir servert libertomanen på en slik måte at han ikke forstår – at det heller ikke er *han* som stiller spørsmålene.

### **Manglende forståelse av viljen – en kilde til heteronomi.**

Markedskreftene har på mange vis funnet ”nøkkelen” til individets lommebok. I mange tilfeller ser vi hvordan mennesker kjøper ting tilsynelatende spontant, tilsynelatende motivert av egen plutselige lyst. På det *rette* øyeblikket blir den somatisk tilskyndelsen til handling (kjøping) fremstilt for individet. Alle salgstriks fungerer som eksempler her: den overbevisende demonstrasjonen, følelsen av at selgeren gjør deg en tjeneste, den dype utringningen, den korte betenkningstiden, dagstilbudet eller ”den unike muligheten”.

Utnyttelsen av fraværet av den somatiske tilskyndelsen er mer subtilt: Det somatiske fraværet blir utnyttet av for eksempel bokklubben og andre typer løpende abonnemeter. Vi ser det i forbindelse med valg av strømleverandører og i det ubenyttede SATS-medlemskapet. *Grunnene* til å følge med på strømpriser eller prisforandringer hos tilbyderne av mobilabonnement er alltid der i. Men den nærværende virkeligheten, den somatiske impulsen til handling, blir utelatt til det er for sent. Det vil si, idet den overprisede strømregningen skal betales eller idet bokklubbens (planlagte) ”bestselger” dumper ned i postkassa – og du ønsker at du hadde husket å avbestille. Eller et kanskje enda bedre eksempel: Det pågående kontinuerlige kravet om å trene spilles av daglig i mange moderne menneskers indre monolog. Treningssentre tilbyr et falskt substitutt for innfrielsen av dette kravet, nemlig ved å kjøpe ”billig” årsabonnement. Idet man kjøper abonnementet *føles* det som en løsning, for alle *grunnene* til å trene er levende tilstede i ens bevissthet. Men titusener av nordmenn har bevist at disse grunnene ikke *vil* noe som helst – grunnene er ingen beveggrunner. Grunnene blir omsatt til handling når den usunne, utrente femtiåringen får hjerteinfarkt, den bitende ukontrollerbare smerten i brystet gir ham handlingskraft til å handle og forandre sine vaner, slik at han får se barnebarna vokse opp. Grunnene alene, til å trene og spise sunt, har legen repetert for ham i årevis.

Salgsinstitusjonene og reklamebransjen har gjennom prøving og feiling oppdaget vår sårbarhet og utnytter dette ”blindpunktet” i vår forståelse av egen vilje. Det vil si, innsikten som vi intuitivt fortrenger; addendumet som bindeleddet mellom vår overveielse og handling. Kapitalismens indre drivkraft, profitt, danner en flodbølge av manipulasjonsforsøk og ”taktikktesting” mot individets bevissthet, alt for å få individet til å åpne lommeboka. Det er

som å fylle en pose med vann for å sjekke om den er tett. Vannet finner hullet. På samme måte finner kulturindustriens ”flodbølge” hullene i menneskets evne til motstand – mer effektivt enn noen psykolog. Og det som fungerer blir raskt kopiert og forbedret.

## **Personlig identitet, et lønnsomt problem**

Personlig identitet kan kun presenteres som et funnet eller gjenfunnet personlig ekvilibrium. Det vil si, det gir kun mening å snakke om personlig identitet hvis dette først har vært et problem. Personlig identitet kan sies å bli et problem idet individet gir konformitetskrav og idealer innpass i sin selvfortolkning. Omtalen av *identiteten* til det opplagt selvidentiske individet fungerer på et konseptuelt plan først *etter* at det har vært en problemstilling. Zygmunt Bauman hevder at begrepet identitet er ”..født som problem”, med den meningen at begrepet oppsto i kraft av behovet for å navngi et relativt nytt problem idehistorisk sett (*Life In Fragments*, 1995, s.81).

Som følge av alminneliggjøringen av personlig identitet som problem, har det i moderne tid også blitt legitimt å ”løse” identitetskrisen. Den blir formulert på mange måter: Som det å finne ut hvem man er, finne seg selv, skape seg selv eller som det å skulle *identifisere* seg med et eller annet. Det ligger her en underliggende forståelse av identiteten som plastisk og formbar. Dette er ikke en gal oppfatning siden vi påviselig er i forandring. Det som gjør personlig identitet til et interessant samfunnskasus, er når forståelsen av personlig identitet som *foranderlig* får sin hovedrolle som *valgbar*. Kulturindustriens virkelighetsforfalskninger og ”hjelpemidler” til vår selvfortolkning har lært oss å ta for gitt at identiteten er plastisk og formbar, den tar for gitt at identiteten er noe som er til for de som observerer en og ikke en selv alene. Som vi så i kapittel fire, henvender kulturindustrien seg til den man ”ønsker” å identifiseres som, forkledd som en henvendelse til ”deg” – mens de i virkeligheten kan sies å henvende seg til sin egen konstruksjon (Hammer, 2006, s. 83). De henvender seg til den ”personen” de selv har lært deg at du ønsker å være. Personlig identitet har i den vestlige kulturen fått status som en slags oppgave individet må ta på seg, og da først og fremst som en artikuleringsoppgave. Det å vite hvem man er, synes i vårt samfunn å sammenfalle med det å *vise* hvem man er.

Om den personlige identiteten i det hele tatt er noe individet kan velge skal vi ta stilling til. I tillegg skal vi også prøve å finne et realistisk fundament for individets identitet og se om dette kan ha betydning for individets frihet og autonomi.

## Egoets utrettelige selvinteresse

I begynnelsen av arbeidet på denne oppgaven syntes undertegnede at personlig identitet var et spennende område – dypt og mystisk. Ved nærmere vurdering og i lys av Adornos filosofi, har konseptet vist seg å skuffe. Fra å oppstå som et navn på problemer av sosiologisk art i den tidlige moderniteten, har personlig identitet som begrep vokst til å bli navnet på selve livsoppgaven til det vestlige individet. Hvordan har et så relativt nytt begrep fått en så sentral plass i det moderne menneskes selvforståelse?

Kulturindustrien må kunne sies å ha spilt en hovedrolle i denne prosessen, men selve opplysningsprosessen kan også sies å spille en rolle. Det ligger lett for det moderne mennesket å tolke personlig identitet som et uutømmelig dypt og spennende tema i kraft av dets selvrefererende innstilling til verden. Jakten på identitet har en karakter som er skreddersydd til egoets selvinteresse. Subjektet dekket av Mayas slør smigrer seg selv og stiller gjerne spørsmålet: ”Hvem er jeg *egentlig*?”. Igjen og igjen. I det moderne menneskes tilnærming til virkeligheten skal alt tolkes, attesteres og få sitt godkjenningsstempel av fornuften. Så menneskets interesse for personlig identitet går inn som nok et eksempel på fornuftens utrettelige speiling av seg selv. Det frie markedet eller kulturindustrien er derfor godt tjent med å gjøre personlig identitet til det dypeste og mest interessante som finnes. Og det moderne menneske er lett å overbevise, fordi egoets interesse i egen suverenitet aldri vil avta. Sannheten er at personlig identitet er et kraftig overprioritert konsept fullstendig betinget av innholdet man gir konseptene frihet og autonomi.

Jeg har til nå forsøkt å gi konseptene frihet og autonomi et skjerpet innhold som kan diagnostisere vilkårene for individets faktiske autonomi. I lys av denne analysen ser vi at det overveldende fokuset på personlig identitet i vår samtid, kan anses som individets kompensatorisk prosjekt for dets manglende autonomi. Som vi har sett i de innledende kapitlene gir mennesket fornuften forrang i sin dualistiske selvfortolkning, mens indre og ytre natur blir dominert og undertrykt som noe sekundært. Individets historie av selvrefererende væren i verden har gitt individet feil intuisjoner om seg selv, slik at det ikke ser sin avhengighet til omverdenen. Som vi har sett: Menneskets identitetstenkning undertrykker det ikke-identiske. Individets intuisjon om frihet som en lokal, intern fornuftsevne og dets oppfattelse av sin overveielse som nøytral og avgrenset til fornuftens sfære, gjør individet i stand til å tolke egen heteronom adferd som autonom. Ved sin ubalanserte selvforståelse undervurderer subjektet sin avhengighet til omverdenen. Det avskjærer seg fra og blokkerer

seg mot å motta noe fra omverdenen. Det vil si det ikke-identiske – som vi har sett er helt vesentlig for dets autonomi og forståelse av seg selv i verden. Det selvisolerende, selvsentrerte og forsvarsløse individet internaliserer derfor enkelt eksterne impulser som selvgenererte ønsker. Kulturindustriens forming av produkter som attraktive attributter til det ”autonome” individet, utgjør et effektivt konformitetspress og invaderer individets selvfortolking med krav og forventninger som ikke er valgt av individet, men passivt internalisert. *Individet tar i selvtakt sin autonomi for gitt* og misforstår, i kraft av egoets forfengelighet og kulturens bifall, personlig identitet som sitt hovedprosjekt.

Det moderne idealet av individualisme er kun en forsterkning av effekten av Mayas slør. Det frie markedets ”blinde” drivkraft, profitt, søker opp de strategier, produktfremstillinger og salgstaktikker som er mest inntektsbringende. Kultur- og reklameindustrien fremstiller sine produkter så tett opp til alt som kan markere autonomi og identitet som mulig. Hvorfor? Fordi det virker. Og det virker fordi produktet blir forsøkt solgt på det menneskelige egoets egne premisser. Alle virkemidler som kan henlede og isolere egoets oppmerksomhet på egoets omsorg og opptatthet av seg selv, er effektive salgsfremmende virkemidler. En profittdrevet kulturindustri er derfor notorisk opptatt av å fremstille sine produkter som verktøy individet kan artikulere sin identitet ved hjelp av. Fremstillingen må gjøre det ønskelig og lett for subjektet å assosiere seg til det annonserte produktet. Den assosiative avstanden mellom produktet og egoets selvbylde – dets suverene selvstendighet, dets radikale atskillelse fra omverdenen, dets forståelse av seg selv som fritt og uavhengig – må være kortest mulig.

Markedskreftene har forlenget oppdaget lønnsomheten i det å fremstille personlig identitet som menneskets største og viktigste oppgave. Det er en etablert ”sannhet” at identitet er individets oppgave og den vestlige kulturindustrien og det frie markedet tilbyr en flodbølge av ”hjelp”. Individets identitetsartikulering blir av markedskreftene konsekvent fremstilt som en nødvendig plikt der plikten går på å vise de ytre tegnene på den indre ”artikuleringen”. Heteronomien topper seg ved den umulige, groteske ideen om at artikulering av identitet best gjøres utenfra og inn. Plastisk kirurgi er samtidens tydeligste eksempel på hvordan individer i autonomiens navn ”velger” å internalisere og kutte seg til kulturindustriens konforme ideal av unikhhet. Den falske ”estetiseringen” og meningstømmingen av begrepet ”identitet” når her sitt klimaks. Når noen før utga seg for å være noe de ikke var ble de kalt hyklere - nå blir de lovprist for sin gode smak, sin teft og tilpassningsdyktighet. Individets evne til autonom motstand er det vaklende og gjenværende momentet, som gjør at konseptet personlig identitet og konseptet konformitet i praksis *ikke* er sammenfallende.

## **Ikke-autonome momenter i personlig identitet.**

I forrige avsnitt så vi at samtidens konsept av personlig identitet i praksis kan anses som et symptom på individets ufrihet. Med tanke på invasjonen av heteronome innspill i det moderne individets selvfortolkning og de svake vilkårene for individets autonomi over det hele, så bør vi lete etter et annet fundament for individets personlig identitet enn dets "autonomi". Hvis vi heller går tilbake til utgangspunktet, det vil si individets opplagte selvidentiskhet, så finnes det noe som kan fortelle individet noe om hvem det er. Vi må lete etter momenter hos individet som ikke kan knyttes opp mot ting individet ser seg å kunne velge.

Som vi har sett, så ligger det i individets selvforståelse en intuitiv prioritering, der fornuftens tilnærming til verden har forrang slik at menneskets indre og ytre natur blir undertrykt. Det er i den undertrykte naturen hos individet vi må lete etter troverdige tegn på personlig identitet. Menneskets spontane følelser og affeksjoner er representanter for dets indre natur og kan i denne sammenheng knyttes opp mot Adornos begrep om somatiske innspill, innspill som oppfattes av bevisstheten som plutselige "eksterne" impulser.

En av disse impulsene, som kan fortelle individet noe om dets identitet, er følelsen av å *komme hjem*. De aller fleste mennesker vet hva jeg snakker om og har opplevd denne følelsen. Det er det man kjenner idet man kjører inn porten eller går over dørterskelen til barndomshjemmet etter lang tids fravær. Om det er en god eller dårlig følelse er ikke relevant, men hva den "forteller". Denne følelsen "plukker ut" en helt bestemt følelse hos individet som bare det bestemte individet kan ha. Følelsen er spontan og har en annen kvalitet enn de tankene man har gjort seg og de tingene man har fortalt andre om barndomshjemmet. Man kan prøve å beskrive følelsen og la fornuften sette sitt stempel på den, men den plutselige fornemmelsen blir aldri lik den endelige deskriptive setningen. En beslektet følelse er den "norskheten" man merker, når man som nordmann går rundt på Gardermoen omgitt av nordmenn etter et lengre utenlandsopphold – selv om denne ikke kan sies å "peke ut" individet på samme måte som følelsen av å komme hjem. Det kan argumenteres at denne følelsen kan manipuleres frem ved assosiasjon og bevisst sentimentalisering. Likevel, de aller fleste har opplevd tilfellene der denne følelsen kommer spontant. Det er ikke en følelse man velger å ha, den dukker bare opp og den sier noe om hvem man er og hvor man kommer fra.

Følelsen av å komme hjem plukker ut noe identifiserende for individet. Den oppstår som følge av en kombinasjon av å leve kontinuerlig på et bestemt sted, i kontinuerlig omgang med helt bestemte mennesker og fysiske omgivelser. Den kommer som en konsekvens av det bestemte individets uutbyttelige rolle i det hjemmet *på den plassen*. Denne følelsen kan være

med på å differensiere individet ovenfor individet selv. Dette kan illustreres: For mange oppleves det å komme hjem som en erindring. I kraft av og ved hjelp av eksterne impulser og følelser som kan sies å komme fra individets indre natur, opplever mange å gjenvinne og igjen få kontakt med den man er – ikke bare den man *har vært*. Fornuften forteller konstant hvem man ønsker å være og hvem man burde være og hvem man har vært, mens den indre spontane følelsen av å komme hjem gir en fornemmelse av hvem man *er*. Vi kan kalle dette innspillet eller denne følelsen av å komme hjem for følelsen av *herkomst*.

Selv om følelsen av å komme hjem ikke oppfattes som behagelig for alle, har den uansett et aspekt av å fremtre med en avklarende og differensierende kvalitet. Som kvalitativ fornemmelse betyr den for individet en personlig avgrensing fra andre og gir individet et innspill om dets unike partikularitet.

Det kan argumenteres at følelsen av å komme hjem like gjerne kan være ”naturfølelsen” av en historie som er like heteronom og manipulert som libertomanens væren. Altså, at denne spontane plutselige følelsen har bakgrunn i en like heteronom og like lite individuell og identifiserende tilværelse som den moderne væren vi har kritisert.

På bakgrunn av analysen av autonomi og frihet til nå, må det innrømmes et potensielt moment av heteronomi i denne følelsen av å komme hjem. Men hva som taler til dets fordel som et mulig fundament for personlig identitet, er det *naturlige* innspillet. Liksom ”veggene” i barndomshjemmet oppleves som å være fulle av minner, opplevelser og følelsesmessige reaksjoner, representerer også den spontane følelsen av herkomst individets spesifikke, opplevde liv. Den representerer ikke fornuftens lukkede, nedtegnede og ferdige historie, men den spontane fornemmelsen. Følelsen av *herkomst* representerer ved sin ikke-deskriptive kvalitet, den emosjonelle, reaktive, somatiske forhistorien til individet. Derfor kan den sies å si noe sant om individets personlige identitet.

Et annet og kanskje mer betegnende eksempel er enkeltmenneskets *lynne*. Vårt ”lynne” sier noe om familie, slekt, arv og kontinuitet på en partikulær måte. Det som siktes til her er grunntonen i den enkeltes personlige adferd. For eksempel godmodighet, oppfarenet, kort lunte, tålmodighet, en grunnleggende rastløshet, foretaksomhet og andre slike personlige atferdstrekk. Det er den delen av personligheten som vi anser som arvelig. Det er ikke opp til den enkelte å velge sitt lynne. Et enkeltmenneskes adferd kan justeres, slipes og tilpasses, men individets lynne kan sies å være konstant. Ta for eksempel to spedbarn som ikke er eldre enn noen uker, disse kan utvise radikalt forskjellig mentalt grunnmodus. Det ene er rolig, sover om natten og slutter å gråte når det blir tatt opp, det andre spedbarnet skriker kontinuerlig og krever umiddelbar stimulans. Adferden som lynnet tilsier kan følges og kan

identifiseres opp til voksen alder. Det rolige spedbarnet vokser opp og fortsetter å ha et grunnmodus av ro og vil kanskje oppfattes som tålmodig, snill eller introvert og selvstendig. Det urolige spedbarnet vil vokse opp til å oppfattes som krevende og oppfarende eller myndig og bestemt alt ettersom. Selv om vi gjør vårt for å tilpasse oss fellesskapets normer for adferd, er ”lynnets” på godt og vondt en gjenstridig del av enkeltmenneskers personlighet som er vanskelig å utradere. Erfaringen av å gjenkjenne sine foreldres reaksjoner og adferd i egne umiddelbare responser er jo en velkjent irritasjon.

I Adornos terminologi kan lynnets kontinuitet gjennom et individs liv og dets spontane følelse av herkomst, forstås som somatiske påminnere som fremtrer for individet fra dets egen natur; som et identifiserende innspill. Disse innspillenes fremtreden kan gi individet svar som gjør det mulig for enkeltindividet å handle nettopp som det individet det er. De kan fungere som individualitetsmarkører og referansepunkter for bevisstheten, slik at de blir et utgangspunkt for handlinger som uttrykker genuin autonom motstand *mot* fornuftens dominans og kulturens invasjon.

Det er disse somatiske innspillenes møte med individets selvrefleksjon som kan utløse et slikt potensial. Selvrefleksjonen er konstant truet: Innenfra, ved forrangens mennesket intuitivt gir fornuften og dennes dominans og subsummering av indre og ytre natur. Og utenfra: Ved kulturindustriens massive og totalitære nærvær i det vestlige menneskets hverdag. Likevel, der individets selvrefleksjon er mulig ligger det et potensial.

Vår iboende *disposisjon* for en viss type adferd; vårt lynne og vår herkomst sier noe sant om vår identitet, som vanskelig kan spores tilbake til et ytre konformitetspress eller et eksternt adferdsideal. Både lynnets og følelsen av herkomst kan, ironisk nok som *ikke-autonome* representanter for individets natur, fungere som punkter av referanse for individets adferd. Slik at i hvert fall autonom motstand blir et alternativ for individet. I dette ligger kanskje det nærmeste vi kommer en forståelse av genuin, ubetinget personlig identitet.

Disse innspillene er ikke ytre heteronome, formidlede idealer, men emosjonelle, ”biologiske” punkter av referanse som kan guide det selvreflekterende individet til autonom adferd. Det kan sies å referere tilbake til den selvfølgelige intuitive, ikke-fornuftsproblematiserende følelsen av at du er du. Refleksjonens behandling av disse innspillene kan guide individets handlinger i møte med konformitetspresset i kulturen, slik at det i det minste vet hva det ikke er, hva det ikke skal gjøre og hvilke impulser det ikke skal følge.

Identitet som et spørsmål (og pålagt krav) om opsjon er kulturindustriens fremstilling. Identiteten vi velger er bygget av de masseproduserte byggsteinene som kulturindustrien tilbyr, nemlig konformitet. Lynnet og følelsen av herkomst er *ikke* masseproduserte momenter



internalisert i vår selvfølgelig ved kulturindustriens manipulasjon. Disse somatiske innspillene er heller ikke ”shoppet” på identitetsartikuleringsmarkedet, men skiller seg fra kulturindustriens manipulasjon ved at de faktisk sier noe genuint om det enkelte individ. Nettopp ved at de *ikke inngår* i det individet velger å være, kan de stoles på som identitetsmarkører.

Det er viktig i denne sammenheng å huske at Adorno tilskriver ideen om det determinerte univers til menneskets identitetstenkning. En autonomi basert på ikke-fornuftsbestemte momenter, som for eksempel lynne og følelse av herkomst, står for fornuften som en tilværelse fullstendig determinert av naturlig kausalitet siden fornuften intuitivt anser sin egen ”immaterielle” sfære som den eneste arenaen for frihet. Men vi har sett at det er i det ikke-identiske at potensialet for autonomi ligger – ikke i fornuftens sfære alene. Altså, selv om verden i fornuftens selvrefererende og projiserende perspektiv kan virke determinert, er autonom motstand kun mulig i møtet mellom fornuftens ydmyke selvrefleksjon og det ikke-identiske – som vi for eksempel finner i menneskets undertrykte indre natur. Individets følelse av herkomst og dets lynne i møte med individets vare selvrefleksjon, gir utgangspunkt for personlig identitet: fornemmelsen av å være uutbytkelig og oppta en unik plass i verden. Med dette ser vi også muligheten for et troverdig fundament for autonom motstand.

\*

I dette kapittelet har vi sett hva libertomanens regresjon til myten består i: Når det fornuftsstyrte subjektet blir *kun* selvrefererende, formørkes det selvisolerende individet slik at dets væren kan kalles neomytisk. Vi har sett at addendumets innspill, i libertomanens natur, blir fortrent som følge av tilvenningen til kulturindustriens behov og krav. Overveielser blir av samme grunn kortfattet, forstyrret og svak slik at ethvert tilløp til refleksjon blir avbrutt. Det moderne individets væren blir neomytisk idet den blir heteronom. Det vil si, når det ikke-identiskes innspill uteblir fullstendig fra individets virkelighet.

Vi har også sett at individet i selvtekt tar sin autonomi for gitt, og misforstår, i kraft av egoets forfengelig og kulturens bifall, personlig identitet som sitt hovedprosjekt. Jakten på personlig identitet trenger et annet fundament som vi fant i individets natur. Den spontane følelsen av *herkomst* representerer ved sin ikke-deskriptive kvalitet, den emosjonelle, reaktive, somatiske forhistorien til individet. På samme fungerer også lynnets kontinuitet gjennom et individs liv som en somatisk påminner – som et identifiserende innspill fra

individets egen natur. Vi så tilslutt at disse to igjen kan fungere som individualitetsmarkører og referansepunkter for bevisstheten, slik at de blir et utgangspunkt for handlinger som uttrykker genuin autonom motstand *mot* fornuftens dominans og kulturens invasjon. Refleksjonens behandling av disse innspillene kan guide individets handlinger i møte med et intern og eksternt konformitetspress.

## **Konklusjon**

Denne oppgaven har handlet om vilkårene for individets frihet i vår samtid. Vi har kommet fram til at autonomi under menneskets nåværende tilstand er redusert til autonom motstand, og at vilkårene for denne "resten" også er konstant truet.

På et prinsipielt plan kan man si at det moderne individets autonomi først og fremst blir motarbeidet av individet selv ved dets identitetstenkning. Vi så at identitetstenkningen startet som en reaksjon på menneskets dominerte væren under mytens tilværelse og satte i gang en opplysningsprosess: Ved fornuftens abstraksjon og dominans av ikke-menneskelig natur sikret mennesket sin overlevelse og sakte tilranet mennesket seg også naturens dominante rolle ved å etterligne naturens dominerende overmakt slik den var under myten.

Prisen for kontroll av ikke-menneskelig natur er å undertrykke det som gir naturen makt over mennesket: menneskets egen indre og ytre natur. Denne ofringen eller undertrykkingen skjer ved at mennesket gir fornuften forrang i sin selvforståelse. Det er denne akkumulerende tilskrivelsen av fornuftens forrang vi har kalt opplysningsprosessen eller fornuftens utviklingshistorie.

Dette er ikke hvilken som helst "fornuft", men fornuften slik vi i denne oppgaven har sett den kritisert. Fornuftens forrang markerer det kritiske momentet, det som i Adornos fornuftskritikk handler om hva fornuft har *blitt gjort til* gjennom menneskets historie.

Det er fornuftens forrang i menneskets selvforståelse som forårsaker identitetstenkning. Denne menneskets kognitive, berammende evne, den kalkulerende og resonerende evnen, er i menneskets intuisjon blitt den offisielle og overordnede måten å erfare verden på. "Alt" i den menneskelige erfaringen skal stemples, attesteres, klassifiseres og identifiseres av fornuften. Det vil si, objektet som skal forstås og forklares, blir undertrykt av vår måte å forstå det på. Fornuftens grunnleggende innstilling til verden markerer alt som fornuften ikke har attestert og godkjent som unødvendig og fortrenger ved egoet dets eksistens. Vi forveksler vår stempeling og identifiseringen for å være den tilstrekkelige, fulle og hele erfaringen slik at en del av objektet alltid forblir ukjent.

Vi har sett at Kants fornuftsbegrep, forstått som radikalt atskilt fra den empiriske virkelighet, markerer en ferdig opplysningsprosess. Prinsippet for oppnåelse av dominans over naturen, identitetstenkningen, har blitt satt opp som norm og opphøyet til et absolutt ved introduksjonene av den transcendentale fornuft. I det filosofiske grepet, der han plasserer friheten og moralen i en ren fornuftssfære uten innspill fra den fysiske verden, undertrykker og ekskluderer Kant de delene av den menneskelige natur Adorno oppfatter som moralsk relevante og nødvendige følelser – som for eksempel empati, kjærlighet og medlidenhet.

Identitetstenkningen gjør menneskets væren kun selvrefererende og reduserer dets erfaring til fornuftens projiserende aktivitet. Dette isolerer mennesket bak et slør av illusjon, der det ikke ser sin avhengighet og naturlige tilhørighet til omverdenen, men kun sin egen uavhengighet. Sløret fører til et overmott og en narsissisme på fornuftens vegne som videre forsterker individets isolasjon.

Det som blir ”ofret” og dominert for opplysningens væren, er menneskets indre og ytre natur: Reaktive responser, dets følelser og evner til affeksjon og den fysiske kroppen. Fornuften overstyrer og dominerer følelser og affeksjoner, på den andre siden er vår natur uutryddelig og i høyeste grad reseptiv.

Identitetstenkningen er også det indre dynamiske prinsippet som styrer sosial reproduksjon og som danner det selvfølgelige utgangsmodus for det moderne livet. Organiseringen av våre politiske fellesskap er basert på identitetstenkningens prinsipper. Men vi har sett at vår administrering av samfunnet og våre økonomiske systemer for avkastning vender fornuftens undertrykkende metoder mot individet selv. Kulturindustrien har blitt totalitær ved å gi profitten forrang *før* den estetiske erfaringen. Kulturen blir meningstappet, selvrepeterende og stereotyp på en slik at den estetiske, autonomifremmende erfaringen uteblir og isteden får en motsatt effekt. Vi får derfor et kulturuttrykk som bedøver individet *fra* – mer enn det stimulerer *til* refleksjon. Kulturindustrien tilbyr individet modeller for selvfortolkning som individet internaliserer som selvvalgte. Det isolerte, fornuftsstyrte individet bak sløret av illusjon, attesterer, i kraft av sitt overmott og sin narsissisme, eksternt naturformidlede impulser som om de var ideer og behov kreert i fornuften. Vår selvfortolkning kan derfor sies å bli veiledet av kulturindustriens naturformidlede andreordensbudskap.

I et samfunn konstituert på menneskets totalitære identitetstenkning, blir autonomi derfor redusert til individets evne til motstand – motstand mot konformitetspresset i kulturen og individets motstand (ved innsikt) i egen identitetstenkning. Det siste innebærer altså å

innlemme en holdning av ydmykhet, der fornuften delvis ser sin narsissisme og sin dominans, og der subjektet blir oppmerksom på sin undertrykkingen av indre og ytre natur.

Kilden, innsikten og kraften til motstand må derfor komme fra det som er undertrykt: Det ikke-identiske formidlet via menneskets indre og ytre natur. Individet må befinne seg i et politisk fellesskap som er realisert slik at et møtepunkt med den estetiske erfaringen blir mulig. Det må også finnes en arena og mulighet for en væren der mimetisk adferd ikke blir fullstendig utelukket – der det likestilte møtet med objektet blir mulig. Det må i tillegg være muliggjort tid og ”rom” for refleksjon – et sted der de dialektiske avlesningene kan bli bearbeidet. Det vil si, avlesninger av de åpenbare kontradiksjonene vår nåværende konseptuelle tenkning frembringer. Som også har evne til å gjøre oss oppmerksomme på det ikke-identiskes eksistens.

Alle disse ”kildene” for kontakt med det ikke-identiske blir motarbeidet, både av samtidens individ og av samfunnet slik det er realisert nå. I tillegg har vi sett at også autonom motstand er truet av det vi har kalt neomytisk væren. Vi så sammenhengen mellom idealisert frihet og individets heteronomi: Der idealet og illusjonen av frihet står sterkt, står det narsissistiske individets autonomi i det vestlige samfunnet svakere. Dette brakte oss til beskrivelsen av libertomanen Emma, som illustrerte det fullstendige tapet av autonomi under illusjonen av frihet og kulturindustriens dominans.

Et spørsmål må besvares: Kan ”Emma” stilles til ansvar for sin ufrihet? Kan hun klandres for sin karakter, sine holdninger og sin narsissisme? For det første: Vi har tidligere sett at de heteronome valgene hun tar, *ikke* er en følge av et kausalt deterministisk univers. Ideen om verden som et lukket kausalt determinert univers er synonymt med menneskets projiserende identitetstenkning. En slik forestilling er urkarakteristisk for menneskets dominerende, undertrykkende og selvrefererende innstilling til verden. Nei, vi kan ikke vite at det ikke-identiske – virkeligheten bak våre projeksjoner – *ikke* er en fullstendig determinert lukket verden. Men, siden ideen om det determinerte univers passer så altfor godt inn som nok et eksempel på menneskets kategorisering og subsummering av omverdenen, så er det etter min mening langt mer sannsynlig at vilkårene i det ikke-identiske er *annerledes* enn vår ide om det determinerte univers. Og at vilkårene i det ikke-identiske, alt ettersom mennesket tillater dets innspill, åpner for momenter som frihet, autonomi, mening og motivasjon. Alle disse momentene misforstås som hensiktløse av den kalkulerende fornuft i dets projiserte deterministisk univers – og oppfattes derfor som problematiske og paradoksale.

Som nevnt er det meningen at libertomani skal forstås som et symptom som, alt ettersom det enkelte moderne individs adferd passer inn, skal betegne dets regresjon til mytisk

væren – det vil si neomytisk væren. Selv om libertomani og neomytisk væren er utbredt, tror jeg store deler av befolkningen i den vestlige verden fortsatt eksemplifiserer ”klassisk” opplysningstenkning – og med det har et større potensial for autonom motstand<sup>17</sup>.

For det andre: Ja, Emma kan gis ansvar. Ikke i kraft av sine fornuftsevner, men i kraft av at hun *også* er natur. Hun har en ytre og indre natur i form av følelser, impulser og affeksjoner. Det ikke-identiske er ikke fullstendig fremmed for noe menneske. Hennes status som *også* natur gjør henne, via naturen, reseptiv for det ikke-identiske. I motsetning til det konvensjonelle synet, der naturen i oss anses som det vi minst av alt kan klandres for, ser vi nå at det er menneskets indre og ytre natur som kan ”redde” autonomien. Tross kulturindustriens massive trykk mot nettopp individets natur, ved dets konstante sanselige blendverk og frieri til menneskets emosjoner, er menneskets indre og ytre natur fortsatt potensielle ”agenter” for det ikke-identiske. I lys av libertomanens neomytiske væren er det usannsynlig at en direkte argumenterende appell til libertomanens fornuft vil kaste noe av seg. Kun appellen fra libertomanens egen natur har kraft til å pense individet inn mot en refleksjon, og på sikt muligens også motstand.

Selv om argumentene jeg har fremsatt og det deskriptive arbeidet jeg har gjort kan anses som en negativ dialektikk, er det vanskelig å se for seg at libertomanen i sin væren er reseptiv for dialektiske argumenter. Dette mest fordi libertomanens nysgjerrighet nesten alltid er okkupert av kulturindustriens produkter. Likevel: Den menneskelige bevisstheten er ikke fullstendig tapt for identitetstenkningen. Den menneskelige nysgjerrighet er selvrefleksjonens drivkraft – drivkraften som nå og da overskrider identitetstenkningens rammer i spekulasjon og fantasi. Det er ikke før vi feilaktig gjør identifiseringen til selve målet, at vi undertrykker og endeliggjør erfaringen.

Vi har også sett at den *estetiske* erfaringen har potensial til å formidle det ikke-identiske til individet. Hvor og når den estetiske erfaring er tilgjengelig i det moderne samfunnet, vet jeg ikke, men idet det inntreffer *nøder* den ikke-identiske virkeligheten oss til anerkjennelse av dets eksistens. Det samme potensialet på vegne av det ikke-identiske har mimetisk aderd. Mimesis er kort sagt den menneskelige erfaringen av verden uten fornuftens berammende og identifiserende dominans. Det vil si, vår indre og ytre naturs opplevelse av verden ved den plutselige emosjonen eller den fysiske responsen; alle disse erfaringene som fornuften straks setter sitt preg på ved sin identifisering, beramning, vurdering og definerings.

---

<sup>17</sup> Noen menneskers livsførsel utenfor ”vesten”, for eksempel enkelte indianerstammer i Amazonas, glir dessuten rett inn som eksempler på Adornos beskrivelse av mytisk tenkning.

Selvrefleksjonens arbeid som følge av mimetisk adferd gir disse impulsene fra vår natur en sjanse til å bety noe i seg selv.

Men hva med vilkårene for *positiv* frihet og ideen om at mennesket ut i fra sin egen genuine vilje kan generere et ønske om handling, og videre er i stand til å utføre den? Som vi har sett, står både individets konstituerte fornuft og samfunnets nåværende tilstand i veien. Adorno skriver: "(...) for the time being it is [frihet] never more than an instant of spontaneity, a historical node, the road to which is blocked under present conditions" (1983, s. 219). Det nærmeste vi kommer positiv frihet i nevnte forstand, er i utgangpunktet kun ved den positive *erfaringen* av å yte motstand. Men som vi har sett, er ingen av frihetens vilkår i *prinsippet* totalt utilgjengelige for noe menneske. Det er menneskets sosiale virkelighet og menneskets selvforståelse som i *praksis* gjør positiv frihet til en utopi – uten at *det* gjør frihet noe mindre utilgjengelig. Hva dette poenget kan sies å tillate oss er følgende tankeeksperiment: I forlengelsen av det siste kapittelets beskrivelse av de somatiske innspillene, de spontane følelsene av lynne og herkomst, kan vi tenke oss et individ som ved mimesis og estetiske erfaringer har innlemmet det ikke-identiske i sin refleksjon. Dette har han gjennomført i en så omfattende grad at han i praksis viser evne til å yte en viss autonom motstand. Det *kan* videre tenkes at dette individets reflekterte motstand skaper en måte å leve på som nå og da skaper de riktige sammenstillinger av nødvendige elementer; kortvarige konstellasjoner av rette vilkår som for et øyeblikk eller to skaper rom for autonom menneskelig atferd som verken er heteronom eller som erfares av dette individet som å yte motstand "an instant of spontaneity, a historical node" – et tilfelle av positiv frihet som en anomali i en totalitær helhet. Som ved avlesningene av den negative dialektikkens frembringelser, ville vi opplevd dette spontane blusset av frihet som et forbigående plutselig skyggebilde idet vi blir innhentet av fornuftens konstitusjon og den pågående moderne virkeligheten. Ja, tilværelsen der positiv frihet blir en varig tilstand er først og fremst i det utopiske bildet, der menneskets fornuft er forsont med menneskets natur og der individets væren i kollektivet bærer preg av harmoni.

Vi gjenstår da med følgende: Autonomiens vilkår i den "frie" verden er redusert til individets potensielle motstand, der det ved selvrefleksjonene gjennomskuer jakten på identitet som kulturindustriens formidlede krav og behov, og isteden navigerer uttrykket av sin individualitet og sin autonomi etter unike somatiske referansepunkter – som sitt biologiske lynne og følelsen av herkomst, fra sin indre og ytre natur.

## Anvendt litteratur:

- Adorno, T.W. 1983: *Negative Dialectics*, Continuum, New York.
- Adorno, T.W. 1984: *Aesthetic Theory*, Routledge, London.
- Adorno, T.W. 1997: *Dialectic of enlightenment*, Verso, London
- Adorno, T.W. 2000: *Problems of Moral Philosophy*, Polity Press, Oxford
- Adorno, T.W. 2005: *Critical Models*, Columbia University Press, New York
- Alford, C. F. 2005: *Rethinking freedom*, Palgrave Macmillan, New York.
- Bauman, Z. 1995: *Life In Fragments*. Blackwell, Oxford.
- Bernstein, J. M. 1993: *The Fate of Art*, Polity press, Cambridge
- Bernstein, J. M. 2001: *Disenchantment and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge
- Bonaunet, K. 2007: ”Nye perspektiver på etikk?” *Agora*, nr. 3, s.304-319
- Fekjær, H. O. 1992: *high*. <<http://www.fekjaer.org/contents.htm>>
- Hammer, E. 2006: *Adorno and the political*, Routledge, London.
- Hegel, G.W.F. 2007: *Åndens fenomenologi*, Bokklubbens kulturbibliotek, Oslo
- Heidegger, M. 1973: *Oikos og techne*, J.G. Tanum forlag, Oslo
- Homer, 1976: *Odysseen*, Gyldendal, Oslo
- Jacquette, D. 2005: *The philosophy of Schopenhauer*, Acumen, Chesham
- Kant, I. 2005: *Kritikk av den rene fornuft*, Pax Forlag A/S, Oslo
- MacIntyre, A. 1990: *After virtue*, Gerald Duckworth & Co. Ltd, London
- Oxford American Dictionaries, 2005: Version 1.0.2, Copyright © Apple Computer, Inc.
- Schopenhauer, A. 2005: *Verden som vilje og forestilling*, Gyldendal, København
- Shakespeare, W. 2007: *Tragedien om Hamlet, prins av danmark*, Gyldendal, Oslo
- Stern, R. 2002: *Hegel and the phenomenology of Spirit*, Routledge, London
- Vetlesen, A.J. 2007: ”Svar til Bonaunet og Wyller” *Agora*, nr. 3, s.330-355