

# **Variasjoner over engelsk kulturkritikk**

En analyse av Matthew Arnold og Aldous Huxley  
i forhold til den kulturkritiske tradisjonen i England.

Øyvind Kristiansen

Hovedoppgave i idéhistorie

Avlagt våren 2002 ved Institutt for kulturstudier, Universitetet i Oslo



## Forord

Hvorfor akkurat Matthew Arnold og Aldous Huxley? Det hele begynte med en kort anfall av overmøt, det vil si med en vag forestilling om at jeg skulle skrive demokratikritikk. Uten en klart definert problemstilling for hånden, i et stort og uhandterlig område som dette, besnnet jeg meg heldigvis og slo tanken fra meg. Jeg ønsket likevel å skrive om noe som kunne relateres til min egen samtid, hvor sosialøkonomiske og vitenskapelige forklaringer sees på som løsningen på det meste. Tilfeldigheter bragte meg først inn på Huxley, da jeg hadde lest lite eller ingenting av ham før – unntaket var *Brave New World*. Gjensynet med denne boken ga meg følelsen av å ha valgt rett. Her fant jeg en forfatter som så tegn til kulturell forflatning, teknologi som mål heller enn middel, og et kritisk blikk på både liberalistiske og totalitære politiske systemer. Bingo! Etter hvert som jeg leste om Huxley, snek det seg frem en undring over at hans relasjon til grandonkelen Matthew Arnold var svært stemoderlig behandlet i sekundærlitteraturen. Jeg bestemte meg derfor for å forfølge denne tråden, hvilket etter hvert også bragte meg inn i den kulturkritiske tradisjonen, en tradisjon som så endte opp som det perspektivet jeg leser de to i forhold til. I ettertid er jeg glad for at jeg klarte å transformere denne undringen, og etter hvert irritasjonen, i en konstruktiv retning. For det har vært et svært hyggelig møte med dem begge. Det er tydeligvis ikke bare Herrens veier som er uransakelige, hovedoppgavens tilblivelse og utvikling stiller definitivt i samme klasse. (Uten sammenligning forøvrig!)

Dobbel espresso (minst), vin, Crème Brulée og Apfelstrudel; Oslo, Roma og Wien; Mozart, Wagner, Shakespeare og H. C. Andersen. Om det var mulig, ville alle disse fortjent en takk. Til de jeg har hatt gleden av å dele disse distraksjonene med, derimot, rettes en stor takk. Det samme gjelder alle jeg har hatt gleden av å diskutere fag med (det være seg idéhistorie, England og viktoriatid, utopitradisjonen, sosiologi eller historie (eller verdenssituasjonen generelt)), og de som med stor tålmodighet har lest oppgaven, kommet med konstruktiv kritikk, oppmuntring og gode innspill underveis. For ikke å glemme Limbo-kameratene (med eller uten lokomotiv og fotball). Til dere rettes herved en takk (dere vet like godt som meg hvem jeg sikter til).

Øyvind Kristiansen

Oslo, 14 mai, 2002



# Innholdsfortegnelse

|  |           |
|--|-----------|
| FORORD   | 3         |
| INNLEDNING   | 7         |
| <b>1. KULTURKRITIKK SOM VERDENSANSKUELSE – DEFINISJONER</b>                        | <b>11</b> |
| 1.1. KULTUR- OG SIVILISASJONSBEGREPETS HISTORIE OG ULIKE RETNINGER                 | 11        |
| 1.2. DEN KULTURKRITISKE TRADISJONEN OG DENS AKTØRER                                | 15        |
| 1.3. OPPSUMMERING OG AVGRENSNING   | 18        |
| <b>2. MATTHEW ARNOLD OG KULTURKRITIKKEN</b>  | <b>21</b> |
| 2.1. INNLEDENDE OM FORUTSETNINGENE FOR ARNOLDS KRITIKK                             | 23        |
| 2.1.1. ARNOLDS BEGREPSAPPARAT: DIKOTOMIEN MELLOM KULTUR OG SIVILISASJON            | 23        |
| 2.1.2. OM GRUNNLAGET FOR ARNOLDS KRITIKK   | 26        |
| Viktorianske oppfatninger om fremskritt i historien                                | 26        |
| Matthew Arnolds moderne tidsånd  | 28        |
| 2.2. KULTURKRISENS RELIGIØSE RØTTER  | 30        |
| 2.2.1. INNLEDENDE OM MATTHEW ARNOLDS SYN PÅ SEKULALISERINGEN                       | 32        |
| 2.2.2. KORT OM VIKTORIATIDENS RELIGIØSE UTFOLDELSE                                 | 33        |
| 2.2.3. ARNOLDS KRITIKK AV RELIGIØS PRAKSIS SOM KULTURKRISENS ÅRSAK                 | 35        |
| 2.2.4. OPPSUMMERENDE OM ARNOLDS RELIGIONSKRITIKK                                   | 39        |
| 2.3. ARNOLDS HOLDNING TIL DEMOKRATIET OG DETS UTFORDRINGER                         | 40        |
| 2.3.1. LIBERALISME OG DEMOKRATISERING I VIKTORIATIDEN                              | 40        |
| 2.3.2. DEMOKRATIETS HOVEDUTFORDRING - ARNOLDS KRITIKK AV BORGERSKAP OG LIBERALISME | 44        |
| 2.3.3. OPPSUMMERENDE OM ARNOLDS POLITISKE KRITIKK                                  | 52        |
| 2.4. THE AGE OF MACHINERY – MASKINLIGGJØRING AV MENNESKETS LIVSOMRÅDER             | 53        |
| 2.4.1. ARNOLDS MASKINMETAFOR SOM SAMTIDSKRITIKK                                    | 54        |
| 2.4.2. OPPSUMMERENDE OM ARNOLDS KRITIKK AV 'MASKINEN'                              | 58        |
| 2.5. KULTUR SOM LØSNINGEN PÅ SAMTIDENS PROBLEMER                                   | 59        |
| 2.5.1. MATTHEW ARNOLDS RE-POSISJONERING AV KULTUREN                                | 60        |
| 2.5.2. ASPEKTER VED MATTHEW ARNOLDS KULTURIDEAL                                    | 61        |
| 2.5.3. REALISERING AV IDEALET – KULTURENS UTVALGTE FÅ REDNINGSMENN                 | 65        |
| 2.6. KULTURKRITIKEREN MATTHEW ARNOLD? – EN SAMLET VURDERING                        | 67        |
| <b>3. ALDOUS HUXLEY OG KULTURKRITIKKEN</b>   | <b>69</b> |
| Om mannen  | 69        |
| Om verket <i>Brave New World</i>   | 71        |
| Om lesningen av <i>Brave New World</i>   | 72        |
| 3.1. INNLEDENDE OM FORUTSETNINGENE FOR HUXLEYS KRITIKK                             | 73        |
| 3.1.1. HUXLEYS BEGREPSFORSTÅELSE: DIKOTOMIEN MELLOM KULTUR OG SIVILISASJON         | 73        |
| 3.1.2. GRUNNLAGET FOR HUXLEYS KRITIKK: ROMANTIKKENS HERREDØMME                     | 77        |
| Mellomkrigstidens England  | 78        |
| Aldous Huxley og den nye romantikken   | 80        |

|   |            |
|---|------------|
| <b>3.2. ALDOUS HUXLEYS FORHOLD TIL RELIGIONEN</b>                     | <b>84</b>  |
| 3.2.1. INNLEDENDE OM HUXLEYS SYN PÅ SEKULARISERINGEN                  | 85         |
| 3.2.2. EN KORT REDEGJØRELSE FOR MELLOMKRIGSTIDENS RELIGIØSITET        | 87         |
| 3.2.3. HUXLEYS RELIGIØSE STÅSTED OG KRITIKK AV SAMTIDENS RELIGIØSITET | 89         |
| 3.2.4. FREMSTILLINGER AV RELIGIØSE RAMMEVERK I <i>BRAVE NEW WORLD</i> | 93         |
| 3.2.5. OPPSUMMERENDE OM HUXLEYS RELIGIONSKRITIKK                      | 96         |
| <b>3.3. MASSENEs FREMVEKST OG TILHØRENDE POLITISKE IMPLIKASJONER</b>  | <b>97</b>  |
| 3.3.1. REALISERINGEN AV MASSESAMFUNNET                                | 97         |
| 3.3.2. HUXLEYS KRITIKK AV MASSESAMFUNNET                              | 100        |
| Om de demokratiske og egalitaristiske strømningene                    | 101        |
| Om de totalitære strømningene   | 104        |
| ”An age of unprecedented vulgarity”                                   | 107        |
| 3.3.3. OPPSUMMERENDE OM HUXLEYS POLITISKE KRITIKK                     | 110        |
| <b>3.4. KRITIKKEN AV MASKINENS DESTRUKTIVE POTENSIALE</b>             | <b>111</b> |
| 3.4.1. HUXLEY OG MASKINEN   | 111        |
| 3.4.2. <i>BRAVE NEW WORLD</i> OG MASKINEN                             | 116        |
| 3.4.3. OPPSUMMERENDE OM HUXLEYS KRITIKK AV MASKINEN                   | 118        |
| <b>3.5. SIVILISASJONENS BOTEMIDDEL – DET HUMANISTISKE IDEALET</b>     | <b>119</b> |
| 3.5.1. DET IDÉELLE RAMMEVERKET  | 121        |
| 3.5.2. OM REALISERINGEN AV DET HUMANISTISKE RAMMEVERKET               | 124        |
| <b>3.6. KULTURKRITIKEREN ALDOUS HUXLEY? – EN SAMLET VURDERING</b>     | <b>126</b> |
| <br>  |            |
| <b>4. AVSLUTTENDE BETRAKTNINGER – ARNOLD OG HUXLEY SAMMENLIGNET</b>   | <b>129</b> |
| <br>  |            |
| <b>4.1. HISTORIEFORSTÅElsen SOM GRUNNLAGEt FOR DERES KRITIKK</b>      | <b>131</b> |
| <b>4.2. LIKHETER OG FORSKJELLER I DERES RELIGIØSE STANDPUNKTER</b>    | <b>132</b> |
| <b>4.3. MOTSETNINGER I SYNET PÅ DEMOKRATISERINGEN</b>                 | <b>134</b> |
| <b>4.4. MASKINEN SOM TEKNOLOGI- ELLER MENTALITETSKRITIKK</b>          | <b>140</b> |
| <b>4.5. ARNOLD OG HUXLEYS HUMANISTISKE IDEALER</b>                    | <b>141</b> |
| <b>4.6. EN OPPSUMMERENDE SAMMENSTILLING AV ARNOLD OG HUXLEY</b>       | <b>148</b> |
| <br>  |            |
| <b>ETTERORD</b>   | <b>153</b> |
| <br>  |            |
| <b>LITTERATURLISTE</b>  | <b>154</b> |
| <br>  |            |
| <b>SAMMENDRAG</b>   | <b>159</b> |

## Innledning

My own feeling, whenever I see a book about the Future,  
is one of boredom and exasperation.<sup>1</sup>

Dette skrev Aldous Huxley i 1929. To år senere skrev han på *Brave New World*, en bok om en tenkt fremtid. Hvis du tilfeldigvis skulle ha samme ambivalente følelser overfor fremtidsorienterte bøker som Huxley her gir uttrykk for, kan jeg berolige deg med at dette er en historie om to forfattere som begge er døde og begravet, men ikke glemt. Det er en fortelling som tar utgangspunkt i engelskmennene Matthew Arnold (1822-1888) og nevnte Huxley (1894-1963), i deres kanskje mest kjente bøker *Culture and Anarchy* (1867-69) og *Brave New World* (1932). Før vi retter blikket bakover i tid, vil jeg innledningsvis redegjøre kort for denne oppgavens oppbygning og komme med noen presiseringer.

Oppgavens hovedtema er en lesning av de to nevnte forfatterne opp mot en engelsk kulturkritisk tradisjon. Det er et forsøk på å finne ut hvordan det kan ha seg at Arnold står sentralt i fremstillinger av denne tradisjonen, mens Huxley er henvist til en perifer posisjon. For der det er bred enighet om Arnolds fremtredende posisjon, trekkes ikke Huxley inn i samme tradisjon i noen av de fremstillingene jeg har funnet det relevant å trekke på. Ser vi på sekundærlitteraturen om Huxley under ett, finner vi heller ikke der en kobling av hans samfunnskritikk opp mot den engelske kulturkritiske tradisjonen. Der fokuseres det mer på hans verker ut fra et litterært ståsted, ut fra en utopisk/dystopisk lesning, eller et religiøst perspektiv, for å nevne de mest sentrale. Den eneste som kan sies å plassere Huxley innenfor kulturkritikken er Kumar, som i ett avsnitt eksplisitt ser Huxleys essay fra 1920-tallet og *Brave New World* som et slikt kulturkritisk uttrykk.<sup>2</sup> Men selv her er dette for en digresjon å regne. Mitt utgangspunktet da jeg påbegynte denne oppgaven, var Huxleys *Brave New World*, og ut fra denne kunne jeg ikke skjønne at hans plass i tradisjonen var så marginalisert som den viste seg å være. Jeg ønsket derfor å undersøke nærmere den tradisjonelle

---

<sup>1</sup> Huxley, *Do What You Will*, 1956, side 71. Essaysamlingen ble første gang utgitt i 1929.

<sup>2</sup> Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, 1987, side 250-251: "It is very evident that the critique of society contained in these essays of the 1920s springs from fairly traditional conservative sources. This is not, of course, the conservatism of the Tory Party, but that strand of cultural criticism running from Coleridge to F. R. Leavis which has used the past – usually somewhat idealized – as a reference point from which to criticize the present. [...] Essentially the same critique, in Huxley's most biting satirical vein, continues in *Brave New World*."

fremstillingen, og eventuelt problematisere Arnold og Huxleys posisjoner i forhold til den kulturkritiske tradisjonen. Dette er mitt hovedanliggende.

Men jeg ønsket også å holde fast ved min innledende undring over den behandlingen hans relasjon til grandonkelen Matthew Arnold har fått i sekundærlitteraturen. Så jeg vil også gripe fatt i og se nærmere på dette som synes å være et annet pussig kjennetegn ved mye av sekundærlitteraturen omkring Huxley, nemlig at de som trekker inn Arnold (det er også mange som ikke gjør det) i sum gir inntrykk av at Huxley på mange måter viderefører arven etter Arnold, uten at de belegger denne påstanden særlig. Følgende sitat av Birnbaum, selv om det trekkes inn i forbindelse med religion, summerer etter min mening opp den gjengse oppfatningen: "Huxley's soul was always the battleground between the challenging barks of 'Darwin's bulldog' [bestefar Huxley] and the melancholy promptings of his maternal granduncle Matthew Arnold".<sup>3</sup> Det finnes noen få, hederlige unntak, men disse kommer jeg mer inn på innledningsvis i oppgavens siste kapittel. Der vil jeg se nærmere på relasjonen mellom Aldous Huxley og Matthew Arnold, og undersøke hvorvidt det er hold i påstanden om at Huxley viderefører arven etter Arnold, og da spesielt i tilknytning til den kulturkritiske tradisjonen. De første tre kapitlene er primært dedikert min undersøkelse og eventuelle problematisering av mine to hovedpersoners respektive posisjoner innenfor den tradisjonelle fremstillingen av den engelske kulturkritiske tradisjonen.

Første kapittel etablerer en forståelse av oppgavens sentrale begreper – kultur og sivilisasjon, og tilsvarende hvilke føringer som ligger i den kulturkritiske tradisjonen med tanke på hva kritikken går ut på, og hva som kjennetegner kulturkritikerne. Denne tradisjonen, dens kritikk og kritikere, er til en viss grad en konstruksjon. Konstruksjonen er imidlertid ikke min egen, men er etablert gjennom nyere viten. Kulturkritikerne var seg neppe bevisst at de sto i denne tradisjonen, selv om de kanskje erkjente et visst slektskap med andre litterære intellektuelle som også bedrev samfunnskritikk. Begrepene og tradisjonen er forsøkt sporet tilbake til sin opprinnelse, før de snevres inn mot oppgavens hovedanliggende – deres spesifikt engelske variant. I denne forbindelse bør det også bemerkes at jeg konsekvent forholder meg til det engelske og til England, ikke til Storbritannia og Irland. Dette er et valg jeg har gjort fordi de geografiske (og etter hvert nasjonale) skillelinjene ikke er direkte relevante for tematikken i oppgaven. De er relevante på ett vis, fordi blant annet det irske spørsmålet var viktig for Arnold, men det endrer ikke essensen i kritikken.

---

<sup>3</sup> Birnbaum, *Aldous Huxley's Quest for Values*, 1971, side 172.



Etter å ha etablert premissene for hva som ligger i de sentrale begrepene og hva som kjennetegner den kulturkritiske tradisjonen, følger i de to neste kapitlene en lesning av henholdsvis Arnold og Huxley i forhold til dette. Disse lesningene eller analysene i forhold til tradisjonen, tar som utgangspunkt et utsnitt av de respektive hovedpersonenes forfatterskap, men da et utsnitt knyttet til deres mest sentrale verker i denne sammenhengen. For Arnolds del vil dette, i tillegg til hovedverket, si deler av essayproduksjonen forut for *Culture and Anarchy*, samt ett senere essay. For Huxleys del vil dette si de essaysamlingene som kom ut i årene 1927-1931, i tillegg til hovedverket *Brave New World*. Det er sikkert mulig å problematisere sammenhengene mellom innholdet i hovedverkene og de øvrige essayene, men jeg mener de utfyller hverandre godt fremfor å stå i et motsetningsforhold til hverandre. I tilfellet Huxley har det vært spesielt viktig å støtte seg til nevnte essayproduksjon, da Huxleys egen posisjon ikke er umiddelbart tilgjengelig for tolkning i den satiriske, eller også dystopiske, *Brave New World*. Tilsvarende har jeg trukket inn det jeg anser som de mest relevante hendelser og utviklingstrekk i deres samtid, uten intensjoner om at dette skal være en uttømmende historisk redegjørelse. De to analysekapitlene munner ut i separate evalueringer av Arnold og Huxley som kulturkritikere, og med dette mitt svar på hvorvidt deres plassering i tradisjonen er like uproblematisk som jeg har fått forståelsen av i sekundærlitteraturen.

Siste kapittel vil forsøke å gi et svar på hvorvidt Huxley viderefører arven etter Arnold, og da spesielt med tanke på den kulturkritiske arven. Jeg vil ut fra tilnærmet samme strukturen som i de to separate analysene, se de to opp mot hverandre for å belyse likheter og forskjeller i deres kritikk og deres ideal. I forbindelse med demokratikritikken og deres idealer, brettes diskusjonen ut noe for å se hvordan de står i forhold til andre representanter for den engelske kulturkritikken. Det hele rundes av med en samlet vurdering av dem i forhold til hverandre og i forhold til de påstander jeg har funnet frem til i sekundærlitteraturen.



# 1. Kulturkritikk som verdensanskuelse – definisjoner

Jeg skal i denne oppgaven se på kulturkritikken vi finner hos Matthew Arnold (1822-1888) og Aldous Huxley (1894-1963), spesielt med hensyn til førstnevntes *Culture and Anarchy* (1867-1869) og sistnevntes *Brave New World* (1932). Jeg ønsker å se nærmere på deres kritikk av samtiden, men også å se hvorvidt Matthew Arnold og Aldous Huxley kan sies å være en del av den engelske kulturkritiske tradisjonen.<sup>4</sup> I tradisjonelle fremstillinger blir Arnold trukket frem som en sentral person i den engelske kulturkritiske tradisjonen, mens Huxley enten bare nevnes i en bisetning eller han er utelatt helt og holdent. Jeg vil imidlertid legge en bestemt forståelse av kulturkritikk til grunn og se deres posisjon i forhold til denne. Nedenfor følger derfor først en redegjørelse for de sentrale begrepene kultur og sivilisasjon, og deretter en presisering av hva jeg legger i begrepet 'kulturkritikk' og den kulturkritiske tradisjonen.

## 1.1. Kultur- og sivilisasjonsbegrepets historie og ulike retninger

Begrepet 'kultur' var i sin latinske opprinnelse, *cultura*, knyttet til naturlig vekst, etter hvert også individets vekst. Sentralt i denne utviklingen er Aristoteles' filosofiske utlegninger om virkeliggjøringen av blant annet menneskets egentlige natur, senere også Cicero, som benytter seg av begrepet *cultura animi* når han snakker om å dyrke frem det beste i mennesket. I denne forståelsen av kultur som individets vekst, ligger hele veien erkjennelsen om utdanningens betydning for realisering av målet. I denne forståelsen finner vi også røttene til det humanistiske dannelsesidealet som vi finner rester av i moderne forståelser av kulturbegrepet.

Kultur hadde ett av sine komplementære motstykker i sivilisasjonsbegrepet. 'Sivilisasjon' har sine røtter i latinske *civis* og *civilis* og har som perspektiv samfunnet, enten det er individet som borger, samfunnets tilrettelegging for individets vekst gjennom f.eks. utdanningsinstitusjoner, eller samfunnet som lovregulert og ordnet. Sivilisasjonsbegrepet konnoterte til det offentlige, politiske liv og til forholdet mellom mennesker. Tanken om kultur og sivilisasjon som komplementære motstykker finner vi allerede i det greske dannelsesidealet *Paideia*, hvor individet skulle oppdras til å bli en god borger i *Polis* –

---

<sup>4</sup> Som det fremgår i underkapittel 1.2., vil jeg i operasjonaliseringen av kulturkritikken benytte Mulhern, *Culture / metaculture*, 2000, 'Introduction'. Mulhern nevner at det finnes en egen engelsk kulturkritisk tradisjon, som sammen med den tyske, utgjør denne diskursens hovedsentra. Mulhern nevner videre at den engelske tradisjonen er beskrevet i Williams, *Culture and Society 1780-1950*, 1971. Denne boken av Williams, som utkom første gang i 1958, er den klassiske studien av den engelske tradisjonen, og persongalleriet spenner fra Edmund Burke til George Orwell. (Andre sentrale figurer er for eksempel S. T. Coleridge, Bentham, J. S. Mill, Carlyle, George Eliot, Matthew Arnold, Ruskin, D. H. Lawrence, R. H. Tawney og T. S. Eliot.) I tillegg til de to forannevnte, har også Johnson, *The Cultural Critics. From Matthew Arnold to Raymond Williams*, 1979, bidratt til en forståelse av den spesifikt engelske varianten av tradisjonen. Men selv om alle tre har bidratt til min forståelse av den engelske tradisjonen – disse er de beste utlegningene jeg har funnet, trekker jeg eksplisitt primært på Mulherns operasjonalisering av den engelske kulturkritikken.

bystaten, vi finner den samme tanken hos romerne, og vi finner den i moderne tid blant annet i det tyske *Bildung*-begrepet.<sup>5</sup>

Utviklingen av det moderne sivilisasjonsbegrepet er primært knyttet til Frankrike. Der var det på 1600-tallet vanlig å bruke benevnelsene villmann eller barbar på mennesker som manglet *civilité*, *politesse* og *police* – dvs. de som ikke var dannede, høflige og lovlydige samfunnsborgere. Utover 1700-tallet, med Voltaire som en sentral aktør, blir etter hvert den franske forståelsen av sivilisasjon også knyttet til fremskrittet, til teknologisk og vitenskapelig utvikling, til materielle forbedringer i dagliglivet – utviklingstendenser av universell karakter, slik at man kunne snakke om én sivilisasjon. I Frankrike er sivilisasjonsbegrepet i sin moderne støpning så inkluderende - *civilité*, *politesse*, *police* & *civilisation* – at i den grad franskmenn benytter kulturbegrepet, så er det primært koblet til naturlig vekst – *cultura* i sin opprinnelige betydning; det er sivilisasjon som er ment å dekke menneskets hele liv og levnet. I Tyskland og England, to sentrale land hva kulturkritikk angår, er forståelsen av sivilisasjonsbegrepet ikke identisk med den franske, noe som vil fremgå av den videre utlegningen om kulturbegrepet.<sup>6</sup>

Kulturbegrepets moderne historie er uløselig knyttet til den tyske romantikken, gjennom sentrale personer som Goethe, Kant og Herder. Den tyske forståelsen slik den ble utviklet på slutten av 1700-tallet innebar for det første et fortsatt skille mellom kultur og sivilisasjon. Kant tilskriver sivilisasjonen primært eksterne egenskaper, som for eksempel høflige omgangsformer (*civilité*) og den dannede overklassens korrekte opptreden (*politesse*). Den siviliserte overklassen anses for å være unasjonalt, og den tar etter franskmennene i både manerer og hva det tyske borgerskapet så på som en spåkete klesstil. Opp mot dette setter Kant kulturen, forstått som et sett indre egenskaper hos ethvert menneske. Arven fra antikken gjør at man kan snakke om kulturelt fremskritt, for eksempel i moralsk eller intellektuell forstand – menneskets kultivering eller dannelse. Kants opprettholdelse av motsetningen mellom sivilisasjon og kultur er et verktøy for å fremme borgerskapets posisjon, dels også å stimulere patriotismen: Det kultiverte, dannede borgerskapet (som er opptatt av nasjonen) får gjennom kulturens overlegenhet forrang fremfor den siviliserte overklassen. Herder bidrar til forståelsen av kulturbegrepet ved å vektlegge det patriotiske aspektet – nasjon og folk er sentrale begreper hos ham. Kulturen er det som gir et folkeslag sin særegne karakter.

---

<sup>5</sup> For en videre utdypning i det greske dannelsesidealet, se f.eks. Jaeger, *Paideia: The ideals of greek culture*, 1965. *Bildung*-begrepet er blant annet knyttet til Von Humboldt og hans planer for utdanningsreformer, se Krogh, *Historie, forståelse, fortolkning*, 1996, side 151-153.

<sup>6</sup> En god redegjørelse for begrepenes røtter finner vi hos Barnard, 'Culture and Civilization in Modern Times', 1973. Se også Sandall, *The Culture Cult, Designer Tribalism and Other Essays*, 2001, side 154-55.

Begrepet, slik Herder bruker det, er inkluderende i den forstand at for eksempel alle aktiviteter, skikker og teknologi som gir folket sitt særpreg inngår i kulturbegrepet. I den tyske romantikken finner vi altså kulturen som et ideal – enten et humanistisk ideal i opposisjon til sivilisasjonen, eller et nasjonalt ideal hvor den franske forståelsen av sivilisasjon inngår som en del av et folks kultur.

Kulturbegrepet i engelsk forstand vokser ut av den tyske forståelsen, men får utover 1800-tallet et spesielt engelsk særpreg.<sup>7</sup> I tillegg til Kant og Herders betydning for begrepets meningsinnhold, ser vi i England at Goethe og hans kunstneriske egenutvikling – kultivering – også spiller inn. Goethe representerte et individorientert, primært estetisk kulturideal.<sup>8</sup> Thomas Carlyle minner om både Aristoteles og Goethe når han i 1827 omtaler kultur som en "harmonious development of being" og "the great law of culture is: Let each become all that he was created capable of being".<sup>9</sup> Begrepet i denne form ble av John Stuart Mill karakterisert som "Goethian 'aesthetic' moral indifference",<sup>10</sup> med referanse til Goethes manglende moralske aspekt i sin kulturforståelse. Samuel Taylor Coleridge befinner seg også med et ben i tysk romantikk da han i *On the Constitution of Church and State* fra 1830 skriver om behovet for å basere en progressiv sivilisasjon i "*cultivation, in the harmonious development of those qualities and faculties that characterise our humanity*".<sup>11</sup>

Debatten som raste i England på 1820-tallet om Goethes liv og verk, hvor blant andre Coleridge og Carlyle var sentrale aktører, førte på sikt til en modernisering av engelskmennenes kulturforståelse. Fra primært å være *culture of something*<sup>12</sup> ved inngangen til 1800-tallet, via det Goethe- og *Bildung*-inspirerte *self-culture* og *self-development*, var det på 1840-tallet en mer lunken holdning til dette individorienterte idealet. Og endelig i 1850 ble det proklamert at "the age of mere self-culture is over",<sup>13</sup> og England var satt fri fra den utbredte Goethe-dyrkingen som preget første del av 1800-tallet. Kultur fremstår nå i stadig større grad som et selvstendig begrep, og det knyttes til en moralsk dimensjon på bekostning av en estetisk. Siste ledd i denne utviklingen kommer på 1860-tallet, hvor Goethe måtte vike

---

<sup>7</sup> For en redegjørelse av kulturbegrepets engelske utvikling opp gjennom 1800-tallet, se DeLaura, 'Matthew Arnold and Culture: The History and Prehistory', 1988. For andre generelle analyser av begrepets fremvekst og utvikling, se Williams *Culture and Society 1780-1950*, 1971, 'Introduction', eller også Johnson, *The Cultural Critics. From Matthew Arnold to Raymond Williams*, 1979, 'Introduction: intellectuals and their ideas'.

<sup>8</sup> *Politikens filosofileksikon*, 'Goethe, Johann Wolfgang', 1983: Her vises det til at Goethe forfekter den romantiske oppfatningen om det organiske, om forbindelsen til naturen.

<sup>9</sup> DeLaura, 'Matthew Arnold and Culture: The History and Prehistory', 1988, side 2.

<sup>10</sup> *Ibid.*, side 11.

<sup>11</sup> *Ibid.*, side 3.

<sup>12</sup> *Ibid.*, side 2: DeLaura trekker for eksempel frem *the culture of the mind, of the faculties*, alle begreper med et sterkt utdanningsaspekt.

<sup>13</sup> *Ibid.*, side 5: DeLaura mener denne proklameringen kom noe tidlig, men overgangen var begynt.

plassen for menn som Herder, Lessing og von Humboldt når man i England snakket om ”the great men of culture”.<sup>14</sup>

Kulturbegrepets betydning endres som en respons på utviklingen i begreper som ’industri’, ’demokrati’ og ’klasse’ – alle ord som enten kom inn i dagligtalen eller endret meningsinnhold på slutten av 1700- og første halvdel av 1800-tallet. Dette skriver Raymond Williams i introduksjonen til sin klassiske utlegning *Culture and Society 1780-1950*, hvor han tar for seg den spesielt engelske kulturkritiske tradisjonen. Grovt sett identifiserer han to faser i utviklingen av kulturbegrepet. Den *første* fasen i utviklingen innebærer at kulturbegrepet blir knyttet til moralske og intellektuelle aktiviteter – i motsetning til drivkreftene i det fremvoksende industrisamfunnet – og at disse kulturaktivitetene så stilles opp som en humanistisk domstol samfunnet forøvrig blir evaluert ut fra. Samtidig blir kulturbegrepet benyttet som et samlende ideal, hvor man gjennom å fokusere på dette kan dempe noe av voksesmertene ved de økende sosiale problemene i denne perioden. Den *andre* fasen i kulturbegrepets utvikling finner sted en gang mot slutten av 1800- og inn første halvdel av 1900-tallet. Kulturbegrepet, sier Williams, må nå i tillegg forholde seg til en økende fokusering på alle livets sider og all felles erfaring, og fungere som en fortolkningsnøkkel for dette. Han definerer den nye forståelsen av begrepet kultur på følgende måte: 1) ”a general state or habit of the mind, having close relations with the idea of human perfection”; 2) ”the general state of intellectual development, in a society as a whole”; 3) ”the general body of the arts”; 4) ”a whole way of life, material, intellectual, and spiritual”.<sup>15</sup> De tre første punktene er tradisjonelt sett blitt identifisert med en humanistisk oppfatning av kultur, mens det siste punktet vanligvis er knyttet til antropologiske tilnærminger.<sup>16</sup> Det siste punktet knytter også an til Herders forståelse av kultur som en nasjon eller et folks særpreg, samt til den franske forståelsen av sivilisasjon. Williams gjør et poeng av ikke å skille mellom kultur og sivilisasjon, da de i følge ham har en så synonym betydning at de gjerne kan ilegges samme mening, men også fordi han ønsker å fremme arbeiderklassens kultur.

Vi er nå ved kjernen av den særpregede engelske forståelsen av kulturbegrepet: T. S. Eliot initierer og Williams befester tanken om at kultur og sivilisasjon er to sider av samme sak, hvor både individets vei mot perfektjon og samfunnets beskaffenhet bidrar til kulturbegrepets mulige meningsinnhold. Den inkluderende engelske forståelsen av

---

<sup>14</sup> Ibid., side 6: Sitatet refererer til Matthew Arnold.

<sup>15</sup> Williams, *Culture and Society 1780-1950*, 1971, ’Introduction’. Ifølge Williams kom det siste punktet inn som en del av kulturbegrepet noe senere, det vil si i siste halvdel av 1800-tallet. Det er dette som utgjør den andre fasen.

<sup>16</sup> Barnard, ’Culture and Civilization in Modern Times’, 1973. Se også antropologen Edward B. Tylors klassiske definisjon i boken *Primitive Culture* fra 1871, hvor han sidestiller kultur og sivilisasjon (omtalt i Singer, ’Culture: The Concept of Culture’, 1968). De tre første punktene tilsvarer også den første fasen hos Williams, det fjerde punktet tilsvarer fase to.

kulturbegrepet står i motsetning til franskmennenes ensidige fokus på samfunnsaspektet – *civilité, politesse, police* og *civilisation* – hvor de primært benytter seg av sivilisasjonsbegrepet. Den engelske forståelsen skiller seg også fra tyskernes opprettholdelse av distinksjonen og motsetningen mellom kultur og sivilisasjon. Forståelsen av kultur som ”a whole way of life” etableres imidlertid ikke før midten av 1900-tallet,<sup>17</sup> da Williams og hans slagord ”Culture is ordinary” blir en hovedinspirasjon for Cultural Studies. Cultural Studies vokser ut fra New Left-bevegelsen og Birmingham University (*Centre for Contemporary Cultural Studies* ble stiftet her i 1964), hvor personer som Richard Hoggart og Stuart Hall stod sentralt, og ender opp som en bevegelse og en egen akademisk disiplin.

## 1.2. Den kulturkritiske tradisjonen og dens aktører

For å se hva kulturkritikken består av i tiden før Williams’ utlegning, mener jeg imidlertid at det er viktig å opprettholde en tredeling: Kultur (med stor K)<sup>18</sup> som et universelt humanistisk ideal, kultur som en nasjonal verdi hvor alle kulturer er likeverdige i egenskap av et eget særpreg, og kultur forstått som *the Arts* – litteratur, malerkunst etc. I tillegg kommer sivilisasjon som et sett ytre egenskaper og samfunnets materielle, tekniske beskaftenhet.

Francis Mulhern sier om kulturkritikken i sin klassiske europeiske form fra slutten av 1700-tallet, at den utviklet seg nettopp som en diskurs hvor det humanistiske idealet om ’kultur’ stod i opposisjon til den fremvoksende sivilisasjonen: borgerskapet, kapitalismen, industrien, massenes fremvekst, demokratiet og et samfunn bygget på opplysningstidens rasjonelle ideal.<sup>19</sup> Mulhern sier videre at kulturkritikkens to hovedsentra var Tyskland og

---

<sup>17</sup> *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ’Kultur, Kulturphilosophie’, Bind 4, 1976, side 1319. Skillet mellom kultur og sivilisasjon er typisk tysk, det franske og engelske språk har ikke tatt dette til seg. I England brukes kultur og sivilisasjon som synonymer, T. S. Eliot siteres på at han mener et skille ville være ”künstlich und daher überflüssig”. Sivilisasjon eller kultur får dermed meningsinnhold å la gode sosiale forhold. Franskmennene knytter kultur til sin latinske opprinnelse *cultura*, dvs. dyrking av mat etc., mens de dekker inn menneskets hele liv og levnet i sivilisasjonsbegrepet. Se også Sandall, *The Culture Cult. Designer Tribalism and Other Essays*, 2001, side 167-169 og 171-177, om hvordan T. S. Eliot og Raymond Williams er med på å skape et bredt kulturbegrep i det engelsk språk.

<sup>18</sup> Når jeg i det videre benytter meg av ’Kultur’ med stor K, siktes det til en forståelse av Kultur som hierarkisk forstått, til Kulturen som et samlende, overordnet ideal. Som det vil gå frem i den videre utlegningen i dette kapitlet, står dette kulturbegrepet i motsetning til kultur forstått differensielt eller antropologisk, til kultur forstått som noe som kjennetegner en nasjon eller gruppe til forskjell fra en annen. Det skiller seg også fra kultur som *the Arts*, i den forstand at Kultur er noe mer, men hvor kultur forstått som *the Arts* er en sentral del.

<sup>19</sup> Mulhern, *Culture / Metaculture*, 2000. Stefan Collini har kritisert Mulherns definisjon av *Kulturkritik*, dels på bakgrunn av at denne kritiske tradisjonen er utpreget tysk, ikke engelsk eller europeisk, og dels fordi han sier Mulhern mener tradisjonen for alvor begynner (”effectively begins”) i 1918. (Collini, ’Culture talk’, 2001.) Mulhern er imidlertid klar på at tradisjonen både i Tyskland og England skriver seg tilbake til slutten av 1700-tallet. Når det gjelder hvorvidt dette er en spesifikk tysk tradisjon, må det sies at tysk romantikk hvor kulturkritikken var ett element, også satte sitt preg på England og således kan det samme sentimentet sies å være tilstede også i England. I tillegg trekker det tyske oppslagsverket *Brockhaus* også frem europeiske paralleller til den tyske kulturkritikken (*Brockhaus*, ’Kultur, Kulturkritik’, bind 6, 1955). Jeg velger derfor i det videre å forholde meg til Mulherns forståelse av *Kulturkritik*, og innrømmer dermed England en plass i tradisjonen.

England. Ifølge det tyske oppslagsverket *Brockhaus*<sup>20</sup> kommer imidlertid kulturkritikken til syne allerede tidlig på 1700-tallet, nærmere bestemt i Frankrike, en kritikk som kulminerer i Jean-Jacques Rousseaus kulturpessimisme i siste halvdel av århundret. Rousseau så kulturen som ødeleggende for menneskets forbindelse med naturen, og samtidig som kilden til moralsk fordervelse. Motsetningen mellom kultur og natur spiller deretter en sentral rolle i kulturkritikken på 17- og 1800-tallet, og gjennom personer som Schiller, Hölderlin, Burckhardt og Nietzsche, henger denne kritikken som en skygge over hele 1800-tallets kultur- og fremskrittsoptimisme. Vi finner også paralleller til denne kritikken i andre europeiske land, blant annet hos franskmennene Toqueville og Taine, engelskmennene Carlyle og Ruskin, samt hos amerikaneren Thoreau.

Kritikerne gikk gradvis over til å fokusere på sivilisasjonen som kulturens motsetning, og som blant annet Raymond Williams påpeker, ble kulturkritikken fra midten av 1800-tallet i større grad forbundet med en skjerpet samfunnskritikk. Kritikken vendte seg nå mot det man så på som sjelelige og sosiale skadevirkninger av et mekanisert samfunn og en materialistisk moderne kultur. Beskrivelsene av det moderne samfunn kretser blant annet rundt en vulgarisering eller forflatning av kulturen, teknologiens innpass på alle livets områder, sekularisering, og et meningstap som følge av at den gamle samfunnsordenen er oppløst – summen er uansett en kulturkrise. Sagt med Gadamer frykter kulturkritikerne (-pessimistene) at ”utviklingen av den industrielle revolusjonen [vil] føre til en forflatning av Europas kulturelle artikulasjonsevne og til en utbredelse av en standardisert verdenssivilisasjon hvor planetens historie liksom legger seg til ro i en rasjonell verdensforvaltnings idealtilstand”, fremfor at ”historien tvertimot fortsatt [vil] være en historie med katastrofer og spenninger og mangfold av differensieringer”.<sup>21</sup> Samme scenario finner vi hos Tor Aukrust: Den *friske* kultur kjennetegnes av at den gir plass for livets uendelige mangfoldighet og sammensatthet, og for mennesket som skapende og ansvarlig person; den *syke* kultur preges av at den har blitt en tvangstrøye livet presses inn i – ett perspektiv, for eksempel vitenskapen overskygger alle andre og gjennomsyrrer samtidig alle livets områder.<sup>22</sup> Den syke kultur når så sitt klimaks i en kulturkrise.

---

<sup>20</sup> Fremstillingen av naturen som kulturens positive motsetning er hentet fra *Brockhaus*, 'Kultur, Kulturkritik', bind 6, 1955, side 693. Det er imidlertid viktig å merke seg, ihvertfall i Rousseaus tilfelle, at han med kulturen egentlig sikter til samfunnet.

<sup>21</sup> Gadamer, *Den europeiske arven*, 1991, side 46.

<sup>22</sup> Aukrust, *Mennesket i kulturen*, 1958, del 1C. Perspektivene Aukrust snakker om er grunnleggende kulturkrefter som kunst, vitenskap, moral og religion, men også det teknisk-materielle ved sivilisasjonen, han opererer som Raymond Williams med et inkluderende kulturbegrep som ikke skiller mellom kultur og sivilisasjon. Aukrust benytter blant annet begrepene 'hypertrofi' og 'homogenitet' – hypertrofi betegner en overdreven vekt på en av kulturkreftene, homogeniteten kommer til uttrykk ved at dette ene området gjennomsyrrer alle kulturens aspekter – dette er symptomene han stiller opp som uttrykk for en kulturkrise.



Mulhern sier videre om den klassiske europeiske kulturkritikken at den som motvekt til den rasjonelle, materielle sivilisasjonen stiller opp idealet om Kultur eller ånd, og "these constellations of counter-historical value – culture or spirit – are not merely objects of contemplation in this intellectual tradition. They define the *subject* of Kulturkritik as a discourse".<sup>23</sup> Dette motidealet er et forsøk på å gjenvinne Kulturens autonomi, for så å gi den tilbake sin tapte autoritet som et moralsk, estetisk og samlende ideal. Kulturkritikerne slutter seg til en subjektiv forklaringsmodell hvor både handling og orden er indre motivert – det forutsettes at individene er seg bevisst at de inngår i et rammeverk som er noe større enn en selv. Kultur kommer inn som det meningsbærende elementet handling motiveres ut fra, og i motsetning til en mekanistisk forklaringsmodell antas det at man frivillig gir sin tilslutning til en orden basert på Kulturens autoritet.<sup>24</sup> Dette forutsetter som nevnt at man etablerer Kulturen som en autonom instans.

En presisering er på sin plass før jeg kommer inn på hvem kulturkritikerne er. I redegjørelsen ovenfor er det snakk om to nært beslektede, men dog noe forskjellige kulturkritikker. Den *ene* kulturkritikken, som først kommer til syne i Frankrike og Rousseaus kulturpessimisme, satte som nevnt natur opp mot kultur. I dette ligger en forståelse av kulturen som samfunnet, det sosiale menneske eller lignende. Det er kulturen i denne betydning som forderver det naturlige mennesket eller også menneskets nærhet og kontakt med naturen. Dette kulturkritiske aspektet ligger imidlertid utenfor denne oppgavens omfang.

Når det moderne, industrialiserte samfunn vokser frem og dets effekter blir mer tydelige, virker det som om kritikken skifter fokus. Den *andre* kulturkritikken er hva Mulhern refererer til som den klassiske europeiske kulturkritikken, og det er denne som danner bakteppe for min oppgave. Denne kritikken fremsetter Kulturen, det universelle og humanistiske idealet, som motsetning til den mekaniske og materielle sivilisasjonen eller samfunnet. Sivilisasjonen er nå det som forderver menneskets kontakt med seg selv, sin egen menneskelighet, og truer med å redusere individet til en maskinlik skapning.

Likheten slik jeg forstår den, er at begge de to kulturkritiske variantene er en kritikk av sivilisasjonen. Forskjellen ligger i hva slags ideal de setter opp som motvekt til samfunnets eller sivilisasjonens fordervende effekter på mennesket. Den ene kritikken, med representanter som Rousseau og D.H. Lawrence<sup>25</sup> for å nevne to, idealiserer naturen og det primitive. Den andre kulturkritiske tradisjonen er en tilspisset sivilisasjonskritikk, hvor Kultur

---

<sup>23</sup> Mulhern, *Culture / metaculture*, 2000, side 20.

<sup>24</sup> Alexander, 'Analytic debates: Understanding the relative autonomy of culture', 1990.

<sup>25</sup> For en plassering av Lawrence innenfor denne tradisjonen, se for eksempel Firchow, *The End of Utopia. A Study of Aldous Huxley's Brave New World*, 1984, side 70-76.

settes opp som motvekt og ideal. De som tilhører denne sistnevnte tradisjonen er kulturkritikere fordi de i Kulturens, det humanistiske dannelsesidealets, navn fordømmer det de ser på som det moderne samfunnet og dets negative konsekvenser.

Hvem er så aktørene i den kulturkritiske tradisjonen, og primært da i sin engelske utgave? Aktørene i den engelske kulturkritiske tradisjonen var i hovedsak *men of letters*<sup>26</sup> - intellektuelle, forfattere og litteraturkritikere; det var også i litteraturen de oftest fant grunnlaget for sitt kulturideal. Kulturkritikerne representerer en minoritet og minoritetsverdier i kampen mot det de så som massesamfunnets konsekvenser. De hadde et grunnleggende pessimistisk syn på moderniteten og dens bidrag til menneskeheten. Isolasjonen eller fremmedgjøringen det siviliserte massesamfunnet bidro til var gjennomgangstema i deres kritikk.

De forsøkte gjennom Kulturens status å heve seg over den praktiske politikken, de så som sin oppgave i samfunnet å se de store trekkene, helheten. De tok et selvpålagt ansvar for å være en integrerende kraft i et samfunn styrt av gruppe- eller klasseinteresser i politikken, et samfunn hvor industrialiseringen stilte stadig større krav til spesialisering på et snevert område. Og veien tilbake til et mer harmonisk samfunn gikk f.eks. hos Coleridge via en *National Church* og dens *clerisy*, de som skulle bringe Kulturen til massene. Denne elitistiske tanken om en liten gruppe, ofte intellektuelle, som samfunnets og Kulturens redning, finner vi igjen hos mange av kulturkritikerne, blant annet i den senere F. R. Leavis' *critical minority*.

De mente at det maskinelle aspektet ved industrien reduserte mennesket til maskin, og derigjennom oppløste idealet om det organiske samfunnet – individet var dehumanisert, omformet til rasjonelt subjekt / objekt og hadde mistet kontakt med sine naturlige følelser: "Underlying the polemics was a craving for spontaneity, sincerity, and warm sensibility rather than cold rationality, the concrete rather than the abstract, and a recognition of the incomparability and immeasurability of things."<sup>27</sup>

### **1.3. Oppsummering og avgrensning**

Avslutningsvis vil jeg oppsummere elementene i kulturkritikk-tradisjonen slik jeg forstår den i denne oppgaven. Oppsummeringen vil også fungere som en disposisjon for min analyse av hvorvidt Matthew Arnold og Aldous Huxley kan sies å være en del av den engelske kulturkritiske tradisjonen.

---

<sup>26</sup> For en redegjørelse for *men of letters*, se for eksempel Gross, *The rise and fall of the man of letters – aspects of english literary life since 1800*, 1969. Disse *men of letters* var ofte velutdannede og beleste litterater og kritikere, tett knyttet til de periodiske tidsskriftene.

<sup>27</sup> Se Barnard, 'Culture and Civilization in Modern Times', 1973.

*For det første:* Kulturkritikeren opprettholder en dikotomi mellom kultur og sivilisasjon, ånd og materialisme, og stiller seg negativ til en sivilisasjon han ser på som skadelig, disintegreert og degenerert. Jeg vil se om Arnold og Huxley har denne eksplisitte motsetningen mellom kultur og sivilisasjon, for deretter å redegjøre for det jeg ser som grunnlaget for deres kritikk av sivilisasjonen.

*For det andre:* For kulturkritikeren fremstår moderniteten som en sekulariseringsprosess og en oppløsning av den tidligere samfunnsordenen – begge deler oppleves som meningstap. Meningstapet består primært i begrunnelsen av det moralske aspektet – en begrunnelse man tidligere fant i religionen, men tapet ble ofte også relatert til det religiøse i seg selv. Jeg vil her se hvorvidt Arnold og Huxley stiller seg positive eller negative til sekulariseringen og dens implikasjoner, herunder også kort om deres forhold til religion.

*For det tredje:* Den intellektuelle kulturkritikeren utgjør en del av eliten – minoriteten – og ser sin posisjon og verdier truet av den demokratiske prosessen. Kulturkritikeren ser med vantro på massenes naturstridige fremvekst, en masse som nærmest overskrider sin immanente treghet, samt på opphøyelsen og anerkjennelsen av massene. I dette ligger også frykten for en kulturell vulgarisering eller forflatning. Her vil jeg forsøke å finne frem til hva Arnold og Huxley mener om tidens politiske strømninger, herunder demokratiseringen, og hvorvidt de mener samtiden tenderer mot en kulturell simplifisering.

*For det fjerde:* Kulturkritikeren ser et samfunn hvor teknologien griper inn på alle livets felter, et mekanistisk samfunn hvor mennesket dehumaniseres og nærmest reduseres til en maskin. I forlengelsen av dette kommer frykten for et gjennomrasjonelt samfunn hvor mennesket i sine følelser og mangfold ikke lenger passer inn. Under dette temaområdet vil jeg diskutere Arnold og Huxleys forhold til teknologien og dens implikasjoner.

*For det femte:* Mot den foran oppsummerte utviklingen stiller kulturkritikeren opp Kulturen – dette universelle, humanistiske idealet har både et sentralt moralsk aspekt og en samlende, ordnende kraft. Idealet skal bringes ut til massene av de utvalgte få, Kulturens redningsmenn. De utvalgte er de som hever seg over snevre klasseinteresser og praktisk politikk, og som heller fokuserer på det store bildet, på det som er felles og mer grunnleggende. Stiller Arnold og Huxley opp et slikt ideal? Hva legger de i så fall konkret inn i idealet, og ser de for seg idealet realisert av en utvalgt elite?

Disse fem punktene oppsummerer innholdet i den kulturkritiske tradisjonen. Det er også de samme fem punktene som danner grunnlaget for min vurdering av henholdsvis Matthew Arnold og Aldous Huxley, for å se hvorvidt og i hvilken grad de kan regnes som kulturkritikere.



## 2. Matthew Arnold og kulturkritikken

Matthew Arnold ble født julaften 1822 i Laleham-on-Thames. Han vokste opp i Sør-England, den mer tradisjonsbundne delen av landet hvor den gamle samfunnsordenen fortsatt var en faktor å regne med, og hvor den anglikanske kirken ennå var dominerende. Familien han vokste inn i sognet til profesjonsdelen av den øvre middelklassen, og hans far var den berømte Thomas Arnold.<sup>28</sup> Matthew gikk blant annet på Rugby skole hos sin far, og som sin far videre til universitetet i Oxford – nærmere bestemt Balliol College hvor han også vendte tilbake som professor i poesi. Matthew hadde en forkjærlighet for Oxford som varte langt ut over studietiden, hvilket blant annet kommer til syne i hans egen poesi. Han levde resten av livet innenfor den anglikanske kirken og profesjonsklassen han vokste inn i, selv om hans arbeid som skoleinspektør bragte ham til frikirkelevne skoler i det industrialiserte England.<sup>29</sup> Hans virke var delt mellom familie og friluftsliv, jobben som skoleinspektør, samt hans virke som forfatter og *man of letters*. Alt i alt stod han godt forankret i det øvre sjiktets verdigrunnlag.

Matthew Arnold har i samtiden og ettertiden blitt stående som en av de sentrale intellektuelle personene i viktoriatidens England – det vil si perioden som for enkelthets skyld strakk seg fra dronning Viktorias kroning i 1837 til hennes død i 1901.<sup>30</sup> Poeten Arnold rangeres på linje med storheter som Browning og Tennyson. Hans poesi er karakterisert som 'poetry of reflection' i motsetning til blant annet Tennysons 'poetry of sensation'.<sup>31</sup> Arnold var også professor i poesi ved Oxford i perioden 1857-67, et verv med få formelle forpliktelser annet enn avlevering av et fåtall offentlige forelesninger. Hans regulære jobb i perioden 1851 til 1886 var som skoleinspektør. Denne jobben innebar utallige reiser rundt om i Nord- og Midt-England og Wales, hovedsaklig til skoler drevet av de forskjellige frikirkelige samfunn, samt enkelte reiser forbundet med evaluering av utdanningen i andre europeiske land.<sup>32</sup> Parallelt med dette opparbeidet han seg et rykte som samtidskritiker i kraft av sin essayproduksjon og -publikasjon. På 1860-tallet var kritikken rettet primært mot

---

<sup>28</sup> Se Collini, *Matthew Arnold. A Critical Portrait*, 1994, side 18-19: "When Thomas Arnold, the world's most famous headmaster, died in 1842, his public standing rested on three main achievements [...] One of the leaders of the 'Broad Church' party in England [...] an historian of sufficient note to have been appointed Regius Professor of Modern History at Oxford in 1841 [...] But above all, Thomas Arnold was known as the headmaster of Rugby School."

<sup>29</sup> *Oxford Illustrated History of Britain*, 1986, side 488-493. Her deles den øvre middelklassen i to: Profesjonsdelen bestod av leger, jurister, den etablerte anglikanske kirkens geistlige, samt ansatte innen offentlig administrasjon – felles for dem var blant annet universitetsbakgrunn og fag som Gresk, Latin, eldre historie, samt en moral forankret i den anglikanske kirken. Den andre delen av øvre middelklasse var fabrikkereiere o.l. ("the manufacturing class").

<sup>30</sup> Viktoriatidens begynnelse, ulike faser og slutt, er fortsatt gjenstand for diskusjon. For to innspill til periodisering, se for eksempel kapittel 1 i Altick, *Victorian People and Ideas*, 1973, eller også introduksjonen i Gilmour, *The Victorian Period. The Intellectual and Cultural Context of English Literature 1830-1890*, 1993.

<sup>31</sup> Shrimpton, *Matthew Arnold, Everyman's Poetry series*, 1998, 'Introduction'. Denne refleksjonspoesien kunne gi leseren et inntrykk av en tidvis stiv, akademisk form, der Tennyson og Browning var mer livfulle poeter.

<sup>32</sup> Se Murray, *A Life of Matthew Arnold*, 1996, side 119-121.

litteraturkritiske, sosiale og politiske spørsmål; på 1870-tallet beskjeftiget han seg hovedsaklig med religiøse spørsmål.<sup>33</sup> Målgruppen var primært hans egen klasse, det vil si andre litterater, byråkrater og politikere. Når han døde i 1888, var han anerkjent som ledende *man of letters* i viktoria tidens England.

Som utgangspunkt for min vurdering av Matthew Arnold som kulturkritiker, vil jeg primært fokusere på hans kritikk slik den kommer til uttrykk i essaysamlingen *Culture and Anarchy – an essay in political and social criticism* (1867-1869), det verket han i nyere tid kanskje er mest kjent for, og der vi finner hans samfunnskritikk i sin mest fullendte form. Jeg vil også skjele noe til tidligere essay som blant annet *Democracy* (1861), *The Function of Criticism at the Present Time* (1864) og *My Countrymen* (1866), da de har beredt mye av grunnen for *Culture and Anarchy*. I tillegg utdyper han enkelte poeng som er sentrale for min analyse i det senere essayet *Equality* (1878).<sup>34</sup>

Innledningsvis en kort redegjørelse for strukturen i *Culture and Anarchy*. Introduksjonen samt det første essayet 'Sweetness and Light' ble først presentert som hans avsluttende forelesning etter 10 år som professor i poesi ved Oxford i 1867, senere publisert under navnet *Culture and its Enemies* i *Cornhill Magazine*, før det fant sin form som introduksjon og første kapittel i *Culture and Anarchy*. *Culture and its Enemies* provoserte frem til dels skarpe reaksjoner – blant annet i Frederick Harrisons *Culture: A Dialogue* – og Arnolds svar på disse reaksjonene utgjør de resterende essayene i boken: 'Doing as One Likes', 'Barbarians, Philistines, Populace', 'Hebraism and Hellenism', 'Porro Unum Est Necessarium' og 'Our Liberal Practitioners' – alle artikler publisert i *Cornhill Magazine* i løpet av året 1868 under samletittelen *Anarchy and Authority*. I forbindelse med utgivelse av essayene i bokform i 1869 skrev han også et omfattende forord som inneholder flere svar på

---

<sup>33</sup> Eksempelvis verker som *Essays in Criticism* (i bokform 1865, London : Macmillan), *Culture and Anarchy – an essay in political and social criticism* (artikler publisert i *Cornhill Magazine* i perioden 1867-69, i bokform 1869) og *Litterature and Dogma : an essay towards a better apprehension of the Bible* (1873, London : Macmillan).

<sup>34</sup> Essayet 'Democracy' er hentet fra *The Popular Education of France* (1861), 'The Function of Criticism at the Present Time' var åpningsessayet i *Essays in Criticism* (1865, først publisert i artikkelform i 1864) – begge disse, samt 'Equality', er gjengitt i Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993. 'My Countrymen' var en respons på Fitzjames Stephens 'Mr. Matthew Arnold and his Countrymen' (som igjen var en kritikk av Arnolds essay 'The Function of Criticism at the Present Time') og ble publisert i *Cornhill Magazine* februar 1866, nesten 1 ½ år etter Stephens kritikk. 'My Countrymen' ble senere, sammen med de *Pall Mall Gazette*-publiserte Armenius-brevene, publisert i bokform under tittelen *Friendship's Garland*. 'My Countrymen' er gjengitt i Arnold, *The Complete Prose Works of Matthew Arnold*. *Culture and Anarchy*, bind 5, 1965.

kritikken han møtte. Boken som sådan ble ingen umiddelbar suksess,<sup>35</sup> men ut fra de mange reaksjonene på artiklene å dømme ble han definitivt lest.<sup>36</sup>

## **2.1. Innledende om forutsetningene for Arnolds kritikk**

Kulturkritikernes grunnperspektiv er som nevnt et negativt syn på sivilisasjonen og retningen den har tatt. Deres løsning er å sette motidealet Kultur som motsetning til sivilisasjonens skadevirkninger – ånd mot materialisme. Jeg vil i dette delkapitlet se hvorvidt Arnold skiller eksplisitt mellom kultur og sivilisasjon, og eventuelt hva skillet består i. Deretter vil jeg redegjøre for hva jeg mener ligger til grunn for Arnolds kritikk, det vil si hans syn på samtidens sivilisasjon.

### 2.1.1. Arnolds begrepsapparat: Dikotomien mellom kultur og sivilisasjon

Matthew Arnold ble betegnet som *the Prophet of Culture* av den samtidige Henry Sidgwick.<sup>37</sup> Likeledes innrømmer både Mulhern og Williams, og flere med dem, at Arnold er et vendepunkt i den engelske kulturkritiske tradisjonen. Ingen før ham har benyttet Kultur som normativt ideal i samme utstrekning, og begrepet har siden vært uløselig knyttet til Arnolds navn. I denne sammenheng er imidlertid spørsmålet like mye hvordan han stiller seg til sivilisasjonen, og hva han legger i de to begrepene 'kultur'<sup>38</sup> og 'sivilisasjon', som det faktum at han ble sett på som en kulturprofet.

I *Culture and Anarchy* finner vi én eksplisitt referanse til hva distinksjonen mellom kultur og sivilisasjon er, nemlig i det første essayet 'Sweetness and Light':

If culture, then, is a study of perfection, and of harmonious perfection, general perfection, and perfection which consists in becoming something rather than in having something, in an inward condition of mind and spirit, not in an outward set of circumstances, - it is clear that culture [...] has a very important function to fulfil for mankind. And this function is

---

<sup>35</sup> 'My Countrymen' og alle essayene i *Culture and Anarchy* er utgitt i *Cornhill Magazine*, mens brevsamlingen *Friendship's Garland* derimot er utgitt i to puljer, før og etter *Culture and Anarchy*, i kveldsavisen *Pall Mall Gazette*. Boken *Culture and Anarchy* kom første gang ut 25. januar 1869. En ny utgave var ikke påkrevet før høsten 1875; i denne utgaven er kapitteloverskriftene slik vi kjenner dem i dag ('Doing as One Likes' m.v.) lagt inn for første gang, samt at noen endringer er foretatt, deriblant sletting av flere navnreferanser. En tredje utgave kom høsten 1882. (Arnold, *Culture and Anarchy*, 1932, 'Editor's Preface'.) For å si det med R. H. Super: "Culture and Anarchy did not attract such great immediate attention as *Literature and Dogma* was to receive, but it has continued to hold interest in a way Arnold's religious writings have not, and is probably his best known work today". (Arnold, *The Complete Prose Works of Matthew Arnold. Culture and Anarchy*, bind 5, 1965.)

<sup>36</sup> *Cornhill Magazine* ble første gang publisert i 1860 og solgte i begynnelsen 120.000 eksemplarer. Se forøvrig Coulling, *Matthew Arnold and his critics – A study of Arnold's controversies*, 1974, for en inngående studie av debattene som oppstod i kjølvannet av Arnolds publikasjoner.

<sup>37</sup> Ifølge Houghton var Sidgwick "the academic champion of philosophic empiricism", en retning som også huset Fitzjames Stephen, forfatteren av essayet 'Mr. Matthew Arnold and his Countrymen'. Se Houghton, *The Victorian Frame of Mind, 1830-1870*, 1957, side 151.

<sup>38</sup> Dette begrepet, og da spesielt innholdet i Arnolds kulturideal, utbroderes nærmere i underkapittel 2.5.

particularly important in our modern world, of which the whole civilisation is, to a much greater degree than the civilisation of Greece and Rome, mechanical and external, and tends constantly to become more so [...] The idea of perfection as an *inward* condition of the mind and spirit is at variance with the mechanical and material civilisation in esteem with us [England].<sup>39</sup>

Arnold setter her kultur opp mot sivilisasjon: Kulturen som perfektjon av en indre, ikke-materialistisk tilstand – hjerte og hjerne, er i strid med sivilisasjonen, som implisitt knyttes til ytre forhold. Det ligger også i kortene at Arnold diagnostiserer sivilisasjonen som syk: I forhold til perfektjon av det indre er sivilisasjonen i sin moderne utgave svært mekanisk og ekstern, og tenderer mot å bli det i stadig større grad. I resten av essaysamlingen snakker han ikke eksplisitt om sivilisasjonsbegrepet, men benytter istedet ofte *machinery*, et begrep andre samtidige kritikere som Thomas Carlyle og John Stuart Mill benyttet flittig.<sup>40</sup>

Arnold er på linje med forgjengere som Kant når han knytter kulturen til menneskets indre, og tilsvarende at fremskrittet like gjerne ligger i perfektjoneringen av menneskenes indre – gjennom kultivering. Og som tittelen på essaysamlingen indikerer: Valget står mellom anarki og et samlende ideal i Kulturen. Tilsvarende er sivilisasjonen i god kulturkritisk ånd både ekstern, mekanisk og materiell – kulturens rake motsetning. Men Arnold gir også inntrykk av at sivilisasjonen ikke nødvendigvis trenger være så mekanisk og materiell, at dette bare er en ubalanse man lever ut nå på bekostning av indre perfektjonering.

I det senere essayet 'Equality' (1878) finner vi en mer omfattende eksplisitt diskusjon av hva Arnold legger i begrepet 'sivilisasjon', hvilket også bringer tankene tilbake til Coleridge og tysk romantikk:<sup>41</sup>

Civilisation is the humanisation of man in society [...] To be humanised is to comply with the true law of our human nature. To be humanised is to make progress towards this, our true and full humanity. And to be civilised is to make progress towards this in civil society [...] To be the most civilised of nations, therefore, is to be the nation which comes nearest to human perfection.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 62-63. Dersom ikke annet er bemerket, vil alle senere referanser fra Arnolds essaysamling *Culture and Anarchy* være hentet fra denne utgaven. På samme måte vil mine referanser til 'Democracy', 'The Function of Criticism at the Present Time' og 'Equality' være hentet fra samme sted, men da med en presisering av hvilket essay det er snakk om. Dersom ikke essay er angitt, er referansen hentet fra essaysamlingen *Culture and Anarchy – an essay in political and social criticism*.

<sup>40</sup> Se underkapittel 2.4 for Arnolds bruk av *machinery*.

<sup>41</sup> Se utlegning om kulturbegrepet utvikling i England i underkapittel 1.1., hvor Coleridge ble sitert på at en progressiv sivilisasjon må baseres i "*cultivation*, in the harmonious development of those qualities and faculties that characterise our *humanity*".

<sup>42</sup> Arnold, 'Equality'. I: *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 221.



Slik jeg forstår hans bruk av begrepene her, finner vi 'kulturen' igjen som *human perfection* – veien mot en realisering av vår sanne og fullstendige humanitet. Dette er den private sfæren. 'Sivilisasjonen' er den offentlige sfæren, den kultiverte borgers aktive deltagelse i samfunnets gjøren og laden. Og det er dette som er endemålet, å gjøre samfunnet mest mulig sivilisert.<sup>43</sup> Her mener jeg Arnold ligger tett opptil antikkens forståelse av kultur og sivilisasjon som komplementære motstykker: Samfunnets tilrettelegging for individets kultivering og vekst, blant annet gjennom å gi like muligheter, og individet som borger i det offentlige rom. Arnold trekker som eksempel frem Frankrike, hvor en mann fra øvre samfunnssjikt kan omgås og prate med én fra et lavere sjikt som en likemann<sup>44</sup> – dette fordi de begge, på like fot, tar del i den franske sivilisasjonen.

Arnold synes for meg å ha en relativt vid fortolkning både av hva som ligger innenfor kulturen (ens fulle humanitet) og innenfor sivilisasjonen, og at skillet heller går mellom det private og det offentlige.<sup>45</sup> Egenskaper som hebreernes lovregulerende evne (*police*), grekernes intellektuelle og vitenskapelige evner, samt deres evne til å se skjønnhet og til å opptre høflig og dannet (*politesse* og *civilité*), og til slutt israelittenes evne til oppofrende adferd – alle er de aspekter ved ens fulle humanitet.<sup>46</sup> Humanitet innebærer da både elementer forbundet med tidlig fransk forståelse av sivilisasjon (*police*, *politesse*, *civilite*), og egenskaper tradisjonelt forbundet med kultur og kultivering, nærmere bestemt de estetiske, intellektuelle og moralske aspektene. Humanitet, og derigjennom både kultur og sivilisasjon, inkluderer derimot ikke samfunnets teknologiske og materielle forfatning. Dette aspektet ved sivilisasjonen er utelatt i Arnolds utlegning her, kanskje fordi Arnolds prosjekt primært innbefatter mennesket og dets private og offentlige fremferd.

Alle humanitetens aspekter finner han igjen i sin samtid, men den enkelte nasjon særpreges av ett av aspektene, ingen av dem alle. England kjennetegnes av lov og orden, men ennå mer av sin alvor i adferd – det være seg i religion eller forretninger; italienerne av sin evne til å se skjønnheten i ting; tyskerne av sin evne til å se alt ut fra et vitenskapelig synspunkt, av intellekt og vitenskap; franskmennene av sin evne til å opptre høflig og dannet.<sup>47</sup> Arnolds poeng er dog at mennesket først må perfeksjonere seg ved å utvikle alle aspektene i en harmonisk balanse, for deretter å bidra til en sivilisert nasjon gjennom

---

<sup>43</sup> Det er trolig derfor Roger Sandall kan si at Arnold ikke snakker om kultur i moderne forstand, men om sivilisasjon. Sandall, *The Culture Cult. Designer Tribalism and Other Essays*, 2001, side 163-167.

<sup>44</sup> Arnold, 'Equality'. I: *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 225.

<sup>45</sup> Dette finner vi også igjen i de tre aspektene ved kulturidealet – en indre tilstand av harmonisk utvikling, som så må gjøres til gjenstand for en generell utvidelse som alle tar del i. Mer om dette følger i underkapittel 2.5.

<sup>46</sup> Arnold, 'Equality'. I: *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 221-222. Egenskapenes engelske ordlyd forløper slik: *The Hebrews' power of law, righteous statutes and judgments; The Greeks' power of intellect and science, of beauty, and of social life and manners; The Israelites' power of conduct.*

<sup>47</sup> *Ibid.*, side 222.

deltagelse i det offentlige liv. I det første ligger en vektlegging av individet og dets kultivering – ”The culture we recommend is, above all, an inward operation”.<sup>48</sup> I det andre ligger at et mer sivilisert England er målsetningen – Kulturen er middelet. Arnold trekker frem Frankrike som det sted hvor de ligger nærmest å realisere individets fulle humanitet, da samtidens Frankrike har sett hva som kreves av det moderne, siviliserte samfunn, hvor det å gi alle like muligheter er en sentral betingelse. Dette likhetsidealet er ikke alene nok til å sikre utviklingen av ens fulle humanitet, og dermed berede grunnen for et sivilisert massesamfunn, men ulikheten han blant annet finner i England, virker som en bremsekloss.

### 2.1.2. Om grunnlaget for Arnolds kritikk

Vi har nå sett at Arnold opererer med et skille mellom kultur og sivilisasjon. Videre at han har identifisert et sett egenskaper som utgjør menneskets humanitet, egenskaper som for det første må internaliseres eller kultiveres, deretter praktiseres i offentligheten. Arnolds kritikk har som utgangspunkt at man ikke går veien om kultur og menneskets indre, men ukritisk hengir seg til ytre, mekanisk og materiell praksis. Denne ytre-pregede sivilisasjonen er mer et tomt skall uten substans, og samtidig faller grunnen bort for en subjektiv, indre-motivert forklaringsmodell for orden og autoritet.

Hva er det så sivilisasjonen burde bestå av for ikke å være syk? På hvilket grunnlag kritiserer Arnold sin samtid? For å forstå dette bedre, må vi først avklare Arnolds historiefilosofi og syn på fremskrittet, for så å se hva han mener kjennetegner den moderne ånd hans samtid må leve opp til.

### **Viktorianske oppfatninger om fremskritt i historien**

Troen på fremskrittet var nærmest et universelt fenomen i viktoria-tiden, forskjellen lå mer i hvordan de så for seg at fremskrittet ville bli realisert. Grovt sett gikk skillelinjen mellom et materialistisk og et idealistisk grunnsyn. Det materialistiske synet tilla vitenskapen en direkte og intervenerende rolle i realiseringen av menneskets fremskritt. Det idealistiske synet så fremskrittet som en organisk, naturlig utvikling - enten i en franskinspirert årsak-virkning forklaringsmodell eller i en tyskinspirert metafysisk forklaring av historien som gradvis realisering av historiens immanente prinsipp, ideal eller mål.<sup>49</sup> De to grunnsynene korresponderer langt på vei også med hvorvidt man oppfattet realiseringen av fremskrittet som en lineær eller syklisk prosess. Langt de fleste i viktoria-tiden var seg ikke bevisst skillet

---

<sup>48</sup> Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 190.

<sup>49</sup> Se Houghton, *The Victorian Frame of Mind 1830-1870*, 1957, side 27-29. Det første perspektivet hadde sine idealer i Francis Bacon og Jeremy Bentham, den franskinspirerte idealistiske forklaringsmodellen fant sin utforming hos f.eks. Saint-Simon eller August Comte, den tyske varianten kan gjerne sees i forbindelse med en Hegeliansk dialektikk.

mellom grunnsynene, men trakk veksler på elementer fra flere perspektiver inn i en generell oppfatning av fremskrittet.

Matthew Arnolds historiesyn eller –filosofi er idealistisk og organisk, men han er trolig mer influert av Spinoza og stoikerne enn av tysk idealisme.<sup>50</sup> For Arnold realiserer verdensånden seg gjennom en hovedstrømning – ”the universal order which seems to be intended and aimed at in the world, and which is a man’s happiness to go along with or his misery to go counter to [...] in short, the will of God.”<sup>51</sup> – mens den faktiske tidsåndens (og dermed menneskets) oppgave er å ligge tettest opptil den underliggende verdensorden. I essayet ’Hebraism and Hellenism’ skisserer Arnold historiens utfoldelse frem til sin samtid, og i de ulike tidsperiodenes forsøk på å følge verdensordenen ser han to sentrale drivkrefter. Kreftene han sikter til er hebraismen og hellenismen, og det er mellom disse aspektene han mener verdenshistorien beveger og realiserer seg.<sup>52</sup>

*Hebraisme* kjennetegnes av strikt samvittighet, av energi, handling og stort alvor; *hellenisme* kjennetegnes av spontan bevissthet, av intellekt, tenkning og et nysgjerrig, åpent sinn. Sagt på en annen måte kan vi si at hebraismen konnoterer i retning det rigide og sneversynte, hellenismen i retning det fleksible og vidsynte. Det er slett ikke utypisk at Arnold lar være å definere sine sentrale begrepene fullt ut og presist, og andre steder betegner han for eksempel hebraismen som menneskets moralske impuls, og hellenismen som dets intellektuelle impuls. Dette skulle dog være nok for å indikere hva han legger i disse verdenshistoriens drivkrefter.<sup>53</sup> Tidsepoker som renessansen og reformasjonen har vært nødvendige bidrag i historiens realisering, men løsningene så langt har vært feilslåtte fordi man ensidig har lagt vekt på kun en av de to drivkreftene. Det er helt i tråd med en syklisk fremskrittstro når Arnold innrømmer at alle forutgående løsninger har vært verdifulle bidrag i sin tid, og dermed har bidratt til menneskets fremskritt.<sup>54</sup> Problemet er imidlertid at løsningsforsøkene i sin ensidighet ikke har vært rustet til å møte endringer i verdensåndens

---

<sup>50</sup> Lionel Trillings første biografi om Arnold (Trilling, *Matthew Arnold*, 1955 (første gang utgitt i 1939)) har i så måte skapt debatt. Ifølge blant annet Park Honan (Honan, *Matthew Arnold – a life*, 1981) vektlegger Trilling altfor ensidig Spinoza som innflytelse, mens han helt overser det stoiske aspektet som for eksempel fremkommer i Arnolds poesi. Se for eksempel James, ’Spinoza the Stoic’, 2001, eller Kristeller, ’Stoic and Neoplatonic Sources of Spinoza’s *Ethics*’, 2001, for stoikernes påvirkning på Spinoza. Det kan i denne forbindelse også være relevant å lese f.eks. Neiman, ’The Zeitgeist of Matthew Arnold’, 1957, for en redegjørelse for Arnolds bruk av begrepet ’Zeitgeist’.

<sup>51</sup> Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 61.

<sup>52</sup> Ibid., side 126: ”Hebraism and Hellenism, – between these two points of influence moves our world”

<sup>53</sup> Ibid., side 134. For en redegjørelse av Arnolds forhold til presise definisjoner, se Holloway, *The Victorian Sage. Studies in Argument*, 1965, side 219-225.

<sup>54</sup> Gilmour, *The Victorian Period. The Intellectual and Cultural Context of English Literature 1830-1890*, 1993, side 32. Gilmour siterer et argument av Peter Bowler: ”Victorian thinking about both past and future was conditioned by a tension between a linear model of development, and a cyclical”. Den lineære modellen finner sin form hos kompromissløse fremskrittsoptimister som Macaulay. Den sykliske modellen er mer moderat og konservativ i form, og som Gilmour selv sier: ”On the cyclical model each successive civilisation could be seen as contributing something to the growing revelation of a divine purpose in history”.

hovedstrømning. Det er dette som gjør at Arnold terper på nødvendigheten av en kultivering av menneskets sanne og fullstendige humanitet, hebraisme og hellenisme. Det er ikke mulig å kjenne verdensåndens hovedstrømning til enhver tid, men ved å utvikle alle menneskets egenskaper i en harmonisk balanse, for så å jobbe for det samme i samfunnet, vil man være mindre sårbar for endringer i verdensordenen. Fleksibiliteten som både et hellenistisk intellekt og en utvikling av alle ens egenskaper gir, gjør både mennesket og det siviliserte samfunnet rustet til å møte den underliggende verdensordenens luner. Med Arnold trygt plassert innenfor et organisk historiesyn, hvor realiseringen av historien er en prosess i stadig utvikling, kan vi nå se hvorfor han mener sivilisasjonen er i utakt med strømmingen.

### **Matthew Arnolds moderne tidsånd**

I essayet 'My Countrymen' møter vi Arnold i diskusjon med den fiktive Armenius, hvor Arnold forfekter det gjengse liberale standpunktet og Armenius representerer den faktiske Matthew Arnolds synspunkter. Diskusjonen kretser blant annet rundt Englands manglende evne til å forstå hva som kreves av nasjonen i den moderne tid. Hva er så verdensordenens status anno 1866? Hva består den moderne tids ånd i, ifølge Matthew Arnold? Den moderne tid er:

[A]n era with another work, a work of which it is the great glory of the French Revolution, [...] passionately to have embraced the idea: the work of making human life, hampered by a past which it has outgrown, natural and rational. This is a work of intelligence. [...] What brings about, or rather tends to bring about, a natural, rational life, satisfying the modern spirit? This: the growth of a love of industry, trade, and wealth; the growth of a love of the things of the mind; and the growth of a love of beautiful things. There are body, intelligence, and soul all taken care of.<sup>55</sup>

Verdensordenen har, slik han ser det, endret karakter. Dens sentrale karakter er nå å gjøre menneskenes liv "natural and rational", hvilket har blitt synliggjort best gjennom den franske revolusjonen.<sup>56</sup> Arnolds forståelse av den franske revolusjonen innebærer både en naturlig, spirituell bevegelse, og en rasjonell, intellektuell. For Arnold er både Rousseau og Voltaire,

---

<sup>55</sup> Arnold, 'My Countrymen'. I: *The Complete Prose Works of Matthew Arnold. Culture and Anarchy*, 1965, side 14-15 (linje 30-34) og side 19 (linje 3-8). Arnold benytter seg i dette essayet av en fiktiv person, Armenius, til å uttale seg om situasjonen i England, mens han selv fremstår som landets forsvarer mot de misunnelige europeerne. Det er her ironien kommer inn, for det er liten tvil om at Arnolds standpunkt er kanalisert gjennom Armenius. Se Holloway, *The Victorian Sage. Studies in Argument*, 1965, side 234-243.

<sup>56</sup> Viktoriatiden var sterkt preget av dogmatisme, og implisitt i troen på dogmer er troen på sannheten. Det fantes to strømninger i samtiden som fremstod som veien til sannheten: Gjennom fornuften (arven fra bl.a. opplysningstiden hvor man intellektuelt kunne finne de vitenskapelige (eller guddommelige) lovene i universet), eller gjennom intuisjon (romantisk arv, troen på geniet) - begge strømningene fantes enten hver for seg eller i en salig blanding. Se Houghton, *The Victorian Frame of Mind, 1830-1870*, 1957, side 149-151.

romantikk og opplysningstid integrerte deler av revolusjonen.<sup>57</sup> Og den franske revolusjonens fortjeneste i Arnolds øyne, er å ha tatt mer hensyn til det spirituelle enn hva tilfellet var for den engelske revolusjonen under Charles I, og det er derfor han kan karakterisere massene i Frankrike som mer i takt med tiden.<sup>58</sup>

Arnold viser at det han ønsker er en harmonisk balanse mellom ulike aspekter av menneskets humanitet, denne gang i form av legeme, intellekt og sjel. Ser vi imidlertid nærmere på disse tre aspektene, ser vi at de i stor grad er videreført i begrepene 'hellenisme' og 'hebraisme' i *Culture and Anarchy*. For det første beskriver Arnold hellenisme blant annet på følgende måte:

To get rid of one's ignorance, to see things as they are, and by seeing them as they are to see them in their beauty, is the simple and attractive ideal Hellenism holds out before human nature [...] full of what we call sweetness and light. Difficulties are kept out of view, and the beauty and rationalness of the ideal have all our thoughts.<sup>59</sup>

Fordomsfri og objektiv, skjønnhet og rasjonalitet er ord som dukker opp i sitatet. Dette sammenfaller langt på vei med intellekt og sjel – "a love of the things of the mind" og "a love of beautiful things" – som to av tre rekvisitter for å realisere et liv i overensstemmelse med den moderne ånd. Den tredje rekvisitten, legeme – "a love of industry, trade, and wealth", er ikke direkte hebraisme, men den kommersielle ånden som ligger implisitt i dette var sterkt preget av verdier som plikt, arbeidsmoral og alvor. Som Houghton treffende formulerer det: "In a business society, and one that was strongly under Puritan influence, work was an absolute necessity. Without it there was no hope of achieving the twin goals of life – respectability and salvation".<sup>60</sup>

Arnold trekker selv frem denne tette forbindelsen mellom forretningsliv og puritanisme, eller rettere sagt industri og frikirke, i *Culture and Anarchy*.<sup>61</sup> Mitt poeng her er imidlertid at hebraismen slik Arnold operasjonaliserer den, ligger tett opp til den moderne ånds tredje rekvisitt – industri, handel og rikdom. Den moderne tidsånden slik den operasjonaliseres i 'My Countrymen', videreføres slik jeg ser det som hebraisme og hellenisme i *Culture and Anarchy*. Og problemet for England oppstår som Armenius (det vil

---

<sup>57</sup> Lionel Trilling er inne på dette poenget. Se Trilling, *Matthew Arnold*, 1955, side 224.

<sup>58</sup> Arnold, 'My Countrymen'. I: *The Complete Prose Works of Matthew Arnold. Culture and Anarchy*, 1965, side 26 (linje 1-4).

<sup>59</sup> Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 130.

<sup>60</sup> Houghton, *The Victorian Frame of Mind, 1830-1870*, 1957, side 189.

<sup>61</sup> Se utlegningen om 'Mr. Smith', hentet fra Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 147-148. Selv om han ikke eksplisitt har dette som hovedtema, påpeker Matthew Arnold på mange måter det samme som blant annet Max Weber (*Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*, 1904/05, revidert 1920) og Richard H. Tawney (*Religion and the rise of capitalism*, 1926) skulle gjøre til hovedpoenger i sine historiske analyser.

si Arnold) sier videre i 'My Countrymen', i det at engelskmennene kun har fanget opp den ene av modernitetens tre sentrale faktorer – det legemlige, eller også industri, handel og rikdom.<sup>62</sup> Eller som Arnold sier i *Culture and Anarchy*:

This contravention of the natural order has produced [...] a certain confusion and false movement, of which we are now beginning to feel, in almost every direction, the inconvenience [...] Everywhere we see the beginnings of confusion, and we want a clue to some sound order and authority.<sup>63</sup>

Arnolds frustrasjon over at nasjonen beveger seg mot den naturlige orden, og slik sett skaper forvirring, gjør at hans fremskrittstro forblir uforløst. Dette er blant annet i dette uforløste, og dermed også i hans fortolkning av hva som kreves i det moderne samfunn, vi finner grobunnen for hans samtidskritikk. Matthew Arnolds målsetting med sin kritikk er derfor i første omgang å dirigere utviklingen av individets humanitet og samfunnets sivilisasjon slik at den innfrir den moderne åndens krav, for så å forløse fremskrittet.

Etter denne gjennomgangen av grunnlaget for Arnolds kritikk, vil jeg nå ta for meg den konkrete kritikken han kommer for å se om han innfrir kravene til en kulturkritiker.

## **2.2. Kulturkrisens religiøse røtter**

Som nevnt er et kjennetegn ved mange kulturkritikere at de opplever det sekulære, moderne samfunn som meningstap og forfall. Sekulariseringen<sup>64</sup> bestod i at sannheten om blant annet mennesket og prinsippene samfunnet innrettet seg etter, ikke lenger var begrunnet i religionen, da denne var forvist til å være et livsområde på linje med vitenskap, kunst og så videre. Sekulariseringen innebar også at sentrale samfunnsinstitusjoner og –administrasjon ble overført fra religiøse til verdslige hender. Denne sekulariseringsprosessen innebærer at man må finne fullgode erstatninger for de tidligere, religiøst baserte forklaringsmodellene, at man finner begrunnelser som gjør at individet finner mening med tilværelsen og et mål det er verdt å jobbe mot. I forlengelsen av dette forutsetter sekulariseringen at religionens og det verdsliges sfærer holdes atskilte; å feile i dette er egentlig bare å skape kaos ut av orden. Kulturkritikerne har avvist det sekulære moderne samfunn ut fra en svikt på begge punkter. Det er ikke fremkommet gode erstatninger for en religiøs begrunnet verden, og man har heller

---

<sup>62</sup> Arnold, 'My Countrymen'. I: *The Complete Prose Works of Matthew Arnold. Culture and Anarchy*, 1965, side 19.

<sup>63</sup> Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 137.

<sup>64</sup> Det finnes et utall teser knyttet til sekulariseringsdebatten. Jeg velger imidlertid ikke å problematisere rundt denne debatten, men ta som utgangspunkt denne svært generelle fremstillingen. Fremstillingen er basert på Stromberg, *European intellectual history since 1789*, 1994, side 8-9, dels også Lund, Pihl og Sløk, *De europeiske ideers historie*, 1993, side 246-247.

ikke lykkes i å holde de ulike sfærene adskilt - sekulariseringen har derfor medført et meningstap. Hvorvidt den enkelte kulturkritiker sørget over tapet av en sikker moralsk begrunnelse, eller over devalueringen av det religiøse aspektet, skal være usagt. Det ene utelukker heller ikke det andre i dette tilfellet. Sekulariseringen har uansett etter deres oppfatning hatt som konsekvens både en degenerasjon – et forfall eller meningstap, og en disintegrasjon av samfunnet.<sup>65</sup>

Hvordan forholdt man seg så i viktoria-tiden til denne problemstillingen? Viktorianerne så på sin samtid som den endelige seieren over middelalderens religiøse og føydale åk; den nye tiden skulle være i rasjonalitetens og demokratiets ånd. Ut fra dette perspektivet så de på renessanse og reformasjon, den franske revolusjonen og fornuftsidealet som bidrag til frigjøringen, men for Englands del var det først med utviklingen på 1830-tallet de så at det gamle regimet nå var et tilbakelagt stadium.<sup>66</sup> Viktoria-tiden ble i samtiden oppfattet som en overgangsperiode hvor ”mankind have outgrown old institutions and old doctrines, and have not yet acquired new ones”.<sup>67</sup> Denne virkelighetsoppfatningen av å ha forlatt den religiøse middelalderen til fordel for rasjonalitet og demokrati, har imidlertid vært gjenstand for debatt i nyere tid.<sup>68</sup>

Dog kan hele perioden frem til omlag 1870 i større eller mindre grad sies å være preget av denne følelsen av å forlate noe kjent, uten helt å vite hva som ligger foran en. Materielt sett var England en suksesshistorie: Borgerskapets liberale idealer hadde gjort England til verdens ledende nasjon økonomisk og industrielt sett – ett fast holdepunkt i en turbulent tid. For intellektuelt sett var ikke hverdagen like rosenrød: Det moralske verdigrunnlaget forble relativt uendret i praksis selv om viktorianerne ga det sin egenart, men på det teoretisk plan ble alle gamle, etablerte sannheter konstant utfordret og trukket i tvil. Forsøkene på en intellektuell rekonstruksjon av det nye – den moderne ånden eller samfunnet – skapte like gjerne konflikt som en ny, akseptert konstruksjon. I sum fantes det et mangfold

---

<sup>65</sup> Andre, f.eks. Friedrich Nietzsche og Karl Löwith, har stilt spørsmålsteget ved hvorvidt sekulariseringen er et faktum, eller om det moderne samfunn fortsatt er religiøst begrunnet. Se for eksempel Eriksen, *Nietzsche og det moderne*, 1989, side 111-113.

<sup>66</sup> Walter E. Houghton sier om England at: ”it was not until the rising agitation for a reform bill (finally successful in 1832), the passage of Catholic Emancipation, the attack on the Church by Whig liberals and Benthamite agnostics, together with the outbreak of the 1830 revolutions abroad, that men suddenly realized they were living in an age of radical change.” Se Houghton, *The Victorian Frame of Mind, 1830-1870*, 1957, side 2.

<sup>67</sup> John Stuart Mill, *The Spirit of the Age* (1831). Sitert fra Houghton, *The Victorian Frame of Mind, 1830-1870*, 1957, side 1.

<sup>68</sup> Ifølge Hugh McLeod var England på denne tiden en overveiende kristen og protestantisk nasjon, og tross sosiale klasseskiller var sekulariseringen et marginalt fenomen. Han summerer opp en debatt hvor den ene leiren ifølge ham har hevdet at hele Viktoria-tidens religiøse historie er dominert av sekulariseringen (og hvor religionskrisen satte inn i første halvdel av århundret), den andre leirens kritikk baserer seg på at de mener den religiøse krisen satte inn først helt mot slutten av århundret og at Viktoria-tiden implisitt var sterkt preget av religionen. Se McLeod, *Religion and Society in England 1850-1914*, 1996, side 2f.

av nye 'sannheter' – og hendelser man skulle ta stilling til for den saks skyld – noe som ga næring til både angst, tvil og et sterkt ønske om endelig å finne noe å tro på igjen. Felles for viktorianerne var troen på at man via fornuften kunne komme frem til sannheten på ny. Og den nye sannheten var i realiteten en bedre utgave enn den forrige; troen på fremskrittet var i aller høyeste grad levende.

### 2.2.1. Innledende om Matthew Arnolds syn på sekulariseringen

Hvor står så Matthew Arnold i forhold til dette? Mener også han at man endelig har ristet av seg det religiøse åket? Her mener jeg at Matthew Arnold fremstår som en noe atypisk kulturkritiker. Han ser ikke på sekulariseringen som et meningstap eller forfall, men stiller seg positiv til en slik verdsliggjøring av samfunnet. Hans kritikk går mer på at samfunnet fortsatt finner sin begrunnelse i religionen på mange områder, og derigjennom er i utakt med den moderne tidsånden.

For more than two hundred years the main current stream of man's advance has moved towards knowing himself and the world, seeing things as they are, spontaneity of consciousness; the main impulse of a great part, and that the strongest part, of our nation has been towards strictness of conscience. They have made the secondary the principal at the wrong moment [...]<sup>69</sup>

Hellenismen, eller spontan bevissthet, har vært hovedstrømningen lenge, mens England følger den hebraiske drivkraften som vektlegger de motsatte impulsene. Arnold ønsker at også England skal foreta overgangen fra "christened reason and the will of God" til "reason and the will of God", fra et religiøst begrunnet til et sekulært begrunnet samfunn.<sup>70</sup> Alt annet vil skape forvirring, da det innebærer at man motarbeider historiens naturlige forløp.

In all directions our habitual courses of action seem to be losing efficaciousness, credit, and control, both with others and even with ourselves. Everywhere we see the beginnings of confusion, and we want a clue to some sound order and authority. This we can only get by going back upon the actual instincts and forces which rule our life, seeing them as they really are, connecting them with other instincts and forces, and enlarging our whole view and rule of life.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 137.

<sup>70</sup> Ibid., side 60. Når det gjelder "The will of God" har ikke dette for Arnold nødvendigvis noe med kristendommen å gjøre. Som Lionel Trilling har bemerket, er dette mer et uttrykk for verdensånden og –ordenen enn for noe spesifikt kristent (Trilling, *Matthew Arnold*, 1955, side 266).

<sup>71</sup> Ibid., side 137.



Han vil derfor finne frem til sannheten på ny innenfor de ulike livsområdene – en fornuftsbasert, sekulær sannhet som vil skape orden på ny. Dette krever en gjennomgang av eksisterende rutiner ved hjelp av et hellenistisk fornuftsideal. Det er gjennom hellenismens intellektuelle tenkning, dens spontane bevissthet, nysgjerrighet og et åpent sinn veien videre går. Dette fornuftsidealet strider imidlertid mot den rådende hebraismens vekt på handling som et legitimt mål i seg selv, hvor det å evaluere eksisterende praksis ikke var en aktuell problemstilling. Utfordringen for Arnold ligger dermed i å få aksept for et hellenistisk tankesett, slik at sekulariseringsprosessen faktisk kan realiseres. Hvis ikke, ville hebraismen forbli grunnlaget for store deler av samtidens argumentasjonen, fornuft og begrunnelse. I dette ligger også at han var på kollisjonskurs med samtidens rådende oppfatning om at religionens åk var et tilbakelagt stadium.

### 2.2.2. Kort om viktoriatidens religiøse utfoldelse

Vi har altså sett at Arnold er for sekularisering, men at samtidens hebraistiske tendenser la kjepper i hjulene for dette. Før vi ser nærmere på Arnold kritikk, er det derfor på sin plass med et kort sveip over viktoriatidens religiøse tilstand.

Hebraismens fremste representanter var for Arnold den liberale middelklassen, som primært sognet til en eller annen protestantisk frikirke. For det var ikke lenger slik at hovedaktørene på den engelske religiøse arena var den romersk-katolske og den protestantiske anglikanske kirken. En religiøs kartlegging fra 1851 viste at den anglikanske kirken hadde fått konkurranse av 30 forskjellige frikirker som i alt samlet nær halvparten av nasjonens kirkegjengere.<sup>72</sup> Et lite innblikk i det frikirkelige mangfoldet får vi for eksempel ved å se på en inndeling McLeod gjør ut fra et historisk perspektiv, hvor han identifiserer tre grupperinger: de som har sine røtter fra 1600-tallets borgerkrig, restaurasjon og de påfølgende forfølgelsene (blant annet baptister og kvekere);<sup>73</sup> dernest de som har sine røtter i den evangeliske vekkelsesbevegelsen på 1700-tallet, hvor blant annet metodistene skilte lag med den anglikanske kirken; den siste gruppen som etablerte seg på 1800-tallet var mer heterogen, men de rettet seg ofte mot lavere samfunnsjikt og var primært apolitiske. To sentrale frikirkelige debatter på 1800-tallet skapte også skillelinjer, det ene skillet oppstod som følge av doktrinal uenighet, det andre grunnet organisatoriske eller geografiske forskjeller.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> Gilmour, *The Victorian Period. The Intellectual and Cultural Context of English Literature 1830-1890*, 1993, side 68.

<sup>73</sup> Restaurasjonen refererer til gjenninnsettingen av Stuart-monarkiet og den anglikanske kirken. Se McLeod, *Religion and Society in England 1850-1914*, 1996, side 30.

<sup>74</sup> *Ibid.*, side 30-32.

I tillegg til den økende trusselen fra frikirkene, var den anglikanske kirken også preget av indre stridigheter og mangfold. To av de mer markante reformforsøkene var evangelismen og Oxford-bevegelsen, den første trakk kirken i puritansk-protestantisk retning, sistnevnte trakk i romersk-katolsk retning.<sup>75</sup> Evangelistene var opptatt av innhold, Oxford-bevegelsen av form. Den lavkirkelige evangeliske moralske vekkelsen vektla de nære verdier, og lovet at frelse kunne oppnås gjennom praktisering av verdslige dyder som selvdisiplin, hardt arbeid, edruelighet og et alvor i alt de gjorde. Idet vi går inn i viktariatiden var imidlertid de evangeliske bevegelsene i ferd med å bli mer høylydte og militante i sin kampanje for familiens fromhet og moralens renhet. Tross dette fortsatte evangelismens opprinnelige budskap, temperament og engasjement å utøve sin innflytelse i samfunnet. Den evangeliske vekkelsen fikk på 1830- og tidlig 40-tallet et høykirkelig motstykke i Oxford-bevegelsen, selv om sistnevnte på mange måter vokste ut av evangelismen.<sup>76</sup> I en tid hvor den anglikanske kirken mistet stadig mer av sin autoritet søkte de å re-etablere den, noe som førte dem tilbake til den Elisabetheanske tiden – til *via media*,<sup>77</sup> studier av kirkefedrene og seremoniene knyttet til sakramentene. De forsøkte å ta dissenterne der de var sårbare, de ønsket å revitalisere den katolske kristendommens røtter og historie, for så å påvise en videreføring av tradisjonen i den anglikanske kirken, hvilket strengt tatt var en tilsnikelse. I en slags midtposisjon finner vi den bredkirkelige bevegelsen hvor både Thomas Arnold og sønnen Matthew hørte hjemme. Dette var ifølge Altick den bevegelsen som var best rustet til å møte utfordringene både fra vitenskapen (les: Darwinismen) og den fremvoksende bibelkritikkens underminering av en bokstavtro teksttolkning, da deres tilhengere var kjennetegnet av en moderat skeptisisme og manglende interesse overfor skarpt definerte dogmer og foreskrevne ritualer.<sup>78</sup> Vi skal litt senere se at Matthew Arnolds religionstolkning plasserer ham trygt innenfor et bredkirkelig ståsted. Denne bredkirkelige bevegelsen ble imidlertid utsatt for kritikk fra øvrig religiøst hold: En slik åpenhet for kritikk og en tolerant holdning i forhold til moderat heterodokse dogmer, mente kritikerne, ville underminere den kristne tro. Tidens meningsanarki innenfor både religiøse og verdslige spørsmål, medførte at man ofte tydde til en dogmatisk tro akkompagnert av rigiditet i tanke og sinn – det var ikke rom for en slik fleksibel og tolerant

---

<sup>75</sup> Gilmour, *The Victorian Period. The Intellectual and Cultural Context of English Literature 1830-1890*, 1993, side 74: "The evangelical revival was a religion of the gospel and the sermon, the Oxford Movement of a rediscovered sense of the meaning of Church authority and ritual."

<sup>76</sup> Ibid., side 77: Gilmour påpeker at lederen John Henry Newman og hans kumpaner fra universitetsmiljøet ved Oxford "brought an evangelical severity to their High Church definition of the nature of the Church of England, and an evangelical sense of mission to defending it from state interference".

<sup>77</sup> Ibid., side 79. *Via Media* er det historiske oppgjøret som fant sted under Elizabeths styre (1558-1603), hvor den protestantiske anglikanske kirken opprettholdt sin posisjon hvor de stod i den katolske tradisjonen, dvs. den apostoliske suksesjonen ubesudlet av pavekirkens feil, og hvor de samtidig unngikk kalvinismens ekstremiteter fra Reformasjonen.

<sup>78</sup> Altick, *Victorian People and Ideas*, 1973, side 207.

holdning i trosspørsmål. Det at den religiøse diskusjon stod så sentralt i samtiden, gjorde at den også, mer eller mindre eksplisitt, gjennomsyret mye av den øvrige meningsproduksjonen.

Den manglende toleransen og fleksibiliteten, uviljen til å revidere religiøse dogmer, som var grunnlag for kritikken av den bredkirkelige bevegelsen, og som i minst like sterk grad preget de frikirkelige samfunnene, er nettopp noe av det Arnold angriper. I det følgende vil jeg redegjøre for Arnolds kritikk slik den kommer til uttrykk i *Culture and Anarchy*.

### 2.2.3. Arnolds kritikk av religiøs praksis som kulturkrisens årsak

Gjennomgangen av Arnolds kritikk av samtidens religiøse praksis vil være konsentrert rundt tre hovedpunkter. For det første hva han kaller 'Porro Unum Est Necessarium' – det ene nødvendige, dernest det fragmenterte religiøse landskapet, og til sist det hebraistiske temperamentets vektlegging av arvesynden.

Hvis noen mener de har funnet den ene, nødvendige innsikten som gjør at de handler på trygt grunnlag, strider dette mot Matthew Arnolds betoning av en fleksibel, relativistisk grunnholdning. En grunnholdning som også innbefatter at alle livets sider, ens fulle humanitet, må kultiveres. Når viktariatiden så er preget av en overdreven hebraisme, av en ensidig fokusering på religion som inneholder av all sannhet, stritter han imot. For å trekke inn Aukrusts prognostisering av en syk kultur eller sivilisasjon,<sup>79</sup> ser vi at Arnold påpeker det ene perspektivets forrang, hvilket i Aukrusts vokabular skaper en hypertrofi:

The Puritan's great danger is that he imagines himself in possession of a rule telling him the *unum necessarium*, or one thing needful [...] thinks he has now knowledge and henceforth needs only to act [...] to give full swing to a number of the instincts of his ordinary self [...] The real *unum necessarium* for us is to come to our best at all points. Instead of our "one thing needful," justifying in us vulgarity, hideousness, ignorance, violence [...] the force which encourages us to go back upon this rule, and to try the very ground on which we appear to stand, is Hellenism [...] what I say is, not that Hellenism is always for everybody more wanted than Hebraism, but that for Mr. Murphy at this particular moment, and for the great majority of us his fellow-countrymen, it is more wanted.<sup>80</sup>

Puritanerne mener å ha funnet det ene nødvendige, fortolkningsnøkkelen for all erfaring, uten å forsikre seg om det finnes andre og bedre løsninger. Sagt på en annen måte: Hellenismen gis intet spillerom, hebraismen dominerer totalt. I kraft av at samfunnet, og spesielt store deler av middelklassen, var sterkt dominert av puritanismen, bidrar dette til at denne ene, nødvendige

---

<sup>79</sup> For en introduksjon av Aukrusts begreper, se underkapittel 1.2., evt. Aukrust, *Mennesket i kulturen*, 1958, 1C.

<sup>80</sup> Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 142.

regelen siver inn også på andre livsområder og skaper en usunn homogenitet. Et område jeg har vært inne på er forretningslivet og dets arbeidsetikk:

The newspapers a short time ago contained an account of the suicide of a Mr. Smith, secretary to some insurance company, who it was said, "laboured under the apprehension that he would come to poverty, and that he was eternally lost." [...] The whole middle class have a conception of things [...] just like that of this poor man [...] But how generally, with how many of us, are the main concerns of life limited to these two: the concern for making money, and the concern for saving our souls! And how entirely does the narrow and mechanical conception of our secular business proceed from a narrow and mechanical conception of our religious business! [...] It is because the second-named of these two master-concerns presents to us the one thing needful in so fixed, narrow, and mechanical a way, that so ignoble a fellow master-concern to it as the first-named becomes possible; and, having been once admitted, takes the same rigid and absolute character as the other.<sup>81</sup>

I tråd med Aukrusts analyseverktøy er det dermed som følge av puritanismen oppstått en kulturkrise: Den puritanske religiøsiteten dominerer, og dens snevre, rigide og absolutte rasjonale siver inn og forderver livets øvrige områder. Slik tolker ihvertfall Arnold situasjonen. Arnold innrømmer at puritanismen kanskje var nødvendig for å utvikle moralen i det engelske folk, og dissenteriet – frikirkene – tilsvarende nødvendig for å bryte meningsmonopolet de geistlige hadde hatt gjennom middelalderen.<sup>82</sup> Problemet er imidlertid at den puritanske bevegelsen har overlevd seg selv, men på samme tid har funnet ny kraft i den evangeliske vekkelsen. Puritanismen har blitt en kraft som motarbeider Arnolds moderne tidsånd. Dens vektlegging av handling i troen på at man vet, forhindrer en sekularisering av livsområder, vaner og praksis. Det som nå kreves er et intellektuelt arbeid for å gjøre menneskets liv naturlig og rasjonelt, ikke opprettholdelse av en kristen dogmatisk fornuft. Og uansett hva man kan si om puritanismens moralske fortrinn fremfor katolisismen: "Its pretensions to an intellectual superiority are in general quite illusory".<sup>83</sup>

Det andre punktet i Arnolds kritikk jeg vil ta for meg, går på fragmenteringen av det religiøse landskapet. Jeg forstår Arnold dithen at Englands fremtid som sivilisert nasjon i takt med den moderne ånd, ikke hadde noen sjanse så lenge det var 'hver mann for seg selv' slik tilfellet var innenfor religionen på den tiden. Den religiøse fragmenteringen bidrar til forvirring og umuliggjør jakten på et holdepunkt for en fornuftig orden og myndighet.<sup>84</sup> Og

---

<sup>81</sup> Ibid., side 147. Arnold foregriper her Weber og Tawneys mer systematiske analyser av samme fenomen. Se forøvrig fotnote 61.

<sup>82</sup> Ibid., side 72.

<sup>83</sup> Ibid., side 135.

<sup>84</sup> Ibid., side 137: "Everywhere we see the beginnings of confusion, and we want a clue to some sound order and authority".

det er dissenterne som er den fremste skyteskiven. I Arnolds øyne representerer de både det sekteriske og det provinsielle, to tendenser som trekker i retning av ikke å delta i det engelske fellesskapet. Den sekteriske tendensen kan sees i lys av de frikirkelige debattene på 1800-tallet, hvor dissenterne skapte skiller både ut fra doktriner, organisasjon og geografisk tilknytning – alle elementer som bidro til oppsplittingen av det viktorianske England som én nasjon. I tillegg var landet grovt sett splittet slik at den anglikanske kirken stod sterkest i sør, mens de ulike frikirkene hadde et meget sterkt fotfeste i det industrialiserte Midt- og Nord-England. Med den provinsielle tendensen siktes det mer til å ha et snevert og begrenset syn på ting, for eksempel er enhver religiøs fortolkning like god som den annen, og dermed mister man av syne det større bildet. For Arnold er dette større bildet et samlende symbol, en kirke som kan bidra til en sentralitet som samler nasjonen. Uten et slikt samlende element, vil det være nær sagt umulig å sivilisere nasjonen slik Arnold ønsker.

Again and again I have insisted how those are the happy moments of humanity [...] when there is a *national* glow of life and thought, when the whole of society is in the fullest measure permeated by thought, sensible to beauty, intelligent and alive.<sup>85</sup>

En desentralisert nasjon vil aldri komme dithen hvor hele samfunnet gjennomsyres av tanker og verdsetter skjønnhet. Englands forrige storhetstid var for Arnold og flere med ham, Elisabeth I's regjeringstid i siste halvdel av 1500-tallet – dette var sist gang England stod samlet som nasjon slik de så det.<sup>86</sup> Men Arnold ser også at puritanismen var nødvendig, da dens reaksjon mot den moralske indifferensen under Elisabeth I, bidro til å gjeninnsette det moralske aspektet i engelskmennene.<sup>87</sup> Problemet i denne sammenheng er imidlertid puritanismens individualistiske preg som i effekt medførte en religiøs fragmentering og sekterisk tendens.

Det siste aspektet ved Arnolds kritikk av religion og dertil manglende sekularisering jeg vil ta for meg her, er syndens rolle. For selv om Arnold tilsynelatende ikke har noe særlig til overs for frikirkene og de menneskene som sogner til disse – ”a life so unlovely, so unattractive, so incomplete, so narrow, so far removed from a true and satisfying ideal of human perfection”<sup>88</sup> – skal vi huske på to ting. For det første arbeidet han som skoleinspektør

---

<sup>85</sup> Ibid., side 79.

<sup>86</sup> Arnold, 'The Function of Criticism at the Present Time'. I: *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 31. Arnold trekker tråden, ikke bare bakover til Elisabeths regjeringstid, men også til tidlig 1800-talls Tyskland: ”In the England of the first quarter of this century there was neither a national glow of life and thought, such as we had in the age of Elisabeth [1558-1603], nor yet a culture and a force of learning and criticism such as were to be found in Germany.”

<sup>87</sup> Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 136.

<sup>88</sup> Ibid., side 70.

blant dissenterne i flere tiår, så han har førstehånds kjennskap til miljøet og fikk også mange venner blant dem.<sup>89</sup> Og i forlengelsen av dette kommer det andre poenget, nemlig det jeg mener er Matthew Arnolds positive menneskesyn.

It is all very well to talk of getting rid of one's ignorance, of seeing things in their reality, seeing them in their beauty; but how is this to be done when there is something which thwarts and spoils all our efforts. This something is *sin*; and the space which sin fills in Hebraism, as compared with Hellenism, is indeed prodigious. This obstacle to perfection fills the whole scene, and perfection appears remote and rising away from earth, in the background. Under the name of sin, the difficulties of knowing oneself and conquering oneself which impede man's passage to perfection, becomes, for Hebraism, a positive, active entity hostile to man [...] As one passes and repasses from Hellenism to Hebraism, from Plato to St. Paul, one feels inclined to rub one's eyes and ask oneself whether man is indeed a gentle and simple being, showing the traces of a noble and divine nature; or an unhappy chained captive, labouring with groanings that cannot be uttered to free himself from the body of this death.<sup>90</sup>

I dette tekstutdraget kommer både hans positive menneskesyn og syn på arvesynden til syne. Det positive menneskesynet fremkommer dels gjennom den negative fremstillingen av arvesynden, men mer eksplisitt i hans assosiasjoner til menneskets natur. Arnolds sympati med hellenismen skulle være tydelig nok nå, og det er hellenismen som fremhever menneskets natur som potensielt edel og guddommelig, mennesket bærer i seg spiren til perfeksjon. Her tilkjennegir etter min mening Arnold sitt positive syn på mennesket. Videre fremstiller han mennesket under hebraismen som en skapning født syndig, i et ulykkelig fangenskap dømt til å forbli syndig til sin død.

Syndens plass i hebraismen slik den praktiseres i samtiden, gir religionen et menneskefiendtlig aspekt den ikke klarer å fri seg fra. Synden hindrer menneskets perfeksjon. Men jeg tolker Arnold slik at det ikke er hebraismen som menneskets moralske impuls han kritiserer. Arnold har tidligere i boken nevnt at Kulturen og religionen har samme mål, nærmere bestemt menneskets perfeksjon – dog favner Kulturen videre enn religionen i hva som legges i begrepet perfeksjon.<sup>91</sup> Det han kritiserer er religionen i samtidens hebraiske form, dens dogmatiske tro på å ha funnet den ene, nødvendige sannheten, er syndebukken. Kristendommens vektlegging av synd kom inn som en motreaksjon i en periode med moralsk svekkelse,<sup>92</sup> og denne forståelsen er fortsatt dominerende i hebraismen. Den lever videre både

---

<sup>89</sup> Se for eksempel en kort referanse til dette hos Murray, *A life of Matthew Arnold*, 1996, side 339-340.

<sup>90</sup> Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 131.

<sup>91</sup> *Ibid.*, side 61.

<sup>92</sup> *Ibid.*, side 132.

i sentrale personers fortolkning, og i de religiøse organisasjonenes konformitetskrav. Det er disse som er de fordervende elementene, ikke dissenterne som sådan.

Veien til kultivering, perfektjon og et sekulært samfunn er blokkert av religionen, både på individ- og samfunnsnivå. Individet hindres av syndsforståelsen, samfunnet hindres i tillegg av at alle puritanere handler ut fra en rigid regel de tror løser alt og av at nasjonen opplever en utstrakt religiøs splittelse. Men mirakler har skjedd før, og alt håp er ikke ute. Arnold fremhever at kristendommen i sin tid var en kritikk av en bestående, rigid regel som hadde blitt en livløs, mekanisk kraft – jødedommen. Som han sier, var jo dette nettopp en bruk av hellenismen slik han har definert det, på jødedommen.<sup>93</sup>

Arnold fant løsningen i den anglikanske kirkens bredkirkelige bevegelse. Han ønsket kirken som nasjonalt samlingspunkt – et symbol, hvor alle og enhver kunne finne utløp for sitt religiøse sentiment. For Matthew Arnold var det dette sentimentet som var sentralt, ikke nødvendigvis hvilken Gud eller tekstutlegning man sverget til. Dette er bakgrunnen for at Arnold kunne definere Gud som ”that stream of tendency by which all things seek to fulfill the law of their being” i *St. Paul and Protestantism* (1870), og senere som ”the Eternal, not ourselves, that makes for righteousness” i *Litterature and Dogma* (1873).<sup>94</sup> For Arnold er religionen riktig forstått et samlende ideal hvor mennesket finner moralsk motivasjon, og et utløp for behovet for en spirituell opplevelse. Tanken var god – å samle de ulike religiøse retningene ved å fjerne en personlig Gud og erstatte denne med et inkluderende, moralsk, udogmatisk begrep om det evige – men avleveringen falt ikke akkurat i god jord. Hans religiøse tekster ble de mest kontroversielle, og *Litterature and Dogma* hans mest solgte bok. Tross at han i de sistnevnte bøkene eksplisitt snakker om religion, er dette på mange måter bare en videreføring av det han påbegynte i *Culture and Anarchy*. Som han selv har sagt: ”The feeling of the harm their isolation from the main current of thought and culture does in the nation, a feeling that has been developed in me by going about among them for years, is the source of all I have written on religious, political and social subjects”.<sup>95</sup>

#### 2.2.4. Oppsummerende om Arnolds religionskritikk

Arnold fremstår som en atypisk kulturkritiker innenfor det religiøse livsområdet, da han heller kritiserer at sekulariseringen ikke er kommet langt nok. Religionen er fortsatt det dominerende livsområdet, og dets rasjonale påvirker også de øvrige områdene. Han mener det er mulig å opprettholde religionens, eller hebraismens, moralske impuls tross en revaluering av livsområdene. Det som trengs nå er nye begrunnelser som gir individet en mening med

---

<sup>93</sup> Ibid., side 148.

<sup>94</sup> Murray, *A life of Matthew Arnold*, 1996, side 255 og 268.

<sup>95</sup> Ibid., side 254. Murray siterer her fra et brev Arnold skrev til moren, datert 21. november 1869.

tilværelsen og et mål det er verdt å jobbe mot, en ny kilde til samfunnets orden – kort sagt, hellenismen.

Når dette er sagt, finner vi i Arnolds kritikk av samtiden elementer som bringer tankene til kulturkritikken. Et element er Arnolds ønske om sentralitet, da den sekteriske tendensen virker disintegrerende på samfunnet. Den hindrer utviklingen av en sivilisert nasjon, og derigjennom kultivering av individet ut fra et overordnet nasjonalt hensyn. Splittelsen av nasjonen har medført problemer for alle parter, også de frikirkelige som blant annet har vært utestengt fra den anglikanske kirkens ritualer og skolegangen var også en sekterisk preget affære.<sup>96</sup> Det andre elementet er puritanernes tro på at de har funnet den ene nødvendige leveregelen som deres praksis så baseres på. Denne praksisen fremstår for Arnold som snever og mekanisk, mennesket får ikke utløp for annet enn et religiøst aspekt, og det ut fra en rigid og dogmatisk religionsfortolkning. Og menneskets syndige natur tillot heller ikke at man vek fra kirkenes fortolkning av hva som var passende tanke og adferd.

Arnolds posisjon som kulturkritiker er derfor, slik jeg ser det, noe ambivalent hva hans religionskritikk angår. I det påfølgende underkapitlet vil jeg se nærmere på hvordan kritikken artet seg innenfor det politiske feltet.

### **2.3. Arnolds holdning til demokratiet og dets utfordringer**

Kulturkritikerne tilhørte ofte den intellektuelle eliten, en minoritet i samfunnet. I det fremvoksende demokratiet så de sin egen posisjon truet, og de fryktet konsekvensene av massenes fremvekst. Om dette skyldes en redsel for ytterligere marginalisering av egen posisjon, frykten for en kulturell vulgarisering og forflatning eller andre faktorer, skal jeg la ligge. Spørsmålet i denne forbindelse er Matthew Arnolds relasjon til den kulturkritiske posisjonen. Men aller først litt om den politiske situasjonen og demokratiske utviklingen forut for Arnolds sosio-politiske kritikk i *Culture and Anarchy*.

#### **2.3.1. Liberalisme og demokratisering i viktoriatiden**

Viktoriatiden er på mange måter historien om middelklassens vei til makten i England. De var sentrale innen den industrielle og økonomiske utviklingen som skjøt fart på 1800-tallet, og ble også en stadig større politisk maktfaktor. Borgerskapet bekjente seg primært til liberalismen og tilhørende politiske partier, i motsetning til kirke og landadel som i hovedsak støttet og

---

<sup>96</sup> Se for eksempel Altick, *Victorian People and Ideas*, 1973, eller *Oxford Illustrated History of Britain*, 1986. Utdanningen som ble tilbudt under mesteparten av Viktoriatiden gjenspeilet på mange måter det politiske og industrielle landskapet: Institusjonene var provinsielle, segmenterte, hadde et ensidig læringsfokus som ikke tok hensyn til perfektioneringen av individets indre. T. H. Huxleys kamp for vitenskapen kan ifølge Altick også sees som et forsøk på å få inn mer vitenskap i utdanningsinstitusjonene, et område som primært var definert til å omfatte anvendt vitenskap.



representerte de konservative Toryene. Arbeiderklassens politiske innflytelse befant seg ennå utenfor det etablerte systemet, men mange arbeidere fant sin politiske kanal i pressgruppen *the Reform League*. Arnolds kritikk retter seg primært mot middelklassen, og jeg finner det derfor riktig å fokusere mest på deres politiske grunnlag.

Middelklassens politiske preferanse var liberalismen, en politisk filosofi assosiert med blant annet Adam Smith og *laissez-faire* tankegang. I dette ligger en atomistisk økonomisk forestilling om et utall autonome aktører som, dersom de får operere fritt i markedet, vil agere på en måte som gagnar både det enkelte individ og samfunnet som helhet. Samfunnet forstås da som summen av dets enkeltindivider som alle er drevet av egeninteresse.<sup>97</sup> Den liberale filosofien bestod i tillegg til Smiths tanker, også av Malthus' befolkningsteorier og Ricardos økonomiske teorier<sup>98</sup> – i fellesskap utgjorde disse en tankegang som i samtiden gikk under navnet *Political Economy*, og som innbefattet idéen om *laissez-faire* og frihandel. Det fine for borgerskapet som i hovedsak sluttet seg til dette filosofiske triumviratet, er jo selvfølgelig at naturen på en måte har sanksjonert middelklassens streben, da det at alle forfølger sin egeninteresse til syvende og sist er til samfunnets beste.<sup>99</sup>

Liberalismens reformprogram fant sine hoveduttrykk i to tradisjoner tidlig på 1800-tallet: den skotske opplysningen<sup>100</sup> (*Whigs*) og de filosofiske radikalerne<sup>101</sup> (*Radicals*). Begge gruppene sluttet opp om prinsippene bak *Political Economy*, og begge hadde stor tro på utdanning, men ingen av dem ville overlate dette til staten. Utdanningen ble derfor underlagt et slags ”hjelp til selv-hjelp”-program med slagord som *March of Mind* – et av de fremste uttrykk for denne tanken er Samuel Smiles bok *Self Help* fra 1859. Dette var ifølge Glimour de to sakene hvor de to leirene syntes å være enige.<sup>102</sup> Hovedforskjellen mellom *Whigs* og

---

<sup>97</sup> Se Altick, *Victorian People and Ideas*, 1973, side 128: ”in *The Wealth of Nations* [1776], the Scots philosopher Adam Smith had propounded the doctrine that society is but the sum of its members, each of whom is motivated by self-interest”.

<sup>98</sup> Malthus' teori om at befolkningen tenderer til å øke fortere enn matproduksjonen så lenge det ikke ble holdt i sjakk av hungersnød, sykdom eller fødselskontroll, sammen med Ricardo's 'iron law of wages' ble tolket dithen at lønnsnivået for arbeid naturlig regulerte seg til å ligge såvidt over et eksistensminimum (fritt oversatt: Økte lønnen, økte utskeielsene og befolkningen vokste. Så sank lønna og dermed befolkning igjen og et ekvilibrium var gjenoppstått). Se Gilmour, *The Victorian Period. The Intellectual and Cultural Context of English Literature 1830-1890*, 1993, side 153.

<sup>99</sup> Altick, *Victorian People and Ideas*, 1973, side 126. Han sier om de klassiske økonomiske teoriene at de i samtiden ble oppfattet som naturens ordinerte balanse, eller ennå riktigere tilskrevet Guds forsyn.

<sup>100</sup> Gilmour, *The Victorian Period. The Intellectual and Cultural Context of English Literature 1830-1890*, 1993, side 151: ”The Napoleonic Wars had closed off continental Europe for the traditional grand tour, and several young noblemen were sent instead to Scottish universities [...] before going to Oxbridge [...] The Scottish Enlightenment tradition gave these men a long-range, progressive view of historical development and so encouraged them to think commonsensically about legislative reform, to practise religious liberalism, to distrust the hysteria of religious denominations and political sects, and to put a perhaps excessive faith in the power of knowledge as a means of individual and social improvement.”

<sup>101</sup> Ibid., side 151-152: ”James Mill [...] was one of the leaders of a group of intellectuals and reformers called 'Benthamites' or 'utilitarians' but who are probably defined most precisely by the term his son gave them: 'philosophic radicals'.”

<sup>102</sup> Ibid., side 153.

*Radicals* var graden av styring og inngripen de tillot. De førstnevnte trodde på moderate reformer av det bestående, i visshet om at alt er naturbestemt og vil ordnes til det beste for individ og samfunn så lenge mekanismen får virke uforstyrret.<sup>103</sup> De radikale ville røske opp samfunnet med roten, og bygge opp på ny ut fra rasjonelle, materialistiske 'lover', i praksis basert på utilitaristisk etikk og *Political Economy* i tradisjonen etter Jeremy Bentham. Liberalismen som politisk retning innbefatter altså begge disse to hovedretningene i tillegg til noen mindre grupperinger. Sammen utgjorde de den liberale koalisjonen, og selv om uenighetene fortsatt var der, vokste de på en måte inn i det som stadig oftere ble referert til som *The Liberal Party* utover 1860-tallet.<sup>104</sup>

John Stuart Mill står på midten av 1800-tallet sentralt for en revitalisert vektlegging av friheten, av en utstrakt individualisme – "of doing as they like" – så lenge den ikke utøver direkte skade på andre individer.<sup>105</sup> Samfunnet blir også for Mill en atomistisk enhet, en samling av individer som omgås mer av nødvendighet, og hvor all statlig handling i utgangspunktet er en begrensning av individets naturgitte frihet. Statlig kontrollert utdanning for eksempel, var derfor ikke helt i Mills gate. Men John Stuart Mill bidro også til en oppmykning av utilitarismen ved å bringe inn humanistiske elementer, influert av Coleridge og romantikken. Mill mente at menneskets utvikling var viktig – en utvikling av alle ens sider – og han imøtegikk dermed noe av samfunnskritikken fra de som forfektet at mennesket var noe langt mer enn en rasjonell maskin.<sup>106</sup>

Politisk bærer viktariatiden også preg av en økende demokratisering: det ble foreslått og lovfestet utvidet stemmerett i 1832 (huseiere med formue på £10),<sup>107</sup> i 1867 (alle huseiere i byene) og sist i 1884 (alle huseiere i distriktene). Men selv etter den tredje stemmerettsutvidelsen i 1884 var ikke mer enn to tredjedeler av den mannlige befolkningen stemmeberettiget, og inntil 1918 var kvinnene helt på sidelinjen.

Det lovforslaget som skapte mest liv og røre var reformforslaget statsminister Lord John Russell og hans minister William E. Gladstone la frem i 1866, hvor det var snakk om en moderat utvidelse av stemmeretten. Forslaget ble først avvist, ikke minst på grunn av indre stridigheter i den liberale koalisjonen. De umiddelbare følgene var for det første oppløsning

---

<sup>103</sup> Representanter for denne tradisjonen finner vi i "Manchester School", eller i en *man-of-letters* som T. B. Macaulay. Se f.eks. Altick, *Victorian People and Ideas*, 1973, side 129-131.

<sup>104</sup> Se *Oxford Illustrated History of Britain*, 1986, side 466f.

<sup>105</sup> Mill, *On Liberty*, 1985, side 134. Mills *On Liberty* ble publisert i 1859, og dette uttrykket ("doing as they like") omgjør Arnold til et anti-slagord i *Culture and Anarchy*.

<sup>106</sup> Gilmour, *The Victorian Period. The Intellectual and Cultural Context of English Literature 1830-1890*, 1993, side 155-163 (Underkapitlet 'John Stuart Mill: the evolution of a Victorian liberal').

<sup>107</sup> Arnold, *Culture and Anarchy*, 1932, 'Editor's Introduction', side xxii-xxiii: "The Reform Act of 1832 had enfranchised half the middle class of the country, leaving the other half and the whole of the working class outside the pale."

av den liberale koalisjonen, og dannelsen av en konservativ regjering med Lord Derby som statsminister, og hvor Benjamin Disraeli var den sentrale figuren. For det andre ble det gjennomført demonstrasjoner i protest rundt om i hele landet, mest kjent av disse er kanskje *the Hyde Park Riots* som ifølge Dover Wilson var Englands ekvivalent til Bastillens fall under revolusjonen i Frankrike.<sup>108</sup> I tillegg reiste liberaleren John Bright rundt i landet for å vinne gehør for en mer radikal utvidelse av stemmeretten, og han samlet store menneskemengder i den ene byen etter den andre.

I 1867 la så Disraeli frem et nytt lovforslag hvor det moderate forslaget nå var endret til å innbefatte alle huseiere i byene. Han hadde tatt til etterretning forslaget fra den liberale koalisjonens radikale ving, under ledelse av John Bright, og slik sett sikret et mye bredere velgergrunnlag for de liberale grupperingene. Konsekvensen ble at England etter valget i 1868 for første gang fikk en overvekt av liberale representanter i *House of Commons* – Underhuset, hvilket la grunnlaget for Gladstones første regjeringstid (1868-74). For første gang fikk man også en dissenter i regjeringen, kvekeren John Bright. Gladstones regjering førte også til en konsolidering av den liberale koalisjonen, de klarte å rydde opp de potensielle konfliktene tidligere koalisjoner hadde vært plaget av, og ved utgangen av Gladstones første periode hadde middelklassen fått innfridd mesteparten av sine reformkrav. Blant disse var overraskende nok også en utdanningslov fra 1870 som innebar at staten nedsatte en komité hvis oppgave var å sørge for at det ble bygget grunnskoler hvor slike ikke fantes.<sup>109</sup> En slik inngripen og overføring av makt til staten var ikke vanlig liberal politikk.

Parallelt med de umiddelbare implikasjonene av denne andre stemmerettsutvidelsen i 1867, ble det også etter press fra arbeiderforeninger nedsatt en kommisjon som skulle se på arbeidernes rettigheter. Demokratiseringen var imidlertid såvidt begynt, og den berørte i første omgang primært middelklassen og de arbeiderne som ikke ble oppfattet som en direkte trussel. Stemmerettsutvidelsene speilet i praksis aristokratiets svinnende innflytelse på landets økonomi til fordel for middelklassens, en økonomi som nå i overveiende grad var basert på industri fremfor jordeiendom – by fremfor land. Den store hopen av omstreifende arbeidere, arbeidsløse og de uten eiendom eller penger, var fortsatt uten noen som helst innflytelse. Viktoriatiden handlet som nevnt om borgerskapet / middelklassens vei til makten.

---

<sup>108</sup> Ibid., side xxvi. Ifølge Gilmour var pessimistenes frykt for sosialt anarki grunnløs, både Carlyles hysteri og Arnolds konstatering av Hyde Park-opprøret som liberalismens anarkistiske konsekvens. (Gilmour, *The Victorian Period. The Intellectual and Cultural Context of English Literature 1830-1890*, 1993, side 169-170.) Opprøret i Hyde Park refererer egentlig til følgende situasjon: *The Reform League* forsøkte å avholde et demonstrasjonsmøte i parken, men de ble etter litt om og men forflyttet til Trafalgar Square grunnet parkens funksjon som rekreasjonsområde for middelklassen, hvorpå enkelte pøbler ble igjen, brøt seg inn på og ramponerte parkområdet.

<sup>109</sup> *Oxford Illustrated History of Britain*, 1986, side 497: Det ble imidlertid ikke pliktig oppmøte i grunnskolen (Elementary Education, eller primærutdanning) før i 1880, og den ble først gratis i 1891.

### 2.3.2. Demokratiets hovedutfordring - Arnolds kritikk av borgerskap og liberalisme

Som nevnt innledningsvis i kapitlet, vokste Matthew Arnold opp i og levde sitt liv i den øvre middelklassens profesjonsdel. Han var slik sett godt forankret i verdigrunnlaget knyttet til Oxford og til det øvre sosiale sjiktet. Hvordan står så Matthew Arnold i forhold til den kulturkritiske posisjonen hva demokrati angår. Som kulturkritiker ville det være naturlig hvis Arnold så at den intellektuelle elitens posisjon og verdier var truet av den pågående demokratiseringen i England. I tillegg ville han som kulturkritiker frykte en kulturell vulgarisering som følge av demokratiseringen, samt være utpreget skeptisk til massene.

Før jeg går inn på den kritikken vi finner i *Culture and Anarchy*, vil jeg aller først gå noen år tilbake, nærmere bestemt til hans essay 'Democracy' fra 1861. Arnold snakker der om det naturgitte i fremveksten av demokratiet, om at denne bevegelsen i seg selv verken er god eller dårlig. Videre kommer han inn på Frankrike som et foregangsland og ideal, da de hadde sett at demokratiet fordrer et minimum av sosial likhet. Denne likheten Arnold ser i Frankrike, mener han har tilført de lavere samfunnssjikt en økt selvrespekt, en bevissthet om at de faktisk betyr noe, hvilket også har utvidet deres humanitet.<sup>110</sup> Demokratiseringsprosessen i England hadde bare såvidt startet, og dens fremste bremsekloss er ifølge Arnold vektleggingen av individuell frihet på bekostning av likhet. Og som han sier, så lenge denne tankegangen dominerer er aristokratiets, det vil si de få og sterkes, dominans sikret.<sup>111</sup> Men demokratiet er altså en uunngåelig naturgitt bevegelse, og Arnold formulerte i 'Democracy' utfordringene som lå implisitt i denne:

The difficulty for democracy is, how to find and keep high ideals. The individuals who compose it are, the bulk of them, persons who need to follow an ideal, not to set one; and one ideal of greatness, high feeling, and fine culture, which an aristocracy once supplied them, they lose by the very fact of ceasing to be a lower order and becoming a democracy [...] Our society is probably destined to become much more democratic; who or what will give a high tone to the nation then? That is the grave question.<sup>112</sup>

Demokratiet består i hovedsak av individer som må ledes, ikke selv lede. I dette ligger at de må ledes i forhold til noe, til et ideal som Arnold sier. Utfordringen ligger derfor i å finne, opprettholde og lede nasjonen i takt med dette idealet. Arnold stiller derfor spørsmål om hvem

---

<sup>110</sup> Arnold, 'Democracy'. I: *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 7: "[Equality] has undoubtedly given to the lower classes, to the body of the common people, a self-respect, an enlargement of spirit, a consciousness of counting for something in their country's action, which has raised them in the scale of humanity."

<sup>111</sup> Ibid., side 10.

<sup>112</sup> Ibid., side 14.

som kan tilveiebringe og lede ut fra et slikt ideal. Og i essayet 'My Countrymen' noen år senere, kommer et svar på dette. Og svaret lover ikke akkurat det beste med tanke på en snarlig løsning:

The era of aristocracies is over; nations must now stand or fall by the intelligence of their middle class and their people. The people with you is still an embryo; no one can yet quite say what it will come to. You lean, therefore, with your whole weight upon the intelligence of your middle class. And intelligence, in the true sense of the word, your middle class has absolutely none.<sup>113</sup>

Middelklassen var allerede en sentral politisk maktfaktor, og idet 'My Countrymen' forfattes pågår diskusjonene om nye stemmerettsutvidelser. Arnold ser at middelklassen er nøkkelen i den videre demokratiseringen, og at det er de som må målbære et ideal. Spørsmålet er om de innfrir kravene til Arnolds ideal. Intelligensstandarden han setter opp er knyttet opp til menneskets humanitet, og det er knyttet til hans idé om hellenismen som mennesket intellektuelle impuls, kjennetegnet av et åpent sinn, av spontanitet og nysgjerrighet i tanke. Dette har vi allerede innenfor det religiøse området sett at ikke kjennetegner middelklassen slik Arnold ser dem. Ifølge ham er middelklassen utdannet ved landets verste skoler, deres eneste stimuli foruten forretningslivet er gjennom religionen,<sup>114</sup> og deres oppfatning av fremskritt, utvikling og sivilisasjon er utrolig snever:

Your middle-class man thinks it the highest pitch of development and civilisation when his letters are carried twelve times a day from Islington to Camberwell, and if railway-trains run to and fro between them every quarter of an hour. He thinks it is nothing that the trains only carry him from an illiberal, dismal life at Islington to an illiberal, dismal life at Camberwell<sup>115</sup>

Matthew Arnolds kritikk har derfor ikke som utgangspunkt at demokratiseringen og massenes fremvekst er naturstridig, også en atypisk kulturkritisk holdning. Han ønsker vel med idealet å ivareta minoritetens verdier, og han ser definitivt at disse verdiene er truet. Men de er like truet fra middelklassen selv, som av de store massene. Hva idealet består i kommer jeg tilbake til senere. Her er hensikten å se videre på hans forhold til demokratiseringen, spesielt hans oppfatning av massene og middelklassen, og avslutningsvis komme litt inn på hans frykt for

---

<sup>113</sup> Arnold, 'My Countrymen'. I: *The Complete Prose Works of Matthew Arnold. Culture and Anarchy*, 1965, side 15 (linje 30-36). Arnold snakker her gjennom sin fiktive karakter Armenius, og essayet ble publisert i 1866.

<sup>114</sup> Ibid., side 19.

<sup>115</sup> Ibid., side 21-22.

kulturell forflatning og vulgarisering. Tiden er derfor kommet til å se på Arnolds sosio-politiske kritikk i *Culture and Anarchy*.<sup>116</sup>

Selv om Arnold retter hovedskytset sitt mot den uintelligente middelklassen i håp om å få dem til å innse sin viktige rolle i tiden fremover og hva dette vil kreve av dem, la oss først se hva han har å si om massene, eller *the Populace*<sup>117</sup> som han navngir dem. Massene er som han har sagt tidligere, fremdeles i fosterstadiet. Dette betyr imidlertid ikke at de dermed er feilfrie eller fritatt for all skyld. Arnolds kritikk av massene går i første rekke på én ting, nemlig at en stor del av dem er i ferd med å tilegne seg middelklassens uvaner. Et eksempel på dette er *the Hyde Park Rioter*, arbeideren eller pøbelen, som han gir følgende karakteristikk av:

The rough has not yet quite found his groove and settled down to his work, and so he is just asserting his personal liberty a little, going where he likes, assembling where he likes, bawling as he likes, hustling as he likes [...] His apparition is somewhat embarrassing, [...] because, while the aristocratic and middle class have long been doing as they like with great vigour, he has been too undeveloped and submissive hitherto to join in the game; and now, when he does come, he comes in immense numbers, and is rather raw and rough. But he does not break many laws, or not many at one time [...]<sup>118</sup>

Pøbelen fremstår i et negativt lys fordi han er underutviklet, rå og primitiv. Og selv om han bare hevder sin rett til å gjøre som han vil, noe som spesielt den liberalistiske middelklassen kjennetegnes ved, er dette med på å skape et negativt inntrykk av massene. Utfordringen er lik demokratiets, massene må kultiveres i henhold til et ideal om ”greatness, high feeling, and fine culture”.<sup>119</sup> Deres evige natur, sier Arnold, består av egenskaper som ukontrollerte følelser, en brutal, høylydt og voldelig tilbøyelighet, en ignorant natur, samt en tilbedelse av makt og suksess – alle fremstilt som negative egenskaper.<sup>120</sup> Disse egenskapene er dog for Arnold like mye en typebetegnelse som en klassebeskrivelse, for hver en av oss slipper til pøbelen i oss hvis vi henfaller til disse egenskapene. Kritikken Arnold retter mot massene nøytraliseres til en viss grad i det at han vet de er uferdige, og at den liberalistiske filosofien hindrer en statlig intervensjon på utdanningssiden, slik at massene derigjennom kunne fått en

---

<sup>116</sup> Vi har sett at Arnold kommenterer demokratiets utfordringer i essayet ’Democracy’ i 1861, videre i ’My Countrymen’ i 1866, og i det som var begynnelsen til den senere essaysamlingen *Culture and Anarchy*, nemlig forelesningen ’Culture and its Enemies’ (1867). Hans kommentarer løper i stor grad parallelt i tid med de politiske diskusjonene i og utenfor parlamentet, knyttet til stemmerettsutvidelsene som til slutt ble vedtatt i 1867.

<sup>117</sup> Et av essayene i *Culture and Anarchy* har fått tittelen ’Barbarians, Philistines, Populace’, betegnelser som blant annet fungerer som en klassifisering av det engelske samfunnet.

<sup>118</sup> Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 88.

<sup>119</sup> Arnold, ’Democracy’. I: *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 14.

<sup>120</sup> Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 109.

reell mulighet til å perfektionere seg mot idealet. Følgende kan stå som eksempel på at Arnold tillegger også massene den samme intellektuelle muligheten som andre:

Plenty of people will try to give the masses, as they call them, an intellectual food prepared and adapted in the way they think proper for the actual condition of the masses. [...] Plenty of people will try to indoctrinate the masses with the set of ideas and judgements constituting the creed of their own profession or party.<sup>121</sup>

I dette tolker jeg at Arnold mener massene blir ufrivillig holdt nede intellektuelt, da en slik tilrettelegging av informasjon virker nedvurderende og passiviserende. Det synes også å fremgå at Arnold selv mener massenes faktiske mentale tilstand ikke er så ille som man skal ha det til. I tillegg til denne effekten overfor massene, bidrar denne tilpasningen av informasjon også til en vulgarisering av offentlig ordveksling. Igjen vil jeg mene at Arnolds syn på massene ligger i eksemplet fra Frankrike, hvor mennesker fra ulike samfunnssjikt kan møtes som likemenn nettopp fordi de på like fot tar del i sivilisasjonen.<sup>122</sup> I forhold til den vantroen som preger kulturkritikerne generelt, mener jeg Arnolds holdning er relativt moderat. Dover Wilson trekker frem som eksempel to samtidige av Arnold: Robert Lowe som nærmest er panikkslagen etter sitt møte med massene, og Thomas Carlyle som vender seg ”in despair to the upper classes and implore them to effect a *coup d'état* and rule the country from the House of Lords”.<sup>123</sup> Arnold derimot fastholder troen på at massene på lik linje med resten av nasjonen, kan ta del i perfektioneringen av sin fulle humanitet, i Kulturen og sivilisasjonen.

Matthew Arnolds kritikk retter seg mer mot middelklassen – *the Philistines*, en klasse som ifølge Arnold-Armenius nærmest er blottet for intelligens, men som nasjonen likevel må sette all sin lit til. Middelklassen, bestående for en stor del av dissenterne som sognet til de mange frikirkesamfunnene, hadde i flere år preget politikken gjennom den liberale koalisjonen de sognet til,<sup>124</sup> og ved valget i 1868 fikk de også et rent liberalistisk flertall i Underhuset.<sup>125</sup> Arnold var selv liberal – ”a Liberal of the future”,<sup>126</sup> men han identifiserte seg ikke med den

---

<sup>121</sup> Ibid., side 79.

<sup>122</sup> Arnold, 'Equality'. I: *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 225.

<sup>123</sup> Arnold, *Culture and Anarchy*, 1932, 'Editor's Introduction', side xxiv.

<sup>124</sup> Det å være folkevalgt politiker på nasjonalt nivå var i mange tilfeller forbeholdt de formuende, men dette var også i endring da stadig flere tok del i velstanden. Politikken ble uansett preget av middelklassens interesser. Se Gilmour, *The Victorian Period. The Intellectual and Cultural Context of English Literature 1830-1890*, 1993, side 166: "The culture of national politics before 1870 was profoundly aristocratic".

<sup>125</sup> Etter metodismens fremvekst på 1700-tallet, utgjorde dissenterne majoriteten av det engelske folk, og etter den andre stemmerettsutvidelsen i 1867 utgjorde de også majoriteten av de stemmeberettigede. Så både politisk og økonomisk var det hos dem den umiddelbare fremtiden lå.

<sup>126</sup> Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, '[Editor's] Introduction', side xxiv.

store hopen av den borgerlige middelklassen. Hans karakteristikk av *the Philistines* kunne lyde som denne:

Your middle class is educated, to begin with, in the worst schools of your country [...] Drugged with business, your middle class seems to have its sense blunted for any stimulus besides, except religion [...] What other enjoyments have they? The newspapers, a sort of eating and drinking which are not to our taste, a literature of books almost entirely religious or semi-religious, books utterly unreadable by an educated class anywhere, but which your middle class consumes, they say, by the hundred thousand; and in their evenings, for a great treat, a lecture on teetotalism or nunneries.<sup>127</sup>

Utdanningen han sikter til var under viktariatiden preget av et ensidig læringsfokus som ikke tok hensyn til perfektjoneringen av individets indre. Og læringsinstitusjonene var ikke underlagt statlig påvirkning, men gjenspeilet for eksempel religiøse sekters trossetninger eller industrilederens behov for manuell arbeidskraft. Dannelse var i mange tilfeller irrelevant, anvendt vitenskap var langt å foretrekke fremfor en teoretisk sådann. Utdanningen, i den grad den fantes, ble holdt på et minimum.<sup>128</sup> Og selv om liberalismen forsøkte å bøte på dette gjennom en oppfordring til egenutdanning, feilet de slik Arnold så det stort hva perfektjonering av sin fulle humanitet angår. Og skal vi tro beskrivelsen Arnold kommer med av middelklassens stimuli er det ikke mye å trakte etter, det er heller ikke her vi finner demokratiets høye ideal.

Middelklassen var ifølge Arnold altfor opptatt av ytre faktorer på bekostning av kulturens indre perfektjonering. De verdsatte alt det kulturkritikeren assosierer med sivilisasjonen. Til og med stemmeretten blir for dem noe man har, ikke noe man er:

He [Mr. Bright] complains with a sorrowful indignation of people who "appear to have no proper estimate of the value of the franchise;" he leads his disciples to believe, - what the Englishman is always too ready to believe, - that the having a vote, like having a large family, or a large business, or large muscles, has in itself some edifying and perfecting effect upon human nature.<sup>129</sup>

Havesyken Arnold stiller til skue her, bør trolig sees i lys av den ego-orienterte liberalismen hvor man er i egenskap av hva man fremstår som. Liberalismens individualistiske credo, eksemplifisert også gjennom John Brights utsagn om at den sentrale idéen i engelsk liv og

---

<sup>127</sup> Arnold, 'My Countrymen'. I: *The Complete Prose Works of Matthew Arnold. Culture and Anarchy*, 1965, side 19.

<sup>128</sup> Se f.eks. Altick, *Victorian People and Ideas*, 1973, eller *Oxford Illustrated History of Britain*, 1986.

<sup>129</sup> Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 75.



politikk er hevdelsen av personlig frihet<sup>130</sup> og John Stuart Mills ”doing as they likes”, blir for Arnold nok en bekreftelse på samtidens sekteriske, provinsielle tendens, slik religionen var det. Et annet aspekt av credoet er hva Houghton refererer til som *theory of private judgement*.<sup>131</sup> Denne teorien innebar at alle med respekt for seg selv måtte danne seg en mening om det meste, det være seg gjennom egen refleksjon eller simpelthen å resitere andre.<sup>132</sup> Arnold ser at konsekvensen er en middelklasse som ikke eier begreper om kvalitetsstandarder, som vektlegger ytre handling fremfor indre refleksjon, og som henfaller til tåpelige overfladiskheter – *bathos*.<sup>133</sup> Mening eller tanke er også blitt noe ytre.

Arnolds kritikk i *Culture and Anarchy* av samtidens, og spesielt middelklassens, *natural taste for the bathos*<sup>134</sup> er ifølge Houghton et angrep på viktoriatidens anti-intellektuelle holdning. Denne anti-intellektuelle holdningen Arnold kritiserer, må etter min mening sees i sammenheng med noen andre aspekter ved viktoriatiden og det engelske temperamentet. For det første fantes det en utstrakt tillit til *common sense*, til en sunn iboende fornuft hos hvert individ – på mange måter komplementerer den bare liberalismens *theory of private judgement*. Forstått på denne måten utelukkes imidlertid *common sense* forstått som en felles fornuft, og den bidrar derfor til disintegrasjon. For det andre var jeg innledningsvis i kapitlet inne på det intellektuelle tomrommet som oppstod i rekonstruksjonen etter middelalderen. I denne situasjonen var det en utstrakt vilje til å tro på noe nytt fremfor å leve i tvil, hvilket også kan forklare trangen til handling fremfor refleksjon. For det tredje ligger det et ytre aspekt i vektleggingen av en vitenskapelig empirisk metode og den anvendte vitenskapens forrang. Det er praktiske, synlige resultater som har forrang på bekostning av teoretiske spekulasjoner. Dette mener jeg også var med på å legitimere den utstrakte ’amatørismen’ på det vitenskapelige felt. Tidsskriftene holdt leserne relativt oppdatert også på det vitenskapelige felt, slik at når det ble lansert nye teorier eller funn innen for eksempel geologi eller biologi, møtte man en relativt stor gruppe som hadde forutsetninger for å forstå disse. Alt i alt kan engelskmennene sies å være pragmatiske og handlingsorienterte, noe ovennevnte aspekter underbygger. Dette bidrar til å øke utfordringen Arnold står overfor, da

---

<sup>130</sup> Ibid., side 83. Sitatet fra Bright som Arnold trekker på, lyder slik: “[T]he central idea of English life and politics is the assertion of personal liberty”.

<sup>131</sup> Se Houghton, *The Victorian Frame of Mind, 1830-1870*, 1957, side 139.

<sup>132</sup> Se f.eks. Houghton, *The Victorian Frame of Mind, 1830-1870*, 1957 (kapitlet ’Hero worship’). Dette synes å ha vært gode tider for profetiske personer, hvis mange henfalt til passivt å resitere andres meninger som sine egne. Flere dominante samtidskritikere hadde i perioder en stor tilhengerskare – Goethe var en, Thomas Carlyle var en annen.

<sup>133</sup> *Bathos* er et begrep Arnold benytter seg av. (Se f.eks. Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 114.) I *Oxford advanced learners dictionary* finner vi at begrepet henspeiler på ”a sudden change from what is important or deeply felt to what is foolish or absurd”.

<sup>134</sup> Fra Houghton, *The Victorian Frame of Mind, 1830-1870*, 1957, side 118: ”In *Culture and Anarchy*, therefore, Arnold set up the cultivation of the mind, including the aesthetic sensibility, to oppose the anarchical tendencies of thoughtless action, and wrote the classic protest against Victorian anti-intellectualism.”

tradisjonen for en indre perfektjon møter motstand i aspekter som disse. Det typisk engelske er ofte symbolisert ved handlingens mann – 'John Bull', og ifølge Houghton har vel England aldri vært så 'John Bull-ish' som i viktoriaertiden.<sup>135</sup>

Med dette avsluttes redegjørelsen av Arnolds syn på massene og middelklassen. Avslutningsvis vil jeg se hvordan hans frykt for en kulturell vulgarisering, for samtidens sans for *bathos*, finner sin form. For Arnold er denne naturlige trangen til *bathos* – noe tåpelig og meningsløst, fremfor noe viktig og dyptfølt – en vulgarisering som også kommer til uttrykk i politikken:

Our whole scheme of government being representative, every one of our governors has all possible temptation, instead of setting up before the governed who elect him, and on whose favour he depends, a high standard of right reason, to accommodate himself as much as possible to their natural taste for the bathos<sup>136</sup>

Fremfor å stille til skue en høyere standard, et ideal demokratiet trenger som ledestjerne, henfaller de folkevalgte til å tilfredsstille velgernes behov for å høre det de vil høre. På slutten av 1860-tallet vil dette primært si politikernes føyelighet overfor middelklassen, men Arnold fremhever at dette like mye gjelder politikernes holdning overfor de andre klassene. Det politikerne faktisk gjør er å oppmuntre de sekteriske tendensene Arnold ønsker vekk, de forfekter individets rett til å si eller gjøre akkurat hva de vil, uten at noen forteller dem at dette er tåpelig eller meningsløst – *bathos*. De får fritt gi utløp for det ordinære uten å vite hva det beste – idealet – er. For at demokratiet skal fungere slik Arnold vil, trenger man derimot noen som kan sette standarden for resten. Noen må skille mellom det kvalitativt gode og dårlige, og dermed forfekte idealet fremfor å behage velgerne. Men han finner ingen spor av dette i samtidens politiske lederskap:

Whatever by-play goes on among the more intelligent of our leaders, we do not see it; and we are left to believe that, not only in our own eyes, but in the eyes of our representative and ruling men, there is nothing more admirable than our ordinary self, whatever our ordinary self happens to be, Barbarian, Philistine, or Populace. Thus everything in our political life tends to

---

<sup>135</sup> Dette avsnittet er i stor grad en sammestilling av flere elementer i Houghton, *The Victorian Frame of Mind, 1830-1870*, 1957. Den anti-intellektuelle holdningen understøttes også av verdier forbundet med evangelismen og den kommersielle ånd – nytteverdi, synlige resultater, hardt arbeid, disiplin og alvor. Denne pragmatiske holdningen hvor handling løser problemer der hvor tenkning kun er bortkastet tid, kan på en måte sees i sammenheng med tanken om mennesket som maskin. Houghton trekker frem blant annet følgende kjennetegn ved John Bull: *the man of practice, inarticulate and ignorant, strong, silent, scornful of logic and intellectual pursuits, proud and combative, despising culture and other useless activities*. (Se oppslag på 'John Bull' i bokens indeks.)

<sup>136</sup> Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 114.

hide from us that there is anything wiser than our ordinary selves, and to prevent our getting the notion of a paramount right reason.<sup>137</sup>

På samme måte som Arnold setter Kultur opp mot sivilisasjon, setter han også et *best self* (her: *Right reason*) opp mot vårt ordinære selv. Og omtrent på samme måte som for sivilisasjonen er vårt ordinære selv forbundet med det platte, vulgære og overfladiske. Derfor fremstår politikken i et grelt lys for Arnold: Å akseptere og endatil applaudere det at man lever ut sitt ordinære selv, undergraver muligheten for å realisere hans ideal. Dette idealet fordrer blant annet at man etablerer en motvekt til den ukritiske frihetsutøvelsen forbundet med det ordinære selvet. Som nasjonene på kontinentet trenger engelskmennene en forestilling om staten, om "the nation in its collective and corporate character",<sup>138</sup> en stat som må ha visse fullmakter for å fremme det felles beste og overprøve den individuelle viljen dersom denne går mot fellesinteressen. Arnolds egen forestilling om staten mener jeg er nok et uttrykk for hans ønske om sentralitet, samt at dens immaterielle eller idealistiske karakter også er ment å romme demokratiets ideal, tanken om det beste selvet. Staten er således ingen håndfast, fysisk størrelse i Matthew Arnolds utlegninger i *Culture and Anarchy*. Og når det gjelder kontinentets forestilling om politisk utøvelse sammenlignet med den engelske, beskriver Arnold denne slik:

On the Continent, the idea prevails that it is the business of the heads and representatives of the nation, by virtue of their superior means, power, and information, to set an example and to provide suggestions of right reason, among us the idea is that the business of the heads and representatives of the nation is to do nothing of the kind, but to applaud the natural taste for the bathos showing itself vigorously in any part of the community, and to encourage its works.<sup>139</sup>

På kontinentet fungerer nasjonens ledere som forbilder og promotører av et ideal, slik Arnold også ønsker tilfellet var i England. Hans inspirasjonskilder er Frankrike og Prøyssen, eksemplifisert gjennom blant annet von Humboldt og Renans tanker om statlig utdanning. Her finner han at de ivaretar interesser som er til nytte for fellesskapet, som ser bakenfor de klassespesifikke eller individuelle interessene.

---

<sup>137</sup> Ibid., side 117.

<sup>138</sup> Ibid., side 83. Arnold parafraserer her en av sine inspirasjonskilder, Edmund Burke.

<sup>139</sup> Ibid., side 118.

### 2.3.3. Oppsummerende om Arnolds politiske kritikk

Igjen finner jeg at Arnold er noe atypisk i sin kulturkritikk. Han stiller riktignok opp demokratiets hovedutfordring som det å finne og opprettholde et høyere ideal, hvilket kan sees på som et forsøk på å ivareta egne preferanser og verdier. Men dette forhindrer ikke at han aksepterer det faktum at demokratiseringen er en naturgitt realitet.

Utfordringen slik Arnold ser det er, i tillegg til idealet i seg selv, spørsmålet om hvem som skal lede demokratiet i henhold til idealstandarder. I sin gjennomgang av de ulike samfunnsklassene er han også noe mer moderat og optimistisk på massenes vegne enn andre kulturkritikere. Ikke det at massene fremstilles som rede til å komme til politisk innflytelse ennå, men de levnes ihvertfall muligheten for perfektjonering. Han har sett hvordan massene behandles og selv handler i Frankrike, og dette er med på å gi håp også for England. Hovedutfordringen mener imidlertid Arnold er i forhold til middelklassen. Det er med denne klassen nasjonen står og faller i første omgang, og situasjonen med tanke på det høyere idealet er langt fra lys.

Det er i sine beskrivelser av middelklassen og dens gjøren og laden, at Arnold kan sies å være en typisk kulturkritiker. Her finner han kilden til demokratiets problemer, og det på mange måter også disse som driver frem den kulturelle vulgariseringen, eller *bathos*, som preger livsområder som blant annet litteraturen, religionen og politikken. Denne slutningen baserer seg på at middelklassen var motoren i det industrielle England, og politikken gjenspeilet i all hovedsak deres interesser. Interesser som underminerer Arnolds ønske om en samlet nasjon hvor man gjennom politikken promoterer det beste fremfor det ordinære, fellesskapet fremfor individet, idealet fremfor middelklassens interesser.

Kulturkritikken kommer absolutt til syne, men skyteskiven er borgerskapet fremfor massene. Liberalismen er som religionen blitt *machinery*, og kanskje dermed mer en ytre fasade enn noe som kommer fra en indre overbevisning. Dette bringer meg til neste punkt, Arnolds forhold til teknologien og dens konsekvenser.

## 2.4. *The age of machinery – maskinliggjøring av menneskets livsområder*

*The Mechanical Age. The Age of Machinery, in every outward and inward sense of that word.*

Begge disse uttrykkene kommer fra Thomas Carlyles *Signs of the Times* (1929), og disse begrepene ble flittig brukt av samtidens kritikere. Vi finner dem igjen blant annet hos nevnte Carlyle, hos Charles Dickens, John Ruskin og William Morris.<sup>140</sup> Herbert L. Sussman argumenterer i boken *Victorians and the Machine* (1968) for at disse forfatterne benyttet maskinen som metonym for fremskrittet, hvilket vil si at de innsetter maskinen - fremskrittets mest offentlige og visuelle symbol – som representant for fremskrittet og dets teknologiske endringer. Delen representerer helheten.<sup>141</sup> I tillegg ble maskinen oppfattet som destruktiv for menneskets psyke og forårsakende en mekanistisk tankemåte. Ovennevnte forfattere benyttet dermed maskinen som metonym for fremskrittets teknologiske endringer, og som symbol på den emosjonelle vitalitetens forfall i samtiden.<sup>142</sup>

Maskinen var også et uttrykk for den fremtredende vitenskapeligheten i samtiden, hvor komplekse forhold i natur og samfunn ble redusert til enkle, kvantifiserbare lover. Tysk romantikk fikk et solid fotfeste i England ved inngangen til viktoria-tiden, og det er dette sentimentet som kommer til uttrykk hos dem som fremsetter den levende organismen som motideal:

Modern scholarship defines romanticism as the replacing of this mechanistic intellectual model by another intellectual metaphor, that of the living organism. The machine as metaphor for the cosmos implies a natural order, once created by a God, but now fixed, moving by regular laws and therefore deterministic; changing the metaphor to an organism suggests a developing universe, infused with a vital, usually divine, energy and therefore not subject to determinism.<sup>143</sup>

Her er det maskinen som metafor Sussman skriver om. Metaforen er i motsetning til metonymet ikke en reduksjon av mening, men derimot maskinen som figurativ representasjon for noe annet, for eksempel universet slik sitatet over viser.<sup>144</sup> Sussman utelater for eksempel J. S. Mill og Matthew Arnold fra sin bok av denne grunn. Og som vi straks skal se, har han rett i at Arnold ikke bruker maskinen som metonym for fremskrittet og dets teknologiske

---

<sup>140</sup> Sussman, *Victorians and the Machine. The Literary Response to Technology*, 1968.

<sup>141</sup> Metonymets betydning og funksjon er forklart ut fra White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, 1973, side 34f.

<sup>142</sup> Sussman, *Victorians and the Machine. The Literary Response to Technology*, 1968, side 3-4 og side 11.

<sup>143</sup> *Ibid.*, side 5. Med moderne forskning sikter han blant annet til en bok av A. N. Whitehead fra 1925.

<sup>144</sup> White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, 1973, side 34f.

endringer, men utelukkende i overført, metaforisk betydning, nærmere bestemt som representasjon for en maskinlik mentalitet.

Enten forfatterne benyttet maskinen som metonym eller metafor, er kritikken typisk viktoriansk i det at forfatterne ikke skrev direkte om teknologi, maskin eller mekanikk. De brukte maskinen primært for å beskrive implikasjonene for menneske og samfunn. Så tross en utbredt ”amatørisme” i forhold til de ulike vitenskapene – de periodiske avisene publiserte ofte lange utlegninger om de nyeste utviklingene innen ulike vitensfelter, til glede for sine lesere – kom ikke dette til uttrykk i litteratens behandling av temaet. Deres interessefelt lå mer i retning av maskinens konsekvenser enn i den operative detaljer.

Maskinen var imidlertid ikke bare gjenstand for kritikk eller kritisk bruk. Sussman sier at alle forfattere var ambivalente i forhold til selve maskinen, generelt sett følte de en slags fryktsom ærefrykt.<sup>145</sup> Thomas Carlyle var blant dem som både identifiserte maskinen med negative samfunnskonsekvenser, samtidig som han i den så den kraften han ofte etterlyste i samtiden, og som for eksempel fant sitt uttrykk i hans heltebøker.<sup>146</sup> Sussman påpeker at det var ikke før slutten av 1800-tallet at maskinen ble trukket inn i litteraturen som et subjekt ”worthy of poetic treatment”.<sup>147</sup>

#### 2.4.1. Arnolds maskinmetafor som samtidskritikk

La oss så se hvordan Matthew Arnold konkret benytter seg av *machinery* som metafor. Er denne bruken i overensstemmelse med den kulturkritiske posisjonen, hvilket i korte trekk innebærer at maskinen burde være en figurativ representasjon av et mekanistisk samfunn hvor mennesket med sine følelser og sitt mangfold er dehumanisert og nærmest reduseres til en maskin i et gjennomrasjonelt samfunn. Jeg vil først se hva han legger i metaforen, deretter om hvilke områder han bruker den på.

Med *machinery* mener Arnold stive, rigide og pedantiske prosedyrer eller metoder, og motsetningen er selvfølgelig en leken, fri tankevirksomhet.<sup>148</sup> I et av sine prosaiske øyeblikk snakker Lionel Trilling om Arnolds motvilje mot abstrakte systemer, hvor han viser til at ”[t]he impracticability of any system lies in its negation of a moving current in history; it build its house on the river bank, a static structure past which the living waters flow”.<sup>149</sup> Slike rigide, ofte abstrakte, systemer står som Trilling helt korrekt påpeker, i skarp kontrast til

---

<sup>145</sup> Sussman, *Victorians and the Machine. The Literary Response to Technology*, 1968, side 231: ”Toward the machine itself, all writers were ambivalent, generally feeling a kind of fearful awe”.

<sup>146</sup> Blant flere kan nevnes *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* (1841) og *Oliver Cromwell's Letters and Speeches* (1845).

<sup>147</sup> Sussman, *Victorians and the Machine. The Literary Response to Technology*, 1968, side 228.

<sup>148</sup> Murray, *A Life of Matthew Arnold*, 1996, side 168.

<sup>149</sup> Trilling, *Matthew Arnold*, 1955, side 272.

hvordan Matthew Arnold ser for seg historiens utfoldelse gjennom verdensordenen. Et typisk trekk ved kulturkritikerne var at de satte opp det konkrete mot det abstrakte, det spontane og oppriktige mot det kjølig rasjonelle. Arnold hevder dog fortsatt troen på rasjonaliteten, men ikke på bekostning av andre sider ved menneskets fulle humanitet: Den moderne tid er kjennetegnet både av romantikk og opplysningstid, av det naturlige og det rasjonelle. Og som nevnt tidligere, hadde ikke den engelske revolusjonen under Charles I klart å ta hensyn til det spirituelle, naturlige aspektet slik franskmennene hadde gjort.<sup>150</sup> Engelskmennene la all vekt på den hebraiske drivkraften i historien, på strikt samvittighet, av energi, handling og stort alvor.

It is in this way [som *machinery*] that the Barbarians treat their bodily exercises, The Philistines their business, Mr. Spurgeon his voluntaryism, Mr. Bright the assertion of personal liberty, Mr. Beales the right of meeting in Hyde Park. In all those cases what is needed is a freer play of consciousness upon the object of pursuit; and in all of them Hebraism, the valuing staunchness and earnestness more than this free play, the entire subordination of thinking to doing, has led to a mistaken and misleading treatment of things.<sup>151</sup>

Vi ser at det er få samfunnsgrupper som går fri for Arnolds kritikk. Aristokratiet (*the Barbarians*), middelklassen og arbeiderklassen (representert ved Mr. Beales, et ledende medlem av *the Reform League*) får alle sitt pass påskrevet. Alle blir de gjennom *machinery*-metaforen beskyldt for hebraisme, de har alle funnet hva de tror er 'Porro Unum Est Necessarium' – det ene nødvendige. Fritt etter Arnold fører dette til tankeløs handling på bekostning av tankefull ikke-handling. Så når han for eksempel fremstiller religiøse organisasjoner som *machinery*, sier Arnold at det er likhetstrekk mellom de to, at *machinery* er en fullgod beskrivelse av de religiøse organisasjonene. Religionen er ikke som maskinen, den er kun maskinlik (for eksempel like lite fleksibel, like livløs og repetitiv).

Opp mot dette begrepsparet – maskin og hebraisme – ønsker Arnold å fremme den organiske metaforen hellenisme: en spontan bevissthet, tenkning og et nysgjerrig, åpent sinn. Dette er ifølge Sussman og hans kilder et uttrykk for det tysk-romantiske sentimentet, men som vi har sett i underkapitlet 'Matthew Arnolds moderne tidsånd' er det mer som tyder på at det organiske aspektet hos Arnold like gjerne kommer fra Spinoza eller stoikerne. Uansett er ihvertfall konsekvensen den samme: Han setter opp det organiske som positiv metafor mot den negative maskin-metaforen. Hvis vi trekker på Aukrusts tanker om den friske

---

<sup>150</sup> Se underkapittel 2.1.2.

<sup>151</sup> Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 147. Mr. Spurgeon var en kjent Baptistprest, Mr. Bright en kveker som kom inn i Underhuset for de Liberale ved valget i 1868, Mr. Beales var et ledende medlem av *the Reform League* som kjempet for utvidelse av stemmeretten.

sivilisasjonen (i hans øyne kulturen) kan vi si at denne ikke er helt ulik den organiske metaforen: Den friske sivilisasjonen er mangfoldig og sammensatt, og mennesket innrømmes en fri, skapende plass i universets organisme. Den syke sivilisasjonen preges derimot av at den har blitt en tvangstrøye livet presses inn i – ett perspektiv overskygger alle andre og gjennomsyrrer samtidig alle livets områder, hva Aukrust kalte hypertrofi og homogenitet.<sup>152</sup> Slik jeg tolker Aukrust vil en hypertrofi kunne inntreffe når man mister et overordnet mål av syne; i mangel av noe overordnet, henfaller man til ett av livsområdene og opphøyer dette til mål. Middelet, det være seg industrien eller den liberalistiske politikken, har blitt *the one thing needful* og fått status som mål i seg selv.

Når Arnold benytter seg av *machinery* som et sentralt begrep i sin retorikk, var dette slik jeg tolker det fordi han så at en levedyktig sivilisasjon hvis mål burde være perfektjon av både individ og samfunn, ikke kunne slå seg til ro med den livløse, mekanistiske livsutfoldelsen som var blitt samtidens store last. En last som rammet alle områder:

Faith in machinery is, I said, our besetting danger; often in machinery most absurdly disproportioned to the end which this machinery ... is to serve; but always in machinery, as if it had a value in and for itself. What is freedom but machinery? what is population but machinery? what is coal but machinery? what are railroads but machinery? what is wealth but machinery? What are, even, religious organisations but machinery? Now almost every voice in England is accustomed to speak of these things as if they were precious ends in themselves, and therefore had some of the characters of perfection indissolubly joined to them.<sup>153</sup>

Frihet er blitt en ytre, mekanistisk ting vi forfekter, det samme er industrialiseringen (kull, jernbane, rikdom) og den religiøse praksisen. Samtiden er blitt slukt opp av sin egen suksess, og har derfor mistet det egentlige målet av syne. Middelet er blitt målet. Samfunnet har gitt etter for en deterministisk og materialistisk forklaringsmodell; det meningsbærende idealet i den atomistiske liberalismen er ikke annet enn at hver en gjør som de selv vil, hvilket implisitt kan tolkes som en materialistisk forklaring uten en overordnet mening med tilværelsen. Istedet for at samtiden innser at et meningstap er funnet sted i henhold til Arnold, henfaller man til en rigid og dogmatisk forfekting av de ytre verdiene – til *machinery*, knyttet til det han ser som en syk sivilisasjon.<sup>154</sup>

---

<sup>152</sup> Se underkapittel 1.2. Aukrust er også trukket inn i forbindelse med Arnold i underkapittel 2.2.3.

<sup>153</sup> Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 63-64.

<sup>154</sup> Sussman, *Victorians and the Machine. The Literary Response to Technology*, 1968, side 11: "The figure [of the machine] points to the interdependence of the zeal for individualism, the decline of intellectual certainty, and the new wealth created by mechanized industry. And to 'machinery' he opposes the organic process of culture, in which the mind grows by fusing ethics and intellect. But 'machinery' remains primarily a metaphor [...] For him the villain is the Zeitgeist rather than the steam engine."



La meg ta et konkret eksempel, hentet fra det som på mange måter ble Arnolds hjertebarne – utdanning. I sitt essay 'The Twice-Revised Code' (1862)<sup>155</sup> gikk han til angrep på et reformforslag hvor det ble foreslått å kutte alle tilskudd til grunnutdanningen, noe som i særlig grad ville berøre de fattigste. Skolene ville deretter kun få en belønning, ikke tilskudd, basert på hvor mange elever som passerte en test i det som går under navnet 'de 3 R'ene' (*reading, writing and arithmetic*). Reformforslaget, *the Revised Code*, gikk under slagordet *Payment by results*. Tidligere fikk skolene både et resultatbasert tilskudd og et generelt tilskudd: "[W]hat we have called the *maintenance-grant* – the grant by which aid is given to a school not as a mere machine for teaching reading, writing, and arithmetic, but as a living whole with complex functions, religious, moral, and intellectual".<sup>156</sup> Promotørene av *the Revised Code* foreslo som nevnt å fjerne tilskuddene og gjøre finansieringen resultatbasert alene. Arnold trekker frem en av forkjempenes argumentasjon. Vedkommende mente dette ville regulere seg selv, da skolene for å sikre at elevene skulle klare testen likevel måtte sørge for at "de komplekse religiøse, moralske og intellektuelle funksjonene" var på plass. Forskjellen var bare at nå måtte skolen finansiere dette selv, dette lå jo likevel langt utenfor statens ansvar. Som Arnold sier til dette: "Was there ever such reasoning heard of? If for the very object you have in view, good reading, cultivation in other subjects is necessary, why cut off all grants for these subjects in the hope of thereby getting better reading?"<sup>157</sup> Hva annet er vel denne tankegangen enn *machinery*, og hva annet ofres enn en organisk helhetstenkning med et mer overordnet mål for øyet?

Med dette utdanningseksemplet avslutter jeg utlegningen av hva Arnold legger i metaforen *machinery*, og hvilke områder som berøres av denne tilstivnede livsutfoldelsen. Avslutningsvis vil jeg bare trekke frem at Arnold nok en gang finner referanser utenfor England for å sette engelskmennenes syke sivilisasjon i perspektiv:

It is strange with how little of love, admiration, or enthusiasm, the world regards us and our freedom, our bodily exercises, and our industrial prowess, much as these things themselves are beginning to interest it. And is not the reason because we follow each of these things in a mechanical manner, as an end in and for itself, and not in reference to a general end of human

---

<sup>155</sup> Arnold, 'The Twice-Revised Code'. I: *The Complete Prose Works of Matthew Arnold. Democratic Education*, 1962. Tittelen på essayet spiller på det faktum at Robert Lowe, liberal politiker og Underhusets vise-president i *the Committee of Council on Education*, først la frem et notat om endring av regelverket for finansiering av skolene – 'The Revised Code' – i juli 1861. Rett over nyttår, i 1862, ble 'The Revised Code' lagt frem for de respektive husene, og hvor Lowe i Underhuset også annonserte flere endringer fra det opprinnelige notatet – derav Arnolds tilnavn 'The Twice-Revised Code'. For denne og øvrig bakgrunn, se side 349-350, 'Critical and Explanatory Notes'.

<sup>156</sup> Ibid., side 224 (linje 33-36).

<sup>157</sup> Ibid., side 225 (linje 12-15).

perfection [...]? British freedom, British industry, British muscularity, we work for each of these three things blindly, with no notion of giving each its due proportion and prominence, because we have no ideal of harmonious human perfection before our minds, to set our work in motion, and to guide it. So the rest of the world, desiring industry, or freedom, or bodily strength, yet desire these not, as we do, absolutely, but as means to something else, imitate, indeed, of our practice what seems useful to them, but us, whose practice they imitate, they seem to entertain neither love nor admiration for.<sup>158</sup>

Andre land har i større grad fanget den moderne tidsånd og jobber for menneskets perfektjon. Så selv om verden tar etter engelskmennenes interesse for frihet og industrielle dyktighet, er beundringen for hva England har oppnådd på disse feltene svært tilbakeholdende mener Arnold. Og dette skyldes at verden forøvrig ser at England har gjort middel til mål, mens de selv fortsatt har det overordnede målet i syne.

#### 2.4.2. Oppsummerende om Arnolds kritikk av 'maskinen'

Som nevnt er ikke Matthew Arnold nødvendigvis tidstypisk i sin bruk av *machinery*. Han utelater det ene aspektet som blant annet Carlyle og Ruskin opprettholder, nærmere bestemt maskinen som et reduksjonistisk metonym eller symbol for fremskrittet og de teknologiske endringene. Han benytter maskinen mer som metafor for en mekanistisk tankemåte, for et livløst intellekt, for en forenkling av menneskets virkelighet. Han speiler dermed det spenningsfeltet som preger hele viktoriaertiden, motsetningen mellom det organiske og det mekaniske, mellom organisk intuisjon og vitenskapelig rasjonalitet. Spørsmålet nå er hvorvidt denne bruken gjør ham til en kulturkritiker.

Etter min mening er det ved sin bruk av *machinery* han er minst problematisk som kulturkritiker. Sivilisasjonen fremstilles gjennom friheten, religionen, politikken og så videre, som noe ytre og tilstivnet. Som andre kulturkritikere ser han at mennesket oppfører seg som en maskin, uten de følelser og det mangfold som vanligvis preger menneskets gjøren og laden i en frisk sivilisasjon. Likevel kan jeg ikke fri meg fra at noe mangler, og dette noe tror jeg ligger i at han utelater teknologien og dens faktiske innvirkning. Eksplisitt er han mer opptatt av den mekanistiske ytre praksis, enn av teknologiens implikasjoner for menneskets indre. Men hvis vi ser det som ligger implisitt i metaforbruken, og ser den i sammenheng med det hebraistiske temperamentet, er det likevel hold i påstanden om at han ser mennesket som en dehumanisert maskin, undertrykket av en rigid puritanistisk-forretningsmessig etikk. Jeg mener derfor det er grunnlag for å opprettholde merkelappen kulturkritiker på Arnold i hans ”teknologi”-kritikk, i bruken av maskinmetoren.

---

<sup>158</sup> Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 150.

Oppgaven vil nå dreie vekk fra kritikken, og i det følgende skal jeg se nærmere på løsningen Matthew Arnold skisserer. Eller rettere sagt, det idealet han setter opp som motvekt til den syke engelske sivilisasjonen.

## **2.5. Kultur som løsningen på samtidens problemer**

”People who talk about what they call *culture!*” said he [John Bright], contemptuously; ”by which they mean a smattering of the two dead languages of Greek and Latin.”

”Perhaps the very silliest cant of the day,” said Mr. Frederic Harrison, ”is the cant about culture. Culture is a desirable quality in a critic of new books, and sits well on a professor of *belles-lettres*; but as applied to politics, it means simply a turn for small fault-finding, love of selfish ease, and indecision in action. The man of culture is in politics one of the poorest mortals alive. For simple pedantry and want of good sense no man is his equal. No assumption is too unreal, no end is too unpractical for him [...]”<sup>159</sup>

Disse to sitatene som Matthew Arnold trekker frem i introduksjonen til *Culture and Anarchy*, sier noe om hvordan samtiden så på kulturen og på kritikere som fant på å fremsette et annet ideal enn det bestående. Brights utsagn assosierer, som Arnold kommenterer, til kulturens talsmenn som enten er opptatt av gresk og latin som forfengelig jåleri eller som et middel for å opprettholde en sosial rangorden (og implisitt holde middelklassen utenfor det gode selskap?). Brights kritikk av kulturen synes å være et etterslep av kritikken mot den før-moralske kulturforståelsen, blant annet knyttet til debatten om Goethe.<sup>160</sup> Harrisons utsagn impliserer at kulturens talsmenn enten er en marginal størrelse som ingen trenger bry seg om, eller at de er et plagsomt men ubetydelig insekt som virker ødeleggende for de som lever i politikken virkelige, praktiske verden. Arnold imøtegår Bright, og sier at intet menneske ved sine fulle fem ville finne på å kalle det å briske seg med en overflatisk kunnskap i gresk og latin, for kultur.<sup>161</sup> Som vi skal se, er han heller ikke spesielt enig i Harrisons beskrivelse av *the man of culture*, hvis man da ikke ser dette plagsomme insektet som noe nyttig. Hva er da Arnolds definisjon av kultur? Er det kulturkritikkens universelle, humanistiske ideal?

---

<sup>159</sup> Begge sitater hentet fra Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 55.

<sup>160</sup> Se underkapittel 1.1.

<sup>161</sup> Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 58: ”The culture which is supposed to plume itself on a smattering of Greek and Latin is a culture which is begotten by nothing so intellectual as curiosity; it is valued either out of sheer vanity and ignorance or else as an engine of social and class distinction, separating its holder, like a badge or title, from other people who have not got it. No real man would call this *culture*”. Bruken av ordet nysgjerrighet refererer tilbake til dette begrepets sentrale plass i hans litteraturkritikk, slik det også benyttes i kulturkritikken – nysgjerrighet i positiv betydning fremfor den negative konnotasjonen Arnold mener preger samtidens England (dvs. nærmest ekvivalent med å stikke nesa i andres saker).

Nedenfor vil jeg først gjøre rede for hans opphøyelse av Kulturen, deretter noen sentrale elementer knyttet til begrepets innhold, for avslutningsvis å si noe om hvordan han ser for seg idealet formidlet til massene av de utvalgte, upartiske få.

### 2.5.1. Matthew Arnolds re-posisjonering av Kulturen

For å kunne fremsette Kultur som løsningen på samtidens anarkistiske tendenser, for å kunne stille opp Kultur som et autonomt og universelt ideal, mener jeg Arnold er nødt til å gi begrepet et annet innhold enn hva for eksempel Bright og Harrison gjør. Samtidig må han også re-posisjonere kulturen i landskapet av mulige autoritetskilder, i praksis erstatte primært religionen og den liberalistiske filosofien.<sup>162</sup>

Kulturen er som religionen en søken etter perfeksjon, sier Arnold, men Kultur er overordnet fordi den søker etter svar på hva perfeksjon er i alle menneskets sider: "[C]ulture seeking the determination of this question through *all* the voices of human experience which have been heard upon it, of art, science, poetry, philosophy, history, as well as of religion, in order to give a greater fullness and certainty to its solution".<sup>163</sup> Hans kritikk av det religiøse gikk blant annet ut på at han mente puritanernes tro på å ha funnet den ene nødvendige Oppskriften (med stor 'O') gjennom sin hebraistiske fortolkning av religionen, overser alle andre aspekter ved perfeksjon, og nå er mest opptatt av å praktisere i henhold til oppskriften.<sup>164</sup> Dette beskrev han videre som å gi fullt utløp for det ordinære selvet på bekostning av det mer harmonisk kultiverte beste selvet. Ved å likestille religion med andre livsområder, gjør han plass for Kulturen som ny autoritetskilde. Han ser vel også dette som et ledd i overgangen fra fra en religiøst begrunnet til en sekulært begrunnet sivilisasjon.<sup>165</sup>

Likeledes har Kulturen som poesien et ideal om "beauty, of sweetness and light, and a human nature complete on all its sides",<sup>166</sup> men Kulturen er ment å overgå poesien i det at den også tar opp i seg det moralske elementet som ligger i søken etter perfeksjonen. Det er for eksempel den greske sivilisasjonens manglende evne til å inkorporere det moralske aspektet som gjør at de ikke kunne bestå.<sup>167</sup> Både religion og poesi – hebraisme og hellenisme, er mangelfulle hver for seg, men de er sammen hovedrekvisittene i Arnolds kulturforståelse.

Arnold har gjennom en nedgradering av religionen, og tilsvarende en oppgradering av poesien, ryddet plass for en ny autoritet i Kulturen. Slik jeg forstår Arnold kan livsområdene

---

<sup>162</sup> Hvorvidt han lykkes i sitt forsøk er en ting, det jeg skal se på her er hvordan han forsøker og hvilke intensjoner jeg mener ligger bak.

<sup>163</sup> Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 61.

<sup>164</sup> Se underkapittel 2.2.3.

<sup>165</sup> Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 60. Se evt. også underkapittel 2.2.1.

<sup>166</sup> Ibid., side 69.

<sup>167</sup> Ibid., side 67.

inndeles i tre nivåer: Det overordnede nivået er forbeholdt Kulturen, på nivå to har han nå ryddet plass til religion og poesi – hebraisme og hellenisme, og til slutt finner vi nivå tre som rommer andre livsområder som for eksempel politikken (les: Liberalismen), filosofien og vitenskapen. Denne nivåedelingen må dog ikke forstås slik at Kulturen snevres inn, den skal fortsatt i sin søken etter perfektjon ta hensyn til alle menneskets sider, alle aspekter ved menneskets erfaring. Etter denne re-posisjoneringen kan dermed Kulturen innta posisjonen som den autoriteten som tar opp i seg begge drivkreftene i historien, og derigjennom fungerer Kulturen som en megler mellom sivilisasjonen og den underliggende verdensordenen; det er Kulturen som streber mot ”a knowledge of the universal order which seems to be intended and aimed at in the world, and which is a man’s happiness to go along with or his misery to go counter to, - to learn, in short, the will of God”.<sup>168</sup> Jeg vil nå belyse noen sentrale aspekter knyttet til innholdet i Matthew Arnolds kulturbegrep, en gjennomgang som trekker tråden tilbake til den innledende gjennomgangen om hans begrepsapparat, og til den kulturkritiske posisjonen.

### 2.5.2. Aspekter ved Matthew Arnolds kulturideal

I underkapitlet om skillet mellom kultur og sivilisasjon trakk jeg blant annet frem Arnolds forståelse av de ulike nasjonenes særpreg, av hver nasjons vektlegging av enkelte aspekter av den fullstendige humanitet.<sup>169</sup> I dette synes å ligge det universelle idealet alle nasjoner ifølge Arnold skal arbeide mot, nemlig en mer harmonisk perfektjonering av individ og samfunn, en realisering av vår sanne og fullstendige humanitet, noe en blir fremfor noe materielt man har. Kulturen er også universell i den forstand at alle land bidrar til Kulturens innhold så lenge det tilhører det beste som er tenkt, sagt eller ytret i vid forstand.<sup>170</sup>

I forlengelsen av det universelle, ligger implisitt også at kulturidealet er normativt; det er et *best self*, en *right reason* og *a study of perfection*: ” [C]ulture being a pursuit of our total perfection by means of getting to know, on all the matters which most concern us, the best that is thought and said in the world; and through this knowledge, turning a stream of fresh and free thought upon our stock notions and habits, which we now follow staunchly but mechanically”.<sup>171</sup> Kulturidealet fordrer her en aktiv handling, det krever at godt skilles fra dårlig, og det innebærer en gjennomgang av eksisterende forestillinger og praksis. Idealet er

---

<sup>168</sup> Ibid., side 61.

<sup>169</sup> Se underkapittel 2.1.1.

<sup>170</sup> Det universelle aspektet synliggjøres i de navn Arnold trekker frem som eksempler gjennom hele boken (riktignok primært europeiske navn). Når jeg trekker inn ordet ’ytringer’ i denne sammenhengen, skyldes dette at Arnold selv, i et senere brev til T. H. Huxley (oktober 1880), påstod at han med det beste også ønsket å inkludere ytringer ut over det som var ”thought or said”, blant annet skulpturer og vitenskap. Se Murray, *A Life of Matthew Arnold*, 1996, side 301.

<sup>171</sup> Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 190.

heller ikke statisk: Oppfatninger om 'det beste' vil endres over tid, og det vil høyst sannsynlig komme nye bidrag som blir tatt opp i 'det beste'.<sup>172</sup>

Videre kommer Arnold med en utlegning av hva Kulturen er, som fanger opp flere av aspektene vi har berørt tidligere, men som jeg vil diskutere noe mer inngående nedenfor. Jeg sikter primært til Kulturen som perfektjonering av en indre tilstand, perfektjonering gjennom en generell utvidelse og, i begge tilfeller, perfektjonering i betydningen harmonisk utvidelse. Diskusjonen tar som utgangspunkt følgende sitat:

Culture places human perfection in an *internal condition*, in the growth and predominance of our humanity proper [...] the expansion of our humanity, to suit the idea of perfection which culture forms, must be a *general expansion*. Perfection, as culture conceives it, is not possible while the individual remains isolated [...] But, finally, perfection – as culture from a thorough disinterested study of human nature and human experience learns to conceive it – is a *harmonious expansion of all* the powers which make the beauty and worth of human nature, and is not consistent with the over-development of any one power at the expense of the rest. Here culture goes beyond religion, as religion is generally conceived by us.<sup>173</sup>

For det første kan vi se dette i lys av kulturkritikkernes subjektive forklaringsmodell, av et overordnet rammeverk hvor Kulturen er det meningsbærende elementet individet frivillig slutter seg til, og hvor både handling og orden er indre motivert. I tråd med denne modellen, lanserer han et sosialt og moralsk rammeverk hvor Kulturens autoritet er ment å skape orden. Han sier selv at perfektjonen starter i det enkelte individ, som en perfektjonering av en indre tilstand. For at denne perfektjoneringen skal lykkes, må den imidlertid settes i sammenheng med en generell utvidelse på samfunnsnivå, og dette er kun mulig hvis individet innrømmer et fellesskap med andre. En slik fellesskapsoppfatning undermineres i samtiden av religiøs sekterisme, og av liberalismens atomistiske samfunnsoppfatning, hvor samfunnet ikke er annet enn summen av isolerte, enkeltstående individer.<sup>174</sup> Matthew Arnolds kulturelle imperativ er perfektjon på individ- og samfunnsnivå, Kulturen springer ut av individet samtidig som den er et større hele, både som sosialt rammeverk og som universelt ideal. Imperativet medfører at dersom man anerkjenner Kulturens autoritet, vil denne være både det meningsbærende elementet subjektet motiverer sine handlinger ut fra, og et ordnet hele de frivillig slutter seg til. Som han selv sier: "[W]hat we want is to make right reason act on individual reason, the reason of individuals; all our search for authority has that for its end and

---

<sup>172</sup> Ibid., side 95: "[O]ur definition of culture, or the pursuit of light and perfection, which made light and perfection consist, not in resting and being, but in growing and becoming".

<sup>173</sup> Ibid., side 61-62.

<sup>174</sup> Ibid., side 63: "The idea of perfection as a general expansion of the human family is at variance with our strong individualism".

aim”,<sup>175</sup> og videre: ”[T]he conformity of the individual reason of the fanatical Protestant or the popular rioter with right reason is our true object, and not the mere restraining them, by the strong arm of the State”.<sup>176</sup> Målet er en frivillig tilslutning, men veien dit synes å gå via en viss statlig inngripen slik at man får kjennskap til Kulturen som ideal og rammeverk.<sup>177</sup> Ikke minst gjelder dette gjennom utdanningsinstitusjonene. Arnolds søken etter sentralitet og orden fremfor det han betegner som et provinsielt, sekterisk anarki, finner derfor sin løsning i Kulturen som integrerende ideal.

For det andre kan sitatet tolkes som en forløper til det som i essayet 'Equality' blir formulert som "[c]ivilisation is the humanisation of man in society".<sup>178</sup> Implisitt i en indre, harmonisk utvikling finner vi tanken om kultivering av selvet – den private sfæren, i den generelle og harmoniske ekspansjonen ligger tanken om en utvikling av "all parts of our society" og "all sides of our humanity"<sup>179</sup> – den offentlige sfæren, eller sivilisasjonen. Den indre, harmoniske utviklingen er også et motsvar til den materielle, mekaniske sivilisasjonen som prises så høyt i samtiden, og til religionens rigide dogmatisme hvor man fremfor å benytte seg av sentrale kritikk-ideal hos Arnold - *disinterestedness* og *curiosity*<sup>180</sup> – tankeløst overutvikler kun den hebraiske siden av ens humanitet. Dette er det humanistiske aspektet ved Matthew Arnolds kulturbegrep: Mennesket settes i sentrum, og målet er dannelsen av det hele individet i sin fulle humanitet.<sup>181</sup> Hans eksplisitte målsetning er en forening av historiens to sentrale drivkrefter, av hebraisme og hellenisme underlagt Kulturen, hvilket vil bidra til et sivilisert England i takt med verdensordenens hovedstrømning. Når dette er sagt, er det ikke til å komme utenom at en lesning av *Culture and Anarchy* gir grunnlag for å beskyldte Arnold for å svinge pendelen for langt over til den andre ytterligheten, til hellenismen. Jeg tror imidlertid dette var et bevisst valg fra Arnolds side, da han tidligere har beskrevet Englands mangler som tilnærmet lik det hellenismen gir – skjønnhet og intelligens.<sup>182</sup>

---

<sup>175</sup> Ibid., side 122.

<sup>176</sup> Ibid., side 123.

<sup>177</sup> Ibid., side 123. Arnold trekker frem von Humboldt og Renan som eksemplariske mennesker som tillegger individet mer vekt enn staten, som i England, men hvor de likevel snakker varmt om behovet for statlig inngripen / utdanning frem til individet er i stand til å ta vare på seg selv på en ordentlig måte. De hever seg over egeninteressen til fordel for det felles beste.

<sup>178</sup> Arnold, 'Equality'. I: *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 221. Se også underkapittel 2.1.1.

<sup>179</sup> Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 192.

<sup>180</sup> Når Arnold benytter begrepet nysgjerrighet er det med et positivt innhold, han sikter til den positive nysgjerrigheten han finner innenfor naturfilosofien/-vitenskapen. Se f.eks. Arnold, 'The Function of Criticism at the Present Time'. I: *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 35.

<sup>181</sup> Innenfor *ny-humanismen* finner vi navn som Goethe og Von Humboldt, personer Arnold på ulike tidspunkter hadde stor respekt for. Hvorvidt Arnold kan sies å søgne til *ny-humanismen* eller ei, ligger imidlertid utenfor oppgavens ramme. Se *Politikens filosofileksikon: 'Humanisme'*, 1983.

<sup>182</sup> Se underkapittel 2.1.2.

For det tredje finner vi også sporer av en egalitær, kanskje også demokratisk, grunnholdning i ovennevnte sitat.<sup>183</sup> Den generelle ekspansjonen som Kulturen fordrer, innebærer at alle deler av samfunnet må få lov til å ta del i perfektjonen, og at fellesskapet lider dersom noen uteblir eller utelukkes fra kultivering av selvet og samfunnet. Arnold tilskriver Kulturen to hovedaspekter, på én måte lik hellenisme og hebraisme: Et aspektet knyttet til vitenskapelig nysgjerrighet og ”a stream of fresh and free thought upon our stock notions and habits”.<sup>184</sup> Det andre og minst like viktige aspektet, er ”the desire for removing human error, clearing human confusion, and diminishing human misery”<sup>185</sup> – et sosialt motiv. Arnold sier selv at i det øyeblikket ”culture is considered not merely as the endeavour to *see* and *learn* this, but as the endeavour, also, to make it *prevail*, the moral, social, and beneficent character becomes manifest.”<sup>186</sup> På mange måter fremstilles Kulturen her som en sekularisert versjon av den evangeliske vekkelsen.

Kulturidealet vi finner hos Matthew Arnold er altså et humanistisk, universelt ideal som gjør krav på moralsk og samlende autoritet. Dette er helt i tråd med kulturkritikkens ideal. Arnolds Kultur fungerer imidlertid både som et ideal og som veien til idealet.<sup>187</sup> Med veien til idealet menes ikke nødvendigvis handling i ordets vanlige betydning, det er mer lik en aktiv holdning – en kritisk distanse og refleksjon i forhold til omgivelsene. Handlingen består i en kritisk gjennomgang av vante forestillinger og vaner; holdningen innbefatter egenskaper som nysgjerrighet, objektivitet og fleksibilitet. Holdningen demonstreres i praksis i ’Our Liberal Practitioners’, det siste essayet i *Culture and Anarchy*, men gjennomsyrrer i og for seg hele essaysamlingen.

Ovennevnte aspekter er etter min oppfatning de sentrale med tanke på Arnolds posisjon i forhold til den kulturkritiske tradisjonen. Jeg vil avslutningsvis si noe om hvordan han ser for seg at idealet realiseres.

---

<sup>183</sup> Det egalitære aspektet ligger i at alle bør få tilgang til idealet gjennom en generell ekspansjon. Idealet i seg selv er ikke egalitært, da kulturen kun rommer det beste som er tenkt og sagt.

<sup>184</sup> Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 190.

<sup>185</sup> Ibid., side 59.

<sup>186</sup> Ibid., side 61.

<sup>187</sup> Se Holloway, *The Victorian Sage. Studies in Argument*, 1965, side 203: ”[H]e advocates not so much any definitive view, as the mental prerequisites of forming views”, eller ”It is the frame of mind that is crucial; to what conclusions it will lead, once adopted, is for Arnold a secondary matter”.



### 2.5.3. Realisering av idealet – Kulturens utvalgte få redningsmenn

*Barbarians, Philistines, Populace*. Dette er navnene Arnold satte på henholdsvis overklassen, borgerskapet og massen. I essayet av samme navn utbroderer han de ulike klassenes karakteristika, og *Barbarians, Philistines* og *Populace* står både som klasse- og typebetegnelse.<sup>188</sup> Arnold opererer med en forståelse av at menneskene har litt av alle de tre typene i seg, enten som potensiale eller mer eller mindre utviklet; det er den dominerende typen som gjør at de plasseres i en bestemt sosial klasse. Men som Arnold gir klart uttrykk for finnes det en felles menneskenatur forut for klassetilhørigheten,<sup>189</sup> som han i samtiden ser komme til uttrykk på følgende måte:

All of us, so far as we are Barbarians, Philistines, or Populace, imagine happiness to consist in doing what one's ordinary self likes. What one's ordinary self likes differs according to the class to which one belongs, and has its severer and its lighter side; always, however, remaining machinery, and nothing more.<sup>190</sup>

Dette kan leses slik at det som nå er det underliggende felles i menneskenaturen, er trangen til å gjøre hva man vil i en eller annen form, til å leve ut sitt ordinære selv. Men det er ikke gitt at den underliggende naturen trenger å komme til uttrykk på denne måten. Derfor ser Arnold for seg, slik kulturkritikere både før og etter ham, en liten gruppe mennesker som på en måte står utenfor denne karakteristikken. Disse utvalgte – *the aliens* – gir ikke utløp for sitt ordinære selv, men, fordi deres underliggende natur mer kjennetegnes ved et ønske om perfeksjon av sin humanitet, er heller på søken etter det beste selv:

[I]n each class there are born a certain number of natures with a curiosity about their best self, with a bent for seeing things as they are, for disentangling themselves from machinery, for simply concerning themselves with reason and the will of God, and doing their best to make these prevail; - for the pursuit, in a word, of perfection [...] This bent always tends to take them out of their class, and to make their distinguishing characteristic not their Barbarianism or their Philistinism, but their *humanity*.<sup>191</sup>

---

<sup>188</sup> Se f.eks. Lionel Trillings omtale av Arnolds *On the Study of Celtic Literature* for et eksempel på hvordan Arnold bruker raser og blod for å beskrive kompleksiteten i det engelske temperamentet. Det er på mange måter samme teknikk han benytter her: Klassebetegnelsene kan være nettopp det, men de kan også representere ulike temperamenter som tilsammen utgjør en helhet. (Trilling, *Matthew Arnold*, 1955, side 232f.)

<sup>189</sup> Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 108: "[U]nder all our class divisions, there is a common basis of human nature".

<sup>190</sup> Ibid., side 109.

<sup>191</sup> Ibid., side 109-110.

Dette er Arnolds karakteristikk av eliten som skal bringe Kulturen til folket.<sup>192</sup> Eliten han lanserer er på sett og vis også en forlengelse av hans egalitære holdning, de kan komme fra alle lag i samfunnet. Disse menneskene kjennetegnes av hva de er – en indre kvalitet, ikke av hvem de er statusmessig. Poenget for Arnold er jo nettopp at de frigjør seg fra tidens *machinery*, at de forkaster det ordinære selvet til fordel for å strebe mot det beste selvet. Ved å henvende seg til Kulturen får disse *aliens* et verktøy som skiller det beste fra det ordinære, og en megler som bringer dem nærmere en forståelse av verdensordenens strømninger.<sup>193</sup> Eliten synes imidlertid ikke å være noe annet en foregangsmenn og –kvinner eller Kulturpromotører, for tross Kulturen som ideal, er dette idealet slik jeg oppfatter Arnold kun et delmål på veien til et sivilisert England.

Som nevnt i første kapittel, er denne minoritetsgruppen som skal redde sivilisasjonen ofte av kulturkritikerne fremhevet som hevet over snevre klasseinteresser og praktisk politikk til fordel for helhetstenkning. Jeg vil avslutningsvis se litt nærmere på hvordan Arnolds *aliens* står i forhold til dette. Han tillegger dem, naturlig nok, alle de verdier Arnold selv mener vil føre til en kultivert sivilisasjon. De (*aliens*, eliten) frigjør seg fra en maskinlik mentalitet, og har en tilbøyelighet til å se ”things as they are”. De er med andre ord opptatt av perfektjon og ”reason and the will of God”, de ønsker å kjenne sitt beste selv. Og når de på denne måten lever ut kulturidealet, hever de seg samtidig over det sneversynte og umiddelbart praktiske. De følger Arnolds anbefaling, som sier at:

[B]y our *best self* we are united, impersonal, at harmony [...] Well, and this is the very self which culture, or the study of perfection, seeks to develop in us [...] We want an authority, and we find nothing but jealous classes, checks, and a dead-lock; culture suggests the idea of *the State*. We find no basis for a firm State-power in our ordinary selves; culture suggests one to us in our *best self*.<sup>194</sup>

Kulturens redningsmenn er gjennom det beste selvet upersonlige, det plasserer dem utenfor klasseinteressene men i politikken. Forstår jeg Arnold rett skal de virke modererende på praktisk politikk ved å oppfordre til interessefri fortolkning, slik at man belyser det grunnleggende i en saks natur, og belyser det fra alle relevante sider. De står utenfor og ser

---

<sup>192</sup> Arnold sier i samme avsnitt at den vanlige betegnelsen man tenderer til å gi denne type mennesker – [Romantikkers] *Geni* – blant annet impliserer et slags gudegitt talent, og avviser at dette er relevant for hans utvalgte *aliens*. Han hevder at den pasjonen de utvalgte viser for perfektjon favner langt bredere enn til et slikt talent.

<sup>193</sup> Eller som Lionel Trilling summerer opp: ”In short, there are the currents of history and it is for the ’best self’ to be sensitive to them, go along with them, further them. Culture has separated the best self from the ordinary self and culture will show the best self its method of action.” (Trilling, *Matthew Arnold*, 1955, side 274.)

<sup>194</sup> Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 99.

inn, men deres interessefelt griper inn i den politiske sfæren. Og slik bør det være, skal vi tro Arnold:

Now for my part I do not wish to see men of culture asking to be entrusted with power; and, indeed, I have freely said, that in my opinion the speech most proper, at present, for a man of culture to make to a body of his fellow-countrymen who get him into a committee-room, is Socrates's: *Know thyself!* and this is not a speech to be made by men wanting to be entrusted with power. For this very indifference to direct political action I have been taken to task by the *Daily Telegraph* [...]<sup>195</sup>

Frederic Harrisons beskrivelse av Arnold og andre *men of culture* – ”in politics one of the poorest mortals alive”<sup>196</sup> – som handlingsudyktige menn som var mest opptatt av ubetydlige bagateller, passer Arnold utmerket. Kulturens redningsmenn skal være den kritiske instansen som setter spørsmålstegn ved alt som assosieres med *machinery*, deres oppgave er å erstatte dette med det egentlige målet – indre perfektjonering og derigjennom samfunnsmessig perfektjonering. Kulturen skal legge en naturlig begrensning på individualismens anarkistiske tendenser, og samle nasjonen i en sivilisasjon som forhåpentligvis er mer i tråd med den moderne tidsånd. Samfunnets oppgave oppe i alt dette er å sørge for at forholdene ligger til rette for *the aliens*, Kulturens redningsmenn.

## **2.6. Kulturkritikeren Matthew Arnold? – en samlet vurdering**

Det som etter min mening først og fremst gjør Arnold til en kulturkritiker, er idealet han stiller til skue i *Culture and Anarchy*. Han skiller mellom en ytre, materialistisk sivilisasjon og en indre kultur. Kulturidealet er både universelt og humanistisk, det har et sentralt moralsk aspekt og en samlende, ordnende kraft. Idealet skal bringes ut til massene av de utvalgte få, kulturens redningsmenn, som hever seg over klasseinteresser og praktisk politikk. De står riktignok i politikken gjennom å stille spørsmålstegn ved samtiden. Deres funksjon er å belyse det grunnleggende i en saks natur fremfor det overflatiske, og å belyse det fra alle relevante sider. Dette kulturidealet er slik jeg ser det helt i overensstemmelse med hva kulturkritikerne stilte opp som motideal til sivilisasjonen.

Matthew Arnold er derfor på mange måter en sentral representant for den kulturkritiske tradisjonen i England. Jeg mener imidlertid det er elementer i hans kritikk av religion, politikk og teknologi som gjør at han ikke trenger å fremstå som en arketypisk kulturkritiker, at det faktisk er mulig å problematisere rollen både Mulhern og Williams synes å tilskrive ham. For det *første* er han atypisk kulturkritiker i det at han kritiserer samtiden for

---

<sup>195</sup> Ibid., side 56.

<sup>196</sup> Se innledningsvis i dette underkapitlet (2.5.).

ikke å være sekularisert nok. Han mener å kunne videreføre det moralske fundamentet inn i en sekularisert, fornuftsbasert og fremskrittrettet verden. Det kulturkritiske kommer dog til syne i kritikken av den sekteriske og provinsielle tendensen religionen bringer inn i samfunnet. Meningsstapet består i at samfunnet gjennom sin religiøse praksis blir en fragmentert og sneversynt nasjon, hvilket undergraver muligheten for en sentralisert og mangfoldig sivilisasjon. For det *andre* er han en atypisk kulturkritiker i det at han ser det positive i demokratiseringen, i massesamfunnet. Han retter sin motvilje mer mot middelklassen enn mot massene, og her finner vi at han kan sies å være en kulturkritiker likevel: Middelklassen fremstilles som ledestjernene i det nye demokratiet, men det er også her han finner utspringet til en politisk og kulturell vulgarisering. Som i religionen er problemet knyttet til det sekteriske og provinsielle, denne gang forstått som liberalismens individualisme og sneversynthet. For det *tredje* er hans teknologikritikk mer i tråd med en rendyrket kulturkritikk, selv om han ikke kritiserer teknologi *per se*, men det mentale landskapets maskinlike karakter. Den implisitte koblingen av hans *machinery*-metafor med det hebraistiske temperamentet - en rigid puritanistisk-forretningsmessig etikk, gir grunnlag for å si at han ser at mennesket er blitt som en dehumanisert maskin, hvor det som er gått tapt er individets og samfunnets humanitet og mangfold.

Jeg har ikke til hensikt å komme med en endelig merkelapp på Arnold, hensikten har mer vært å forsøke å problematisere hans sentrale posisjon i den engelske kulturkritiske tradisjonen. I det neste kapitlet er tanken å gjøre det samme med Aldous Huxley.

### 3. Aldous Huxley og Kulturkritikken

Hva sosial klasse angår, skriver Sybille Bedford i sin biografi om Aldous (Leonard) Huxley, ble han sommeren 1894 født inn i et selvbevisst, intellektuelt aristokrati bestående av en håndfull familier som alle utøvde en stor innflytelse på 1800-tallets England: Trevelyans, Macaulays, Arnolds, Wedgwoods, Darwins og Huxleys. Bedford sier videre at dette aristokratiet, en del av den øvre middelklassen, oppfattet at deres intellektuelle posisjon forpliktet i form av å tilegne seg, fremme og spre kunnskap.<sup>197</sup>

Aldous Huxleys bestefedre var på farssiden Thomas Henry Huxley, bedre kjent som 'Darwin's bulldog' og forkjemper for vitenskap inn i skolens læreplan, og på morssiden Thomas Arnold, kanskje mest kjent for flere ganger å melde seg inn og ut av den romersk-katolske kirken – han endte til slutt opp som lærer ved et irsk katolsk universitet. Men i tillegg til innflytelsen fra T. H. Huxley, er det den litterære arven fra Mrs. Humphry Ward og spesielt Matthew Arnold som fremheves i sekundærlitteraturen om Aldous Huxley. Når så hans far Leonard Huxley – lærer, biografist og for en periode redaktør av *Cornhill Magazine*, går hen og gifter seg med Julia Arnold – en av de første kvinnene som ble utdannet ved Oxford, og grunnlegger av en pikeskole (hvor Aldous også gikk i sine barneår), er dette en sammensmelting av to sentrale familier i engelsk åndsliv. Det er også fristende å se på dette som en forening av 'de to kulturer' – T. H. Huxley og Matthew Arnold debatterte offentlig og høylydt for henholdsvis en vitenskapelig og en klassisk-litterær utdanning på 1880-tallet.<sup>198</sup> En av Aldous' brødre var den anerkjente biologen Sir Julian Huxley.

#### Om mannen

Aldous Huxley gikk i sine forfedres fotspor. Han utdannet seg først ved Eton, hvor han kombinerte litterære studier med naturvitenskap, spesielt biologi. Han måtte dog gi opp ambisjonene om å studere biologi da han nær ble blind etter en øyefeksjon, hvilket førte til at han avbrøt studiet høsten 1911. I løpet av det neste året hadde han lært seg blindepunktskriften Braille og fått tilbake deler av synet, men han var fortsatt sterkt synshemmet og hans fritidsbeskjeftigelser var i stor grad redusert til å lese masser av bøker og til å skrive. I 1913

---

<sup>197</sup> Bedford, *Aldous Huxley – a Biography*, 1973, side 19. Se også Bergonzi, *The turn of a century. Essays on Victorian and Modern English Literature*, 1973, side 163. Her fremheves følgende som berømte familier som gjorde seg bemerket i overgangen til det 20de århundre: Stephens, Stracheys, Oliviers, samt allerede nevnte Darwins og Huxleys. Bergonzi fremhever imidlertid deres intellektuelle, profesjons- og administrative status, ikke nødvendigvis ekvivalent med Bedfords aristokrati.

<sup>198</sup> Denne debatten om de to kulturer, litteraturen og naturvitenskapen, videreføres blant annet gjennom C.P. Snow og F. R. Leavis på midten av 1900-tallet. Aldous Huxley tar eksplisitt opp denne tråden i sin *Literature and Science* (1963, London : Chatto & Windus).

begynner han så å studere igjen, denne gangen litteratur ved Balliol College på Oxford.<sup>199</sup> Utdanningen og studiemiljøet forstyrres atter en gang, nå av første verdenskrig, en krig Huxley naturlig nok er uskikket for å ta del i. I tillegg til øyesykdommen og en fragmentarisk skolegang, blir den ellers harmoniske oppveksten også preget av at hans mor dør i 1908, og av broren Trevellens selvmord i 1914. Familietradisjonene la ifølge Bedford et urimelig stort press på T. H. Huxleys barnebarn. I 1919 gifter han seg med belgiske Maria Nys som han møter hos Lady Ottoline Morrell.<sup>200</sup>

I 1916 ble hans første diktsamling *The Burning Wheel* publisert, i 1921 hans første roman *Chrome Yellow* som også blir hans gjennombrudd på den litterære scenen. I 1923, samme år som hans andre roman *Antic Hay* kom ut, flyttet familien til Italia og ble boende der til slutten av 1920-årene. I denne perioden utga han flere romaner, essay og reisebøker, samt skrev anmeldelser og artikler for ulike tidsskrifter. Hans omfattende litterære produksjon skyldes kanskje at dette var hans primære levebrød, og hans avtale med forlaget innebar at han årlig måtte levere to manuskripter til forleggeren.<sup>201</sup> I 1928 flyttet han videre til Frankrike, i 1937 til USA, hvor han ble boende til sin død i 1963. I løpet av sin litterære karriere oppnådde han anerkjennelse for sine romaner fra 1920-årene: *Chrome Yellow*, *Antic Hay*, *Those Barren Leaves* og ikke minst *Point Counter Point*. Men hans forfatterskap har sjelden vært ukontroversielt; bøkene hans har fått kult-status, de er blitt sterkt kritisert, sensurert, bannlyst, til og med blitt brent på bålet.<sup>202</sup>

Flere sekundærkilder mener det går en viktig skillelinje på midten av 1930-tallet i Huxleys forfatterskap. Hans til da fremtredende desillusjon med den vestlige verden, dens moralske tomhet og livets meningsløshet, viker plass for en mer konstruktiv søken etter mening, men også en mer moraliserende tone i verkene.<sup>203</sup> Mye av kritikken Huxley har kommet med på 1920-tallet kulminerer i og med *Brave New World* – på norsk 'Vidunderlige

---

<sup>199</sup> Bergonsi trekker frem Aldous' valg av engelsk litteratur fremfor klassikere som et noe uvanlig valg på den tiden, da engelsk litteratur fortsatt var et suspekt fag. (Bergonzi, *The turn of a century. Essays on Victorian and Modern English Literature*, 1973, side 165.)

<sup>200</sup> Bedford, *Aldous Huxley – a Biography*, 1973, side 69. Lady Morells Garsington Manor var en periode et samlingssted for intellektuelle av ymse slag: John Maynard Keynes, Bertrand Russell, Lytton Strachey, Clive Bell, Virginia Woolf, T. S. Eliot og Roger Fry, for å nevne noen få. Det var også gjennom Morrell at Huxley ble introdusert for D. H. Lawrence.

<sup>201</sup> Ibid., side 130. Huxley tegnet denne avtalen med Chattoo & Windus første gang i 1923, forut for publiseringen av *Antic Hay*. Se også Watt (ed.), *Aldous Huxley – The Critical Heritage*, 1975, side 4-6, hvor han tar for seg kritikken rettet mot det man så på som Huxleys overproduksjon.

<sup>202</sup> Watt (ed.), *Aldous Huxley – The Critical Heritage*, 1975, 'Introduction'. *Antic Hay* ble blant annet brent på bålet i Kairo og bannlyst i Irland, og Australia bannlyste *Brave New World* i fire år grunnet obskønt innhold. Watt tar også for seg Huxleys vei til anerkjennelse, berømmelse og internasjonal oppmerksomhet, samt hans fallende stjerne hos kritikere og kommentatorer spesielt etter annen verdenskrig (etter hvert marginaliseres eller utelates han også fra flere litteraturhistoriske verker). Bøkene solgte imidlertid fortsatt relativt godt, og utover 1960-tallet mener Watt å spore en fornyet forskningsinteresse for og revurdering av Huxleys forfatterskap. I Norge har *Vidunderlige nye verden* fortsatt å komme i nye opptrykk, senest for et par år siden.

<sup>203</sup> Se f.eks. Woodcock, *Dawn and the Darkest Hour. A Study of Aldous Huxley*, 1972, 'Introduction', eller Birnbaum, *Aldous Huxley's Quest for Values*, 1971, kapittel 3.

nye verden', og boken er slik sett en markør for skillelinjen i hans forfatterskap. I denne oppgaven har jeg derfor valgt å fokusere på romanen *Brave New World* (1932) og dels essaysamlingene *Proper Studies* (1927), *Do What You Will* (1929) og *Music at Night* (1931).

### **Om verket *Brave New World***

COMMUNITY – IDENTITY – STABILITY. Slik lyder mottoet for Verdensstaten slik vi møter det ved inngangen til *Central London Hatchery and Conditioning Centre*, en av hjørnesteinene i denne vidunderlige nye verden. En av bokens sentrale personer, Mustapha Mond – *Controller of the Western European zone*, forklarer for en skoleklasse at sosial stabilitet er det grunnleggende og ultimate behovet – en forutsetning for sivilisasjonen. Og sosial stabilitet er ikke mulig uten individuell stabilitet.<sup>204</sup> Herav behovet for et kombinert utklekkings- og kondisjoneringssenter, og resultatet er et kastesystem hvor man egentlig ikke tenker i særlig andre baner enn hva som er forhåndsprogrammert. Dette er den vidunderlige nye verden i det herrens år 652 A.F., nærmere bestemt en herre ved navn Henry Ford. Her møter vi fremtiden og menneskene som lever i den, i første rekke Bernard Marx, Helmholtz Watson, Lenina Crowne og nevnte Mustapha Mond.<sup>205</sup> I tillegg må nevnes 'naturreservatets' John Savage som Bernard tar med seg tilbake til sivilisasjonen.

Handlingen går i korte trekk ut på følgende: Etter et innledende møte med den vidunderlige nye verdens strukturer og ritualer, mennesker og maskiner, setter handlingen fart i det outsideren Bernard tar med seg populære Lenina på tur fra London til 'naturreservatet' – den ultimate weekend-turen. Her møter de Savage og hans mor – et produkt av den siviliserte verden, som de tar med seg tilbake til London. Vi møter deretter Bernard som soler seg en stund i glansen av sitt nye utstillingsobjekt *the Savage*, men dette ender selvfølgelig ulykkelig: Savage gjør opprør mot samfunnet, drar med seg vennene Bernard og Helmholtz i fallet, og de tre blir stilt overfor statslederen Mond. Han lekser opp for dem forutsetningene samfunnet er bygd opp på, og kravene som stilles til konformitet. Bernard og Helmholtz sendes i eksil. Savage flykter ut på landet hvor han et lite øyeblikk nesten er lykkelig, men ensomheten innvaderes og han lokkes med i en voldsom orgie. Historien ender med at han, full av skam, henger seg.

---

<sup>204</sup> Huxley, *Brave New World*, 1994, side 37-38. Alle referanser til *Brave New World* er hentet fra denne utgaven, dersom ikke annet er bemerket.

<sup>205</sup> Disse og andre navn i boken er allusjoner til personligheter i Huxleys samtid. Firchow fremhever at de fire nevnte karakterene henspiller på henholdsvis vitenskapsmannen (fysiolog) Claude Bernard, Karl Marx, vitenskapsmannen (fysiolog) Hermann von Helmholtz, behaviouristen J. B. Watson, bolsjevikelederen Lenin, den tyrkiske nasjonalistiske diktatoren Kemal Atatürk Mustapha, og sist industrimagnaten (og politikeren) Sir Alfred Mond. (Firchow, *The End of Utopia. A Study of Aldous Huxley's Brave New World*, 1984.)

## Om lesningen av *Brave New World*

*Brave New World* er en del av den utopiske tradisjonen innen litteraturen, nærmere bestemt en av de sentrale moderne dystopiene sammen med blant annet George Orwells *Nineteen-Eighty-Four* (1949).<sup>206</sup> Utopien (fra gresk: 'Intet sted' eller 'bra sted') presenterer idealsamfunnet, dystopien (fra gresk: 'Dårlig sted') er gjerne dens ironiske motstykke – den presenterer helvete som 'himmel'. I tilfellet *Brave New World* fremheves denne boken som en satire hvis hensikt ikke bare er å latterliggjøre det som stilles til skue, men også å påvirke, eller rettere sagt, motvirke utviklingen mot 'idealsamfunnet'.<sup>207</sup> Uansett medvirker sjangervalget til at Huxleys posisjon ikke er umiddelbart tilgjengelig, slik tilfellet i hovedsak er i hans essay. Keith May argumenterer for at Huxley i *Brave New World*, nærmest som vanlig, benytter seg av flere karakterer for å fremlegge sitt problem, og videre at Mustapha Mond og John Savage er Huxleys to primære forfatterstemmer eller valgmuligheter.<sup>208</sup> I tråd med dystopiens karakter harseleres det med dem begge, ingen av ytterpunktene fremstår som feilfrie eller ubetinget ønskelige. Løsningen ligger ett eller annet sted i forsoningen av de to motpolene, noe som ofte er tilfelle med Huxleys tilnærming. Forfatterstemmen vil likevel være mest tydelig i lesningen av Mond og John Savage, men ikke bokstavelig eller direkte tilgjengelig gjennom noen av dem.<sup>209</sup> For å forsøke å lokalisere Huxleys posisjon i forhold til den kulturkritiske tradisjonen, ser jeg meg derfor nødt til å trekke mye på ovennevnte essaysamlinger, da de er en mer direkte innblikk i Huxley meninger.

---

<sup>206</sup> Se Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, 1987, for en mer dyptgående introduksjon til dystopien. Kumar nevner Huxley og Orwells dystopier som de mest kjente fra 1900-tallet. Av andre fremtredende dystopier fra samme periode kan nevnes Evgeny Zamyatins *We* (1920) og Arthur Koestlers *Darkness at Noon* (1940).

<sup>207</sup> Om bokens sjangerplassering, se for eksempel *York Notes on Brave New World*, 1982, eller ovennevnte bok av Kumar.

<sup>208</sup> May, *Aldous Huxley*, 1972. Om Huxleys bruk av flere stemmer, se side 109. Senere i samme kapittel fremhever May polariseringen mellom Mond og John Savage som ytterpunktene av problemet Huxley ser for seg (side 114f.), og også at Huxley som så ofte før ønsker å forene motsetninger (side 110). Andre som er inne på samme tanke er blant annet Warren Paul og Peter E. Firchow. Warren Paul trekker også frem Mond og John Savage, men da som to sider ved Huxleys personlighet. Paul mener Huxley primært snakker gjennom Mond, en slags moden utgave av John Savage, som i sine yngre år også måtte velge side i forhold til sivilisasjonen – for eller imot, på godt og vondt. (*Cliffs Notes on Huxley's Brave New World & Brave New World revisited*, 1965) En annen måte å se Huxleys forfatterstemme som en mellomting mellom Mustapha Mond og John Savage, er gjennom Firchows poengtering av at dette er valget mellom H. G. Wells teknologiske og D. H. Lawrences primitive utopi, hvilket er et valg mellom to onder. (Firchow, *The End of Utopia. A Study of Aldous Huxley's Brave New World*, 1984, side 72f.)

<sup>209</sup> De øvrige karakterene i boken er slik jeg ser det mer relatert til utviklingen av plotet, selv om Bernard Marx og Helmholtz Watson, to av bokens sentrale karakterer, fremstår som ufullstendige talerør for henholdsvis John Savage og Mustapha Mond (og derigjennom også gir delvis uttrykk for hva vi kan anta er Huxleys sentiment).



### **3.1. Innledende om forutsetningene for Huxleys kritikk**

Vi har nå flyttet oss to generasjoner frem i tid fra Matthew Arnold, hvilket ifølge Raymond Williams' utlegning innebærer at vi er på vei over i en ny forståelse av kulturbegrepet i England. I dette ligger kultur forstått som en generell mental tilstand både på individ- og samfunnsnivå, tett knyttet til tanken om menneskets perfektjonering, som samfunnets samlede kunst- og kulturproduksjon, og i tillegg som et levesett.<sup>210</sup> Som tidligere nevnt, knyttes de første aspektene til en humanistisk oppfatning, det siste aspektet – kultur som et levesett – til antropologien, til nasjon og folk, eller til sivilisasjon. Alt i alt innebærer denne fortolkningen som Williams tilskriver overgangen til det 20. århundre at sivilisasjonsbegrepet forsvinner inn i kulturbegrepet, og at de fremstår som synonymmer beskrivende menneskets liv og levnet. Samtidig er mellomkrigstiden både en av toppene innen sivilisasjonskritikk og den klassiske dystopiske perioden i europeisk litteratur.<sup>211</sup>

Spørsmålet er hvorvidt Aldous Huxleys kritikk overensstemmer med den kulturkritiske tradisjonen, hvilket innebærer et grunnleggende negativt syn på sivilisasjonen slik den fremstår for ham. Det innebærer også et skille mellom kultur og sivilisasjon, noe som på mange måter er forutsetningen for å fremme en løsning hvor kultur eller ånd settes opp mot sivilisasjonens materialisme. Jeg vil i dette delkapitlet først se hvorvidt Huxley skiller eksplisitt mellom begrepene, og eventuelt hva skillet består i. Deretter vil jeg komme inn på det jeg mener ligger til grunn for hans kritikk av samtidens sivilisasjon.

#### **3.1.1. Huxleys begrepsforståelse: Dikotomien mellom kultur og sivilisasjon**

På mange måter er Aldous Huxleys *Brave New World* en bok om sivilisasjonen, et statisk samfunn i en tenkt fremtid. Hvis vi ser på tilblivelsesprosessen til denne vidunderlige nye verden Huxley viser frem, ser vi at han innrømmer et motsetningsforhold mellom kultur og sivilisasjon. Vi får også et innblikk i hva han legger i de to begrepene.

Rett forut for opprettelsen av verdensstaten var tilværelsen preget av krigen og en påfølgende økonomisk kollaps. I kjølvannet av dette, og som en direkte følge av statsdannelsen, følger noen hendelser som belyser begrepsbruken. Aller først måtte alle forplikte seg til et minimumsforbruk for å sikre industrien. Deretter oppstod konsumfiendtlige motreaksjoner som prediket 'back to nature' og 'back to culture', hvis tilhengere ble massakrert. Til slutt tok man i bruk en kombinasjon av sosial ingeniørkunst (kondisjonering,

---

<sup>210</sup> Se underkapittel 1.1.

<sup>211</sup> Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, 1987, side 224: "The 1920s, 1930s and 1940s were the classic era of the 'utopia in the negative', the anti-utopia or dystopia. These were 'the devil's decades', the years of mass unemployment, mass persecution, brutal dictatorships and world war."

søvnlæring og propaganda) og en anti-historiekampanje (stengning av muséer, hemmeligholdelse av tidligere publiserte bøker, sprengning av historiske monumenter etc.) – i den stabile nye verden blir man prekondisjonert til å hate bøker og blomster, for som verdensleder Mond sier: "You can't consume much if you sit still and read books".<sup>212</sup> *Brave New World* fremstår med dette som en verden hvor valget en gang stod mellom sivilisasjon og kultur (eller natur, for den saks skyld), og hvor valget falt på sivilisasjonen. Med dette setter Huxley kultur opp mot sivilisasjon, og det er sivilisasjonen som i boken stilles til skue i all sin prakt. Hva var det så mer konkret valget stod mellom? Hvilken forståelse av kultur og sivilisasjon kommer til syne i *Brave New World*?

Kulturbegrepet forbindes med bøker, noe som innebærer en sløsing med fellesskapets tid og en fare for selvstendig tankevirksomhet (hvilket kan virke nedbrytende for kondisjoneringen).<sup>213</sup> I tillegg knyttes kultur til læring og intellektuell virksomhet gjennom et annet eksempel: "The famous British Museum Massacre. Two thousand culture fans gassed with dichlorethyl sulphide".<sup>214</sup> Sagt på en annen måte består kulturen Mond og den vidunderlige nye verden har avvist, av indre aspekter, av menneskets intellektuelle refleksjon og utvikling. Denne forståelsen av kulturbegrepet griper tilbake til den tradisjonelle humanistiske oppfatningen, knyttet til menneskets kultivering og dannelse.

Sivilisasjonsbegrepet knyttes på den annen side til det eksterne, industrielle og materielle. Men aller først, sivilisasjonen hviler på følgende forutsetning: "No civilization without social stability. No social stability without individual stability".<sup>215</sup> Stabiliteten er realisert og opprettholdt ved hjelp av vitenskapen, gjennom en kombinasjon av ulike biologiske teknikker og en utstrakt kondisjonering. Mennesket er som en celle i den sosiale kroppen, de er predestinert til ulike sosiale roller: Kastesystemet er nødvendig for stabiliteten, det samme er fraværet av personlig utvikling – menneskene er statiske enheter i et organisk samfunnhierarki. Dette er på en måte basisen, sivilisasjonen er overbygningen. Og som nevnt er sivilisasjonen knyttet til eksterne og materielle faktorer, beskrevet slik av verdenslederen Mustapha Mond: "Our civilization has chosen machinery and medicine and happiness", og

---

<sup>212</sup> Huxley, *Brave New World*, 1994, side 44. 'Verdensleder' er den norske oversettelsen av ordet 'Controller' (Huxley, *Vidunderlige nye verden*, 1952). Ordet 'Control' forstås ofte i betydningen å kontrollere, regulere eller begrense. 'Controller' brukes f.eks. i dag som benevnelse på den som har ansvaret for kostnadsstyring og – kontroll i en bedrift.

<sup>213</sup> Ibid., side 18-19.

<sup>214</sup> Ibid., side 45. 'Dichlorethyl sulphide' er det samme som sennepsgass. *York Notes on Brave New World*, 1982, side 23: Huxley synes med denne referansen å implisere at massakren var begravelsen av det intellektuelle livet i den vidunderlige nye verden: I muséets offisielle guide er deres målsetning "the advancement of learning by the provision of materials and facilities for research, and by the encouragement of the study of literature, history, archaeology and art".

<sup>215</sup> Ibid., side 37.

”You can't have a lasting civilization without plenty of pleasant vices”.<sup>216</sup> Denne forståelsen av sivilisasjonsbegrepet ligger slik jeg ser det nærmest opp mot det siste tilskuddet til den franske forståelsen, til *civilisation*: fremskritt, teknologisk og vitenskapelig utvikling, samt materielle forbedringer i dagliglivet.<sup>217</sup> Medisinen har et ytre siktemål ved å fjerne indre, personlige og fysiske barrierer for lykke og stabilitet. Maskineriet er koblet til en effektiv og rasjonell masseproduksjon, til konsum og teknologiske hjelpemidler som letter hverdagen. Lykken er predestinert (prekondisjonert) til ikke å omfatte indre følelser, til å godta livet man er plassert til å leve, samt at lykken finner sitt uttrykk i tanketomme fritidsaktiviteter og behagelige laster som sport (for eksempel *Obstacle Golf*), ’feelies’, soma og promiskuøsitet – alt kunstig eller overflattisk, selvfølgelig.<sup>218</sup> Lykken er aldri å være alene og aldri å behøve å føle noe sterkt eller anstrenge seg for å overvinne hindre. Sivilisasjonen i *Brave New World* bærer kort og godt preg av å være en langt fremskreden teknologisk industrialisme basert på Henry Fords samlebandsfabrikker og Frederick W. Taylors *Scientific Management*-prinsipper, en sivilisasjon hvor alt går raskt, presist, maskinmessig.<sup>219</sup> I tillegg er individets følelsesliv og kultivering forsvunnet, til fordel for kollektivet og behovet for stabilitet: Et av mantraene man blir innpodet er at ”[w]hen the individual feels, the community reels”.<sup>220</sup>

---

<sup>216</sup> Ibid., henholdsvis side 214 og side 216.

<sup>217</sup> Se underkapittel 1.1.

<sup>218</sup> a) Eksempelet ’Obstacle Golf’ er ikke tilfeldig valgt. Den vidunderlige nye verden er kjemisk fri for hindringer, da disse lett kan frembringe følelser hos individet. Det er derfor laget et spill som gir individet muligheten for et kunstig utløp for følelsen av å møte og mestre hindringer. For Huxley (og flere med ham) er imidlertid hindringer noe som kan bidra til individets utvikling, så dette golfspillet er nok en ironisk kommentar. b) ’Feelies’ er Huxleys konstruksjon, en avansert utgave av lydfilmene (som i 1932 var i ferd med å erstatte stumfilmen). c) I Hinduismen er soma både en gud og en plante. Planteekstraktet brukes i rituell forbindelse og fungerte tilsynelatende både som et offer til guden og en hallusinatorisk drikk for tilbederen. Drikken soma er assosiert med egenskaper som for eksempel det guddommelige og u dødelige, med en slags kosmisk forbindelse. Se J. L. Brockington: *The Sacred Thread*, Edinburgh University Press, 1981. d) Promiskuiteten muliggjøres ved bruk av ’Malthusian belts’, hvilket spiller på Thomas Malthus’ teorier om befolkningsvekst og fødselskontroll (se underkapittel 2.3.1.), samt at den også gir uttrykk for Huxleys egen frykt for at overbefolkning var en trussel for individets frihet (se Huxley, *Brave New World Revisited*, 1959, kapittel 1).

<sup>219</sup> a) Henry Fords filosofi ble både i nær samtid og i ettertid benevnt ’Fordisme’, tilsvarende for F. W. Taylor er benevnelsen ’Taylorisme’. I det videre vil jeg enten referere til de to forannevnte ved navn, eller med en referanse til begrepene ’Fordisme’ og ’Taylorisme’, avhengig av om jeg snakker om personen eller hans filosofi. b) I *Brave New World* er Sivilisasjonens kontrast ’naturreservatet’ som kan sies å være preget av elendighet, lidelse og ustabilitet. Flere av reservatets karakteristika kretser mer om det primitive, men enkelte elementer fungerer også som negasjoner av sivilisasjonen, og kan bidra ytterligere til å belyse sistnevnte. Felles for dem er at de slik jeg ser det fokuserer på noe utenfor samfunnskroppen, det være seg individets følelser (ensomhet, edelhet, heltemot), individets sjel som en enhet uavhengig av ytre fysiske omgivelser, ekteskapet (som er en samfunnets oppfordring til å skape en sfære adskilt fra samfunnet), eller også troen på og aktelsen for transcendenteste størrelser som guder og forfedre. Disse negasjonene er noe Huxley etter min mening bevisst fremsetter for å tydeliggjøre hva den vidunderlige nye sivilisasjonen innebærer.

<sup>220</sup> Huxley, *Brave New World*, 1994, side 84. Det siterte mantraet kan kanskje sees på som en kommentar til Freudiansk psykologi om nødvendigheten av det sosiale menneskets fortrenning av en i utgangspunktet destruktiv og syndig natur. Se også Baker, *The Dark Historic Page. Social Satire and Historicism in the Novels of Aldous Huxley, 1921-1939*, 1982, side 139: ”In brief, Mond’s carefully controlled society involves an immersion in the present in which Pavlovian conditioning, Marxist collectivism, Fordean technology, and a calculated indulgence of Freudian infantile appetitiveness combine to rigidly stabilize society and undermine the concept of linear progress.”

Dette er i det store og hele meningsinnholdet i de to begrepene slik de fremkommer i *Brave New World*. Spørsmålet er imidlertid hvorvidt dette er sammenfallende med Huxleys egen oppfatning. Aller først kulturbegrepet. I *Do What You Will* (1929) skriver Huxley at "[t]he vital problem of our age is the problem of reconciling manhood with the citizenship of a modern industrialized state", og videre at "[i]t is only by cultivating his humanity that man can hope to save himself".<sup>221</sup> Hvis vi ser disse to sitatene opp mot *Brave New Worlds* to forfatterstemmer eller valgmuligheter,<sup>222</sup> mener jeg at han avviser Monds posisjon i forhold til kulturen fordi denne ikke har plass til kultivering av individet i Verdensstatens stabile orden, og at han likeledes avviser John Savage fordi denne posisjonen i sin uforedlede og primært følelsesorienterte utgave ikke kan forenes med mennesket som borger i det moderne industrisamfunnet. Jeg tolker derfor Huxley dithen at han stiller seg bak den humanistiske oppfatningen av kulturbegrepet, til menneskets kultivering og dannelse, men at dette også må kobles til individets offentlige borgerrolle. Sivilisasjonsbegrepet er i *Brave New World* uttømt gjennom sivilisasjonens materielle beskaffenhet alene. Men dette er trolig mer et valg av hovedmotstander enn en begrenset forståelse av hva sivilisasjonsbegrepet kan romme.<sup>223</sup> Den materielle opptattheten gjør at individene på mange måter forblir nytelsessyke barn fremfor kultiverte og siviliserte voksne. I *Music at Night* (1931) kommer han inn på to av de øvrige aspektene, og hvor samfunnets overflate består av det materielle, består individets siviliserte overflate av *civilité* og *politesse*, av dannet og høflig fremferd:

Primitive people, like children and animals, are simply civilized people with the lid of, so to speak – the heavy elaborate lid of manners, conventions, traditions of thought and feeling beneath which each one of us passes his or hers existence.<sup>224</sup>

I *Brave New World* fremstår John Savage som den primitive, for ikke å si antikvariske, siviliserte gentleman. Hans fremtreden er primært basert på Shakespeares samlede verker, hvilket er totalt inkompatibelt med den vidunderlige nye verden. Mitt poeng her er at jeg mener Huxley ikke avviser materielt fremskritt i seg selv eller som en del av sivilisasjonsbegrepet, men at dette er underordnet andre aspekter som muliggjør en forening

---

<sup>221</sup> Huxley, *Do What You Will*, 1956, side 91-92.

<sup>222</sup> Se innledningsvis i dette kapitlet om Huxley, nærmere bestemt underkapitlet 'Om lesningen av *Brave New World*'

<sup>223</sup> Huxley, *Music at Night*, 1949, side 216: "The higher the degree of industrial development and material civilization (which is not at all the same thing, incidentally, as civilization *tout court*), the more complete have been the transformation of the Proletariat." Her fremgår det at han mener sivilisasjonen er noe mer enn det rent materielle.

<sup>224</sup> *Ibid.*, side 260. Der hvor vi i første kapittel viste til at Kant brukte det siviliserte for å posisjonere overklassen som noe annet og dårligere enn det kultiverte borgerskapet, synes jeg å lese i Huxley at den dannede fremtreden er en nødvendig egenskap i alle borgere, men det primære er det samme som det var for Kant, nemlig det kultiverte individet.

av det modne individet og borgeren av det moderne samfunn.<sup>225</sup> Disse aspektene kan i stor grad knyttes til det kultiverte, siviliserte mennesket, og i *Brave New World* er kanskje verdenslederen Mond den eneste som er ilagt disse egenskapene (men han kan verken etterleve eller promotere dem uten å undergrave samfunnet). I dette knytter også Huxley an til antikkens forståelse av kultur og sivilisasjon som komplementære motstykker – mennesket som helt individ og borger i et samfunn som ønsker nettopp dette, men det som skiller ham fra antikken er et begrep om sivilisasjonen som materielt fremskritt, et fremskritt som kan virke undergravende på kultivering av den siviliserte borger. Huxley sier selv i *Proper Studies* (1927) at han er ”old-fashioned enough to believe in higher and lower things, and can see no point in material progress except in so far as it subserves thought”.<sup>226</sup>

### 3.1.2. Grunnlaget for Huxleys kritikk: Romantikkens herredømme

Aldous Huxley skiller altså mellom kultur og sivilisasjon, og *Brave New World* er i hovedsak en dystopi om den materielle sivilisasjonen. For å sitere Gadamer, beskriver den en ”standardisert verdenssivilisasjon hvor planetens historie liksom legger seg til ro i en rasjonell verdensforvaltnings idealtilstand”.<sup>227</sup> For å kunne falle til ro, valgte man vekk kulturen. Jeg mener derfor at hans kritikk ligger implisitt i dette valget; kulturen og dens tilknyttede aspekter ånd, intellekt og dannelse, har en lav stjerne i samtiden. I min analyse leser jeg *Brave New World* som en fremskrivning av det Huxley ser som samtidens sivilisasjons syke, delvis realiserte, potensiale: Dens materielle opptatthet og fremskrittstro, dens hang til eksterne, ensidige og materialistiske forklaringsmodeller.<sup>228</sup>

Lenina [offended]: [...] Progress is lovely, isn't it?

Bernard [wearily]: Five hundred repetitions once a week from thirteen to seventeen.<sup>229</sup>

---

<sup>225</sup> Huxley, *Do What You Will*, 1956, side 91: ”The vital problem of our age is the problem of reconciling manhood with the citizenship of a modern industrialized state” Med *manhood* kan forstås både det individuelle ’voksen mann’ og det mer generelle ’menn’. Huxley benytter her antageligvis ordet i betydningen moden eller voksen mann.

<sup>226</sup> Huxley, *Proper Studies*, 1957, side 298.

<sup>227</sup> Gadamer, *Den europeiske arven*, 1991, side 46.

<sup>228</sup> Andre tolkninger av hva boken kan leses som en kritikk av, finner vi blant annet i Bradshaws introduksjon i Huxley, *Brave New World*, 1994. Her nevner han at boken like gjerne kan leses som en kritikk av det amerikanske, av H. G. Wells og hans *Men Like Gods* (1923), eller også preget av samtidens problemer. Eller den kan, som Firchow er inne på, være en satire over både Wells og Lawrence (Se fotnote 208, evt. også Firchow, *The End of Utopia. A Study of Aldous Huxley's Brave New World*, 1984, side 72f.). Jeg vil i denne avhandlingen lese den som et innspill i den mer generelle kulturkritiske tradisjonen, hvor temaer som sekularisering, massesamfunn og maskinsamfunn er sentrale.

<sup>229</sup> Tekstutdrag fra Huxley, *Brave New World*, 1994, side 90. Det interessante er at historien er erklært død (eller rettere sagt karakterisert som nytteløs nonsens – både fortiden og historien som fremskritt) i denne nye Verdensstaten, noe som dels var å trekke Henry Fords påstand ”History is bunk” til sin ytterste konsekvens, men også fordi dystopien (som utopien) fordrer et statisk samfunn – det er jo ingen vits å endre på det perfekte (eller dets satiriske motsetning) (Davis, ’The History of Utopia: The Chronology of Nowhere’, 1994, side 10:

Gjennom denne automatiske refleksjonen Lenina plumper ut med – og Bernard trett kommenterer, nærmest til seg selv, med referanse til kondisjoneringen hun har fått i tenårene – kommer Huxley med et lite spark til fremskrittsoptimismen han mente levde i beste velgående også etter første verdenskrig. En optimisme som i første rekke var basert på stadige teknologiske nyvinninger og et materielt fremskritt (noe som i og for seg også betinger blant annet fremskritt innenfor vitenskapen, primært innen anvendt vitenskap, samt en forbedret levestandard). Som vi nettopp var inne på, mener Huxley at materielt fremskritt i seg selv ikke er et mål.

I dette underkapitlet vil jeg først gi en kort, generell beskrivelse av samtiden for å forsøke å belyse dens forhold til fremskrittstro. Kunne det virkelig være slik at vesten og England ikke hadde fått seg en alvorlig knekk etter det veiskillet første verdenskrig – *The Great War* – var? Deretter vil jeg se på Huxleys kritiske grunnlag i lys av dette. Hva er det han mener må til for å friskmelde samtiden? Hvilke sykdomsfremmende tendenser er det han trekker til sin ytterste konsekvens i *Brave New World*?

## Mellomkrigstidens England

Første verdenskrig hadde i utgangspunktet sterk støtte i folket, intellektuelle Europa over ga sin tilslutning, H. G. Wells kalte den ”the war to end wars”,<sup>230</sup> og ved krigens slutt var det tilsynelatende en fullstendig seier for de liberal-demokratiske idéer. Ifølge *Oxford Illustrated History of Britain* syntes alt å falle tilbake til førkrigsidyllen: Lloyd Georges valgseier i 1918 var én bekreftelse, bortfallet av mange av krigens sosio-økonomiske kontrollmekanismer og statlige kollektivismen var en annen. Virksomheter ble igjen overført til private hender, den private kapitalismen var tilbake, men samtidig kom en rekke sosiale reformer som indikerte at kapitalismen kunne ha et menneskelig ansikt: reformer innen helse og utdanning, pensjonsordning og arbeidsledighetsforsikring, samt et forsøk på å løse boligsituasjonen i landet. Det viste seg snart at ikke alt var normalt, og at det betryggende førkrigs-rammeverket ikke ville bli lett å gjenreise.<sup>231</sup> Tross visse sosiale fremskritt og en generell økning i

---

”Perfection is not relative. The dynamic utopia is a myth.”). Så fremskrittet Lenina sikter til er en rekke bekvemmelighetsartikler hvilket står som symboler på teknologisk innovasjon og fremskritt, men Verdensstatens ledere er svært forsiktige med å lansere nye ting. Prekondisjoneringen hvor slike mantraer innpodes er med på å skape en illusjon om fremskritt, men dens primære oppgave er etter min oppfatning å understøtte industriens konsumkrav. Huxley har fylt den vidunderlige nye verden med slike mantraer eller fyndord (”Progress is lovely”, ”Ending is better than mending”, ”Never put off till tomorrow the fun you can have today”, etc.), hvilket bringer tankene både til konsumerismens og dens nødvendige følgesvenn markedsføringen.

<sup>230</sup> Huxley selv trekker på dette sitatet i et brev fra 1916, hvor han sier: ”However, All’s well that ends Wells, as the man said on reading one of H. G. W.’s articles on the future in the *Daily Chronicle* (or else, in that sublime writer’s own words, let us hope that this is THE WAR that will END WELLS)...”. Sitert fra Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, 1987, side 225. Her trekkes det også frem at Huxley, som de fleste andre på den tiden, leste det meste av hva Wells utga. Som sitatet viser, ble Huxley som oftest irritert eller indignert av å lese Wells.

<sup>231</sup> *Oxford Illustrated History of Britain*, 1986, side 534.

levestandarden, var nasjonalgjelden voksende, arbeidsledigheten høy og streikeviljen økende.<sup>232</sup> Troen på liberalistiske idéer, rasjonalitet og fremskritt levde riktignok videre – blant annet gjennom H. G. Wells' svært populære vitenskapelige fremtidsutopier, men skeptisisme og desillusjon var det rådende temperamentet, ihvertfall blant litterater og intellektuelle.<sup>233</sup> Den konservative partilederen Stanley Baldwin blir beskrevet som den perfekte lederen for en nasjon ”desperate for a return to tranquility and social peace”.<sup>234</sup> Den sosiale og politiske situasjonen i det vi går inn i 1930-årene kan summeres opp slik:

In the summer of 1931, while Huxley was writing *Brave New World*, Britain verged on economic and political disaster. The Labour Government fell, the pound fell, productivity fell, unemployment rose, riots broke out in London and Glasgow, the Navy mutinied at Invergordon, long lines formed everywhere, and the depression settled down over Britain like an ominous cloud. The crisis that had been sweeping through Europe since the Great War and through the United States since the Great Crash of 1929 was about to engulf Britain as well.<sup>235</sup>

Men det var ikke bare på det sosio-politiske felt etablerte idéer ble utfordret. Krefter som hevdet menneskets irrasjonelle natur på bekostning av dets rasjonelle, vant terreng. Ett uttrykk for menneskets dobbelte/skjulte natur kommer fra den fremvoksende psykologien: Sigmund Freuds analyse av menneskets ubehag i kulturen og det sosiale liv som nok en fortrenkning av naturlige drifter. I forlengelsen av dette vant vitenskapelige teorier som for eksempel den psykologiske behaviourismen og eugenikken stadig nytt terreng – begge to, som Freuds analyse, må kunne sees som naturalistiske eller materialistiske modeller som søkte å forklare, implisitt også å undertrykke eller endre, menneskets natur. Andre tendenser som fremhevet det irrasjonelle i mennesket finner uttrykk for eksempel gjennom D. H. Lawrences vekt på menneskets følelsesliv og andre retninger innenfor kunsten, men også gjennom vitalismen og intuisjonen.<sup>236</sup> Vitalismen inntar en slags mellomposisjon innenfor den idealistiske-materialistiske dikotomien som blusset til liv igjen ved inngangen til århundret.

Mellomkrigstiden fremstår således som preget av et tvisyn. Det rasjonelle liberal-demokratiske prosjektet lever videre, men møter stadig sterkere motbør. Kommunismens

---

<sup>232</sup> Stevenson, *British Society 1914-1945*, 1984, kapitlene 'The Economy and Living Standards' (side 103-142) og dels 'Leisure and the Media' (side 381-411). Han fremhever at England tross krig og økonomisk depresjon faktisk opplevde en økning i levestandarden for store deler av befolkningen (inkludert bedre økonomisk sikkerhetsnett ved arbeidsledighet og kortere arbeidsdager), hvilket han tilskriver en generell vekst i den engelske økonomien i mellomkrigstiden.

<sup>233</sup> H. G. Wells hadde en unik status som vitenskapelig fremskrittsoptimist. Se forøvrig underkapittel 3.4.1.

<sup>234</sup> *Oxford Illustrated History of Britain*, 1986, side 537.

<sup>235</sup> Firchow, *The end of Utopia. A study of Aldous Huxley's Brave New World*, 1984, side 77.

<sup>236</sup> Disse strømningene (for eksempel malerkunstens ekspresjonisme) var like mye en videreføring eller endog forsterkning av ting som allerede var i emning (eller vel så det) ved overgangen til 1900-tallet, som det var noe fullstendig nytt.

fremvekst i Sovjet gir håp, men oppfattes av mange etter hvert som et nytt totalitært tyranni. Historien forsøkes tilført ny mening gjennom blant annet marxismen, men også denne mister en bredere appell selv om Karl Marx forsetter å være den mest innflytelsesrike tenker sammen med Freud i mellomkrigstidens England. Håp og desillusjon levde side om side. Det rasjonelle og irrasjonelle, progress og regress, var tilnærmet like gyldige som historiefilosofiske fortolkningsalternativer. Troen på mennesket og historien syntes svekket, men vitenskapelige og materielle fremskritt skapte et visst håp.<sup>237</sup>

### **Aldous Huxley og den nye romantikken**

Robert S. Baker påpeker i *The Dark Historic Page* (1982) at Huxley "came to regard the postwar society of the twenties and thirties as a fundamentally historicist culture". Med dette mener Baker at Huxley så perioden som en rekke forsøk på å finne en sekulær, immanent mening med historien, og hvor "Hegelian notions of idealist history, Wellsian and Shelleyan ideas of historical progress, and what Huxley regarded as Marxist 'modern' romanticism combined to create a bewildering ideological landscape". Dette ideologiske landskapet – den nye romantikken, mener Huxley har sine røtter i 'den gamle' Romantikken, i tidlig 1800-tall.<sup>238</sup> Jeg vil her først belyse Huxleys historiesyn, for så å komme tilbake til hans tanker om de to romantiske periodene og si noe om hans grunnlag for å kritisere samtiden. Denne gjennomgangen vil dog i liten grad trekke på *Brave New World*, da vi finner lite eksplisitt om dette i boken. Et sentralt premiss i den nye verdensstaten er det nytteløse ved historien – hvilket har medført både en avvisning av konseptet om fremskritt og en motvilje mot å snakke om fortiden.<sup>239</sup> Gjennomgangen vil derfor i all hovedsak trekke på hans essaysamlinger for å belyse hans historiesyn og grunnlag for kritikk.

Det finnes ingen historisk Sannhet, sier Huxley i *Do What You Will*.<sup>240</sup> Med dette relativistiske standpunktet tar han avstand fra samtidens reduksjonistiske historiefortellinger, for eksempel variasjoner over den marxistiske, som vi så han knyttet til den nye romantikken.<sup>241</sup> Hans historiefilosofi avviser lineære, rigide og ensidige forklaringer. Historiens gang er mer å sammenligne med et musikkstykke: Den er som ulike satser

---

<sup>237</sup> Dette avsnittet trekker på Atkinson, 'Historiography', 1972 (samt redaktørens introduksjon)

<sup>238</sup> Baker, *The Dark Historic Page. Social Satire and Historicism in the Novels of Aldous Huxley, 1921-1939*, 1982, side 5-6. I herværende underkapittel vil jeg trekke veksler på Baker, i tillegg til min egen lesning av Huxleys essaysamlinger fra slutten av 1920-tallet. For å skille mellom den gamle og den nye romantikken, har jeg i det videre benevnt perioden tidlig på 1800-tallet med stor bokstav: Romantikken.

<sup>239</sup> Ibid., side 138.

<sup>240</sup> Huxley, *Do What You Will*, 1956, side 245.

<sup>241</sup> For mer om samtidens historieskrivning, se Atkinson, 'Historiography', 1972.



bølgende frem og tilbake, det være seg i harmoni eller dissonans, men alltid som et komplekst, samtidig og variert hele.<sup>242</sup> Ifølge Baker ser Huxley for seg historien som gradvise svingninger eller kurver som trekker i en eller annen (kanskje tilfeldig) retning, som dynamiske bevegelser og mønstre, hvilket også bringer tankene i retning et organisk historiesyn. Historiens virkelighet er slik jeg leser Huxley, plassert i individets psykologiske virkelighet.<sup>243</sup> Det vi med sikkerhet kan si at eksisterer, sier han, er at det finnes en indre og ytre diversifitet, tilsvarende også en eller annen slags indre og ytre enhet.<sup>244</sup> For Huxley er altså virkeligheten noe vi ikke kan vite noe sikkert om, vi kan kanskje nærme oss gjennom intuisjonen, gjennom å forstå og virkeliggjøre erfaringer gjennom en indre psykologisk bearbeiding.<sup>245</sup> Spesielt kommer han inn på rasjonaliseringen av intuitiv forståelse i forbindelse med den religiøse erfaringen.

Poenget jeg ønsker å få frem er at Huxley avviser materialistiske, reduksjonistiske forklaringsmodeller fordi de alene hverken fanger opp historien eller individet i sitt mangfold. Men han avviser også dets abstrakte idealistiske motstykke. Vi kan derfor si at han mener verken Hegel eller Marx, ei heller den progressive Wells, klarer å fange opp menneskets og historiens mangslungne virkelighet. Og i forhold til debatten som blusset til liv igjen mellom idealister og materialister – mennesket som 'mind or matter' – inntar han derfor en mellomposisjon. Med tanke på hans vektlegging av intuisjonen, er det rimelig å karakterisere

---

<sup>242</sup> Huxley, *Do What You Will*, 1956, side 234: "My music, like that of every other living and conscious being, is a counterpoint, not a single melody, a succession of harmonies and discords". Baker bruker dette sitatet for å poengtere en konsistens mellom Huxleys oppfatning av historien, individet og romanen – de er alle diversifiserte og komplekse strukturer.

<sup>243</sup> Jeg kommer mer inn på dette i underkapittel 3.5.1., men nevner bare kort her at han har en teori om at individene konstituerer sin forståelse av virkeligheten ut fra egendefinerte rammeverk (man kan selvfølgelig også velge å slutte seg til kollektive rammeverk). Dermed vil også historien bli henvist til det enkelte individs psykologiske realitet (og dets eventuelle tilslutning til kollektive historier), noe som også gjenspeiles i følgende sitat: "But, alas! there is no such thing as Historical Truth – there are only more or less probable opinions about the past, opinions which change from generation to generation" (Huxley, *Do What You Will*, 1956, side 245).

<sup>244</sup> Huxley, *Do What You Will*, 1956, side 20: "But though the 'real' existence of the deities of any pantheon may be doubted, the existence of the internal and external diversity of which they are symbolical is undeniable. No less undeniable is the existence of some kind of inward and outward unity. But that this unity should really be the God of pure monotheism is as improbable as that the diversity should really be Apollo and Quexalcoatl, Siva and Thor."

<sup>245</sup> I *Do What You Will* skriver han om vitenskap, kunst og religion som hjelpemidler for å organisere våre erfaringer, men de sier intet sant om den verden våre erfaringer er ment å referere til. De bidrar heller til å fjerne en fra den indre virkeligheten (Ibid., side 3-4). I dette spiller Huxley på et poeng han også fremla i *Proper Studies*, hvor hans eksplisitt snakket om abstraksjoner: "An abstraction is never true. To abstract is to select certain aspects of reality regarded as being, for one reason or another, significant. The aspects of reality not selected do not thereby cease to exist, and the abstraction is therefore never a true, in the sense of a complete, picture of reality." (Huxley, *Proper Studies*, 1957, side 35.)

ham som en moderat idealist, eller også en vitalist.<sup>246</sup> Med denne forståelsen av Huxleys historiefilosofi i bakhodet, vil jeg avslutningsvis i dette avsnittet se nærmere på hans tanker om de to romantiske periodene, på hans grunnlag for kritikken av hva han så på som en syk sivilisasjon.

Personally, I have no great liking for either of the romanticisms. If it were absolutely necessary for me to choose between them, I think I would choose the older one. An exaggeration of the significance of the soul and the individual, at the expense of matter, society, machinery, and organization, seems to me an exaggeration in the right direction. The new romanticism, so far as I can see, is headed straight towards death. [...] No, if I had my way, I would not choose either of the romanticisms; I would vote for the adaptation of a middle course between them. The only philosophy of life which has any prospect of being permanently valuable is a philosophy which takes in all the facts – the facts of mind *and* the facts of matter, of instinct *and* intellect, of individualism *and* of sociableness. The wise man will avoid both extremes of romanticism and choose the realistic golden mean.<sup>247</sup>

Det er i den nye romantikken Huxley finner hovedproblemet ved samtiden: "The new romanticism, so far as I can see, is headed straight towards death". Hva legger han så i dette? I essayet ved samme navn, fremkommer det hva som ligger bak hans karakteristikk av samtiden som den nye romantikken.<sup>248</sup> Dens talsmenn angriper Romantikken blant annet for deres kraftige overdrivelser, opphøyning av følelsene, og individualisme. Huxley på sin side ser i den nye romantikken akkurat den samme opptattheten av renhet (rendyrket kollektivism) og eksklusivitet (mennesket reduseres gjerne til abstrakte begreper – *Aesthetic Man*, *Economic Man* eller *Collective Man* – som utelukker vesentlige aspekter ved individets egne psykologiske virkelighetsoppfatning), som den tidligere Romantikken blir beskyldt for. Den gamle Romantikken fornektet menneskets sosiale vesen, og overdrev betydningen av den individuelle sjelen – den nye romantikken gjør ikke annet enn å forfekte det stikk motsatte.

---

<sup>246</sup> Firchow, *The End of Utopia. A study of Aldous Huxley's Brave New World*, 1984, side 44f. Den gamle diskusjonen om menneskets natur – og derigjennom skismaet 'mind or matter', idealisme eller materialisme – blusset opp igjen i begynnelsen av århundret, et skisma Firchow primært tillegger vitenskapens aksept av Einsteins relativitetsteori. Teorien trekker blant annet J. B. S. Haldane, A. N. Whitehead og E. A. Burtt i idealistisk retning, hvor de mener å finne en ikke-definert mening bakenfor de observerbare fakta, og implisitt vekk fra en mekanistisk-materialistisk fortolkning i Newtoniansk tradisjon. Firchow plasserer Huxley innenfor den modifiserte idealismen, det vil som som en vitalist (eller også en 'finalist', fordi vitalistene ofte proklamerte en mening med livet). I tillegg til diskusjonen Firchow henviser til, kan det etter min oppfatning også være relevant å se Huxleys posisjon i forhold til to andre, relaterte momenter: G. E. Moores avvisning av Bradley og McTaggarts absolutte idealisme, samt introduksjonen av Henri Bergsons filosofi i det engelske litterære miljøet. En redegjørelse for disses eventuelle innflytelse på Huxley ligger imidlertid utenfor denne oppgavens omfang, men de kan kanskje være med på å belyse den vitalistiske mellomposisjonen Firchow mener Huxley inntar.

<sup>247</sup> Huxley, *Do What You Will*, 1956, side 219-220.

<sup>248</sup> Huxley, *Music at Night*, 1949, 'The New Romanticism' (side 211-220). Til den gamle Romantikken hører personer som Godwin, Shelley, Rousseau og Beethoven. Den nye romantikken uttrykkes blant annet gjennom Mussolini, Bolsjevikene og kubismen.

Som Huxley selv sier, "most of the enemies of romanticism are, in their own way, as extravagant and one-sided (that is to say, as romantic) as the Romantics themselves".<sup>249</sup>

Dette er den nye romantikken Huxley ser som underliggende tendens i samtiden. Og han mener at "the present attempt to impose a superhuman consistency whether of spirituality, of intellect, of mechanical efficiency, results in the imposition of subhuman insanity. From madness in the long-run comes destruction. It is only by cultivating his humanity that man can hope to save himself".<sup>250</sup> Den overmenneskelige konsistensen er, slik jeg leser Huxley, en direkte parallell til romantikernes ønske om renhet og eksklusivitet – det ensidige eller monoteistiske. Hvorfor kravet om en slik monoteistisk konsistens er destruktivt? Jo, fordi den i sin nåværende form forneker de livgivende aspektene ved menneskets natur.<sup>251</sup> (Han tenderer her mot den kulturkritiske holdningen som fremhever det spontane, konkrete og kvalitative, fremfor det kalde rasjonelle, abstrakte og kvantitative.) Sagt på en annen måte: Løsningen og livet ligger ikke i ekstremene, men i å anerkjenne alle aspekter ved mennesket. Som vi var inne på ovenfor, må en varig og verdifull livsfilosofi ta hensyn til både den gamle og den nye romantikken, til både følelser og fornuft, sjel og legeme, intuisjon og intellekt – det er dette som ligger i Huxleys vitalistiske posisjon. I *Brave New World* mener jeg at vi finner den nye romantikken representert ved Mustapha Mond, og at John Savage er den gamle Romantikens talerør. Som vi var inne på i avsnittet om lesningen av *Brave New World*, ligger Huxleys egen posisjon et sted mellom disse to motpolenes stemmer. Rollemodellen finner han på mange måter i antikken, hvor de etter hans mening inntok en realistisk posisjon: intellekt, sanser, instinkter, følelser, kreativ fantasi, sans for skjønnhet og en fornemmelse av ærefrykt – alle er de elementer i menneskets mangfoldige, inkonsistente og selvmotsigende natur, og alle ble de akseptert ubetinget av grekerne.<sup>252</sup>

Hvis han likevel var nødt til å velge side, mener han at "an exaggeration of the significance of the soul and the individual, at the expense of matter, society, machinery, and organization, seems to me an exaggeration in the right direction".<sup>253</sup> Men verdensstaten i *Brave New World* har valgt den andre siden, den eksterne, materielle sivilisasjonen. Og som

---

<sup>249</sup> Ibid., side 212.

<sup>250</sup> Huxley, *Do What You Will*, 1956, side 91-92.

<sup>251</sup> Ibid., side 50: "Turned against Life, they have worshipped Death in the form of spirituality, intellectualism, and at last mere efficiency."

<sup>252</sup> Ibid., side 80-81: "What Pericles took for granted was briefly this: that men should accept their natures as they found them. Man has a mind: very well, let him think. Senses that enjoy: let him be sensual. Instincts: they are there to be satisfied. Passions: it does a man good to succumb to them from time to time. Imagination, a feeling for beauty, a sense of awe: let him create, let him surround himself with lovely forms, let him worship. Man is multifarious, inconsistent, self-contradictory; the Greeks accepted the fact and lived multifariously, inconsistently, and contradictorily. Their polytheism gave divine sanction to this realistic acceptance."

<sup>253</sup> Ibid., side 220.

Mustapha Mond sier: "[Y]ou've got to stick to one set of postulates".<sup>254</sup> Vel og bra, men implisitt i dette ligger også at han mener samtiden har slått inn på feil spor.<sup>255</sup> Etter denne innledende fortolkningen av Huxleys ståsted, skal vi nå se nærmere på hans kritikk av henholdsvis det religiøse, det politiske og det teknologiske feltet, for å se hvorvidt han kan sies å stå i den engelske kulturkritiske tradisjonen. Strukturen i analysen av disse feltene vil i hovedsak først være en redegjørelse for Huxleys ståsted ut fra essayene, for deretter å se hvordan dette kommer til uttrykk i *Brave New World*.

### 3.2. Aldous Huxleys forhold til religionen

- Mond: There used to be something called God – before the Nine Years War. It is a subject that has always had a great interest for me.
- Savage: But if you know about God, why don't you tell them? Why don't you give them these books about God?
- Mond: For the same reason we don't give them *Othello*: they're old; they're about God hundreds of years ago. Not about God now.
- Savage: But God doesn't change.
- Mond: Men do, though.
- Savage: What difference does that make?
- Mond: All the difference in the world.<sup>256</sup>

I denne diskusjonen mellom Huxleys to alternativer, hans to forfatterstemmer, ser vi at Gud er fraværende i *Brave New World*. For det første skyldes dette, som Mond påpeker, at Gudsbegrepet er en gammel idé som ikke passer inn i den historieløse verdensstaten.<sup>257</sup> For det andre på grunn av at samfunnet og menneskene har forandret seg. I dette ligger både at meningen med livet er trukket ned fra himmelen (eller også 'humanismens høye hest') og inn i konsumerismens lykkeforståelse hvor Gud er overflødig, og at mennesket er blitt et 'sosio-biologisk' produkt tilpasset et sekulært samfunn.

Ett av spørsmålene jeg skal belyse i dette delkapitlet er hvorvidt Huxley stiller seg positiv til sekulariseringen, om den sekulære moderniteten har medført et meningstap – et tap som skyldes oppløsning av en tradisjonell samfunnsorden, frafall av en moralsk forankring

---

<sup>254</sup> Huxley, *Brave New World*, 1994, side 215.

<sup>255</sup> Den dystopiske romanen flytter seg gjerne i tid eller sted vekk fra sin samtid, men utgangspunktet for beskrivelsen av det tenkte samfunnet er som oftest likevel forfatterens samtid. Det tenkte dystopiske samfunnet er ofte bare en fremskrivning av det som oppleves som negative samtidstendenser til deres ytterste konsekvenser.

<sup>256</sup> Tekstutdrag fra Huxley, *Brave New World*, 1994, side 210-211. Bokens kapittel 17 er i det store og hele en diskusjon mellom John Savage og Mustapha Mond om religionen.

<sup>257</sup> Se fotnote 229 innledningsvis i underkapittel 3.1.2.

eller også religionens *fall from grace* i seg selv – eller om han mener det har fremkommet fullgode erstatninger som tilbyr individet en mening og et mål. Kulturkritikerne stiller seg som nevnt skeptiske til erstatningene, og de ser samtidig at man ikke har klart å holde religionen separat fra de øvrige livssfærene. Sekulariseringsprosessen har derfor etter deres oppfatning feilet på de to punktene som var prosessens forutsetning. Jeg vil derfor først se på Huxleys oppfatning av sekulariseringen. Dernest vil jeg etter en gjennomgang av samtidens religiøsitet, se nærmere på hans posisjon og kritikk innenfor dette religiøse feltet, for avslutningsvis å si noe om alternativene han skisserer i *Brave New World*.

### 3.2.1. Innledende om Huxleys syn på sekulariseringen

Vi så i forrige delkapittel at Huxley mente at en verdifull livsfilosofi måtte ta hensyn til begge de romantiske ekstremene, og derfor kan han si at ”a framework is valuable in so far as it makes possible the creation of a complete and harmonious personality”.<sup>258</sup> Med dette som bakteppe evaluerer han både religiøse og sekulære rammeverk opp gjennom historien, en evaluering hvis konklusjon fanges opp i følgende sitat:

The decay of the organized religions has meant that the majority of men and women no longer build themselves up into personalities within the Catholic framework. The modern framework – or rather frameworks, for there are several of them, but with a family likeness among themselves – is much less comprehensive than that which it has ousted.<sup>259</sup>

De moderne rammeverkene oppleves av Huxley som utilstrekkelige erstatninger for det katolske, og denne følelsen av forfall gjør at han kan tolkes dithen at sekulariseringen har medført et meningstap. For å se hva dette tapet består i, må vi se hvordan han ser for seg utviklingen.

For å begynne med det katolske rammeverket, fremstilles dette som relativt positivt. Den katolske kirken klarte å skape et moralsk rammeverk som omfattet svært mange av personlighetens elementer: fornuft og følelser, intuisjon og fantasi, ritualer, seremonier og symbolikk – ”A supernatural sense and meaning were given to life, a sense and a meaning in the light of which it was possible for the individual to see all his acts in due proportion”.<sup>260</sup>

---

<sup>258</sup> Huxley, *Proper Studies*, 1957, side 249. Her følger en kort redegjørelse for rammeverkernes oppbygning og plass i Huxleys tanker. Følelser og fornuft er like sentrale elementer for idéene som begrunner menneskets livsførsel. Følelsene må rasjonaliseres for å skape en vedvarende motivasjon for handling ut fra den eller de idéer man tror på. Og idéene går inn i de rammeverkene vi fortolker verden ut fra – det være seg religiøse, filosofiske, artistiske, eller praktisk rettede forretningsorienterte rammeverk. Disse tankene til Huxley er i korte trekk det som ligger bak hans fortolkning av historiske perioder, og det er til enhver tid ett rammeverk som dominerer, hvilket tradisjonelt har vært religionen med dens tilhørende moralkodeks. Jeg kommer imidlertid mer tilbake til hans rammeverk i underkapittel 3.5.

<sup>259</sup> Huxley, *Proper Studies*, 1957, side 253f.

<sup>260</sup> Ibid., side 251.

Katolisismen sviktet i en adekvat inkorporering av elementer som det seksuelle, men ennå mer av menneskets naturlige hang til vold og gjerrighet. Forfallet for det religiøst begrunnede rammeverket synes å sammenfalle med reformasjonen og protestantismen. Middelalderens ridderlige ideal som en kontroll av menneskets voldelige natur forsvinner, og tilsvarende har kirken ikke klart å gi en god moralsk begrunnelse som kan motvirke menneskets ervervelsesbegjær. Dermed kan det forretningsorienterte rammeverket vokse frem som en rival til de religiøse, og "by the beginning of the eighteenth century the Church had resigned itself to impotence; religion was one thing, but business was business".<sup>261</sup> De moderne rammeverkene – bygget opp rundt sosialt forståtte elementer som for eksempel suksess, konsum og ervervelser – har nå utkonkurrert det katolske.

Huxley selv mener at de moderne rammeverkene ikke har klart å inkorporere menneskets følelsesliv på en tilstrekkelig god måte, samt at det transcendent aspektet er forsvunnet.<sup>262</sup> Forfallet, slik jeg leser Huxley, ligger primært i fraværet av et rammeverk som klarer å fremme individets komplette og harmoniske personlighet. Men et slikt rammeverk vil også være avhengig av en overordnet mening, av moralske idealer individet kan motivere sine handlinger ut fra og sette dem i perspektiv. Jeg mener dette forfallet må sees i sammenheng med hans tanker om den nye romantikkens ensidighet,<sup>263</sup> da Huxley ser denne som en underliggende fellesnevner i samtiden (og som implisitt vil ramme både sekulære og religiøse rammeverk). Det sekulære samfunnet svikter også på forutsetningen om atskilte sfærer, for Huxley mener at "the fact that many people are now without a religion does not mean that they are without some substitute for a religion; their religious feelings and intuitions may be rationalized in forms not immediately recognizable as religious".<sup>264</sup>

Vi har nå sett at Huxley, som kulturkritikerne, stiller seg skeptisk til sekulariseringens resultater. Før vi ser nærmere på hans kritikk, vil jeg først si noe om de praktiske og teologiske sidene ved mellomkrigstidens religionsutfoldelse.

---

<sup>261</sup> Ibid., side 253. I denne forklaringen trekker han eksplisitt på bl.a. Tawney's *The Acquisitive Society* (1921)

<sup>262</sup> Ibid., side 253f. Jeg antar han mener at de ulike moderne religiøse rammeverkene fortsatt har en transcendent mening, men at de ikke er like komplette som det katolske rammeverket eller står like sterkt i det han karakteriserer som "probably the most irreligious epoch of all history" (Ibid, side 208).

<sup>263</sup> Se underkapittel 3.1.2.

<sup>264</sup> Huxley, *Proper Studies*, 1957, side 208-209. I essayet 'Substitutes for Religion' kommer han blant annet inn på erstatninger som politikk (f.eks. nasjonalisme eller demokrati), sekulære sermonier eller ritualer, seksuell askese og forretningsvirksomhet, for å nevne noen.

### 3.2.2. En kort redegjørelse for mellomkrigstidens religiøsitet<sup>265</sup>

Kirkesamfunnene opplevde en topp på slutten av 1800- og begynnelsen av 1900-tallet, både hva medlemstall og innflytelse angår. Med enkelte unntak er mellomkrigstiden veien over til et sekulært samfunn, hvor oppslutningen om den organiserte religionen blir stadig mer marginalisert.<sup>266</sup> Men spirene til dette finner vi også i overgangen til 1900-tallet, for eksempel i arbeiderklassens gryende vei til reell makt, og i frikirkenes lemping av reglene for å opprettholde rekrutteringen. Den trosretningen som trolig slapp billigst unna var den romersk-katolske kirken med sin solide forankring i den irske delen av befolkningen. Stevenson fremmer tre årsaker til hvorfor religionen opplevde en stadig mer marginal oppslutning og innflytelse, hvilket kan kategoriseres under henholdsvis urbaniseringen, arbeiderbevegelsens vekst og kommersielt funderte fritidssysler. Det urbaniserte massesamfunnet innebar at det ble stadig flere møteplasser hvor man kunne finne et fellesskap, det være seg på pub'en, fotballtribunen eller arbeidsplassen. De anglikanske kirkene eller frikirkenes kapeller var ikke lenger de eneste sentra livet kretset rundt. Arbeiderbevegelsens vekst innebar at den tradisjonelle striden mellom kirke og kapell, konservative og liberale, tildels ble flyttet over til å dreie seg om klassekamp. Til dette kommer også at arbeiderne ikke utviste det samme religiøse sentimentet, og at det Liberale partiet som var så tett knyttet opp mot de frikirkelige samfunnene, svant hen i løpet av mellomkrigstiden. Og sist, religionen ble utfordret av et stadig økende tilbud av fritidstilbud utenfor kirke og kapell – dels knytter dette an til de sekulære møteplassene nevnt ovenfor, men like mye til kinoer, musikkhaller, og fornøyles- og rekreasjonsområder som for eksempel Brighton Pier i Sør-England. Denne siste utviklingen bør sees i sammenheng med den kapitalistiske industriens konsumforventning, generelt bedre arbeidsvilkår, og utviklingen i retning av et mer uniformt og homogent samfunn som deler en felles kultur (BBCs rolle er én relevant faktor i denne utviklingen). Jeg vil i tillegg bare nevne at kristendommen i alle dens avskygninger også ble truet av andre religioner, hvilket kanskje kan tilskrives Englands imperiale status, og av 'trosretninger' som for eksempel marxismen og folklore. Så langt om religiøs praksis, dens utfordringer og substitutter.

---

<sup>265</sup> Redegjørelsen bygger i hovedsak på følgende bøker: Stevenson, *British Society 1914-1945*, 1984; *Oxford Illustrated History of Britain*, 1986; Sykes, 'Theology', 1972.

<sup>266</sup> Medlemstallet i kirkesamfunnene samlet sett holdt seg relativt konstant i perioden 1914-1945, men den prosentvise andelen var svinnende. Etter et tilbakeslag etter første verdenskrig, opplevde de en oppgang i 1920-årene, mens 1930-årene viste en ny nedgang som ble ytterligere forsterket i og med andre verdenskrig. (Stevenson, *British Society 1914-1945*, 1984, side 356f.)

I mellomkrigstiden fant det også sted flere teologiske og organisatoriske forsøk på fornying eller tilpasning. De fleste av disse fant sted innenfor den anglikanske kirken, og jeg velger her å fokusere på et initiativ fra erkebiskopene tatt under første verdenskrig. Initiativet resulterte i et knippe komitérapporter – ingen av dem spesielt radikale – som foregrev tre hendelser i mellomkrigstiden. Den første rapporten tok for seg styringen av kirken, et innspill som bidro til en lov som ga noe mer selvstyre i kirken (Enabling Act, 1919). Rapporten 'The Worship of the Church' promoterte en revisjon av bønneboken som reflekterte den økte anglo-katolske oppslutningen i den anglikanske kirken. Revisjonen skapte en kraftig debatt, men forslaget ble nedkjempet både i 1927 og 1928. Både 'The Worship of the Church' og 'Christianity and Industrial Problems' skapte kontroverser, sistnevnte rapport på grunn av sin radikale kristensosialistiske tone. Bønnebokrevisjonen vekket til live striden som var så levende i viktoriatiden, striden mellom lav- og høykirke, mellom den anglo-katolske (i viktoriatiden i form av Oxford-bevegelsen) og den evangeliske fløyen innenfor den anglikanske kirken. Avvisningen av denne revisjonen og den kristensosialistiske tonen i den andre rapporten, er tegn på at den evangeliske bevegelsens vektlegging av moral og sosialt engasjement fortsatt stod sterkt. Mot slutten av 1920-tallet forsøkte også den konservative fløyen å lansere en ny moralsk vekkelser for å gjenopprette den høye moralske standarden fra før krigen, noe som kan være en reaksjon på kvinnenes frigjøring og de dekadente, nihilistiske 'Bright Young Things'.<sup>267</sup> Tross en tilsynelatende tilbakegang for den kristne religionen, satte den altså fortsatt sitt preg på samfunn og sosial adferd. Det var fortsatt en tett kobling mellom religion og skole, Parlamentet ble åpnet ved resitering av bønn. Kirken opponerte mot skilsmisse, kunstig prevensjon og søndagsåpne kommersielle aktiviteter, og den ble fortsatt identifisert med middelklasseverdier, med familien, fellesskapet og en forsiktig patriotisme. Lenken mellom religion og imperiet kom også til syne i bevegelser som Boy Scouts og Church Brigade.

På det teologiske plan var kristendommen også preget av interne stridigheter knyttet til liberale fortolkninger av religionens kjerne og autoritet, blant annet blir gosplene gjenstand for en historisering. Uten å tillegge Matthew Arnold æren for dette, kan vi si at variasjoner over hans gudsdefinisjon "the Eternal, not ourselves, that makes for righteousness" vant terreng.<sup>268</sup> Religionsfenomenologien forsøker å etablere den religiøse opplevelsen som en

---

<sup>267</sup> Se Lloyd, *Empire, Welfare State, Europe: English history 1906-1992*, 1993, side 150, for en kort beskrivelse av Joynton-Hicks' forsøk på å høyne den moralske standarden. Se *Oxford Illustrated History of Britain*, 1986, side 538, for en beskrivelse av 'The Bright Young Things'. I tillegg kan for eksempel nevnes bevegelsen *Toc H* begynte som en slags 'sjømannskirke' under første verdenskrig, og den vedvarte og endatil utvidet etter krigen som en forlengelse av et kristent fellesskap for tidligere soldater. Den promoterte blant annet sosiale tjenester, en følelse av et felles ansvar og en lindring av klassebevissthetens ulemper. (Se Stevenson, *British Society 1914-1945*, 1984, side 364.)

<sup>268</sup> Se avslutningsvis i underkapittel 2.2.3.



autonom, unik følelse bortenfor en rasjonell forklaring, og finner blant annet sin dekning i den kontinentale eksistensialismen. Den eksistensialistiske bevegelsen hadde en tosidig effekt på teologene: Den syntes å unngå trusselen fra å bli redusert til en ikke-religiøs kategori, og den bidro til fornyet kritikk av dogmatikken som ikke var like opptatt av den religiøse opplevelsen og trosspranget – *leap of faith*.<sup>269</sup>

For å oppsummere er det anglikanske religiøse rammeverket fortsatt preget av evangelismens moralske og sosiale preferanser [les: Et puritansk temperament], selv om det utfordres av indre liberale fortolkninger av religionens essens og autoritet, av andre religiøse og sekulære substitutter.<sup>270</sup> Med dette som bakteppe, vil jeg nå se nærmere på Huxleys faktiske kritikk slik den kommer til syne i hans essaysamlinger rett forut for *Brave New World*.

### 3.2.3. Huxleys religiøse ståsted og kritikk av samtidens religiøsitet

Huxleys tenderer mot en fenomenologisk forståelse av religionen, altså et forsøk på å etablere den religiøse opplevelsen som en autonom, unik følelse bortenfor en rasjonell forklaring.<sup>271</sup>

En indikasjonen på dette er en utlegning i *Music at Night* (1931):

How shall we define a 'god'? Expressed in psychological terms (which are primary – there is no getting behind them), a god is something that gives us the peculiar kind of feeling which Professor Otto has called 'numinous' (from the Latin *numen*, a supernatural being). Numinous feelings are the original god-stuff from which the theory-making mind extracts the individualized gods of the pantheons, the various attributes of the One.<sup>272</sup>

Denne forståelsen av Gud mer i retning av en opplevelse av ærefrykt overfor noe overnaturlig, en størrelse vi ikke kan si noe sikkert om annet enn at den frembringer en psykologisk tilstand i det enkelte individ, trekker eksplisitt på religionsfenomenologen Rudolf Otto. Vi finner også spor av denne oppfatningen av religionen som en autonom, unik følelse i *Do What You Will* (1929): "The final mystery is unknowable. [...] The truth - the inward truth, I mean, since that

---

<sup>269</sup> Karl Bart ser for eksempel dette som en avvisning av liberalteologien og en bekreftelse på teologiens ikke-reduserbare autonomi. Se Sykes, 'Theology', 1972.

<sup>270</sup> Jeg har i denne delen av oppgaven, foruten mer generelle trekk av betydningen for landets religiøse utfoldelse, valgt å fokusere mest på den anglikanske kirken. De frikirkelige og det katolske rammeverket er derfor ikke tatt særlig hensyn til her.

<sup>271</sup> Denne korte redegjørelsen har ingen ambisjoner om å være en uttømmende analyse av Huxleys relasjon til religionsfenomenologien som helhet. Poenget her er å synliggjøre en mulig forbindelse, samt å understreke det relativistiske, individuelle i Huxleys forståelse av religiøsitet. Jeg har i underkapitlet 'Aldous Huxley og den nye romantikken' (3.1.2.) påpekt hans vektlegging av religiøs intuisjon og hans tendering mot vitalismen. Jeg ikke har anledning til å ta opp følgende poeng her, men jeg mener det ut fra et teologisk eller religionshistorisk perspektiv kunne være interessant å se nærmere på Huxleys plassering i forhold til begge forannevnte retninger, og kanskje spesielt med tanke på Huxleys forfatterskap som helhet.

<sup>272</sup> Huxley, *Music at Night*, 1949, side 76-77.

is the only truth we can know – is that God is different for different men, and for the same man on different occasions”,<sup>273</sup> og i *Proper Studies* (1927): ”The faculty which we call religious intuition [...] is a variable quantity. All men have similar sensations, but not all have similar intuitions. Religious intuitions differ in intensity, not only as between man and man, but in the same man at different moments”.<sup>274</sup> Huxley ser at religionens tiltrekning i hovedsak har vært og i uoverskuelig tid fremover, vil være sosial og ikke-spirituell.<sup>275</sup> Men det idéelle for ham er en personlig basert religiøs opplevelse, gjerne med tilhørende sosiale sermonier og ritualer som da må være forankret i individet, ikke samfunnet. Slik jeg forstår ham, mener han at religionens legitimitet flyttes over til individet, at den relativiseres i kraft av menneskets diversifiserte natur, og at dens eksistens som samfunnsfaktor står og faller på sin sosiale, rituelle struktur. Det spirituelle aspektet ligger hos individet, mens det rituelle, sosialt samlende aspektet befinner seg på et samfunnsnivå.

Nå til kritikken han retter mot samtidens religion, en kritikk som primært er knyttet til den nye romantikken eller også ”monotheism and the menace of the super-humanist ideal”.<sup>276</sup> Denne destruktive tendensen identifiserer Huxley med en eksklusiv tro på det ene, det være seg innen religionen eller dens sekulære substitutter, og dernest aspirasjonen om perfektjon i forhold til et transcendent ideal – en overskridelse av vår legemlige, dennesidige eksistens. Nedenforstående gjennomgang tar som utgangspunkt disse to hovedinnvendingene, monoteismen og det overmenneskelige idealet.

Aller først en liten introduksjon til hvordan Huxley ser for seg monoteismens skapelsesberetning og videre liv. Monoteismen er jødernes oppfinnelse, og dens tilblivelse er et resultat av en psykologisk tilstand på samme måte som grekernes polyteistiske var det. Og jødernes tilstand var et resultat av deres ørkenvandring, et opphold i omgivelser som ikke akkurat oppfordret til å tro på en rik og mangfoldig verden, men heller til å forestille seg guddommen som én og frigjort fra legemet. Jødene knyttet også til en anti-politisk ’tilbake til naturen’- holdning. Vi kan vel være tilgitt, sier Huxley, for at vi skulle ønske at jødene hadde blitt værende, ikke i førti, men i firetusen år i denne frastøtende ødemarken.<sup>277</sup> Den videre historien fanges opp i følgende sitat:

---

<sup>273</sup> Huxley, *Do What You Will*, 1956, side 38.

<sup>274</sup> Huxley, *Proper Studies*, 1957, side 198-199.

<sup>275</sup> Ibid. Dette fremkommer i essayet ’The Essence of Religion’.

<sup>276</sup> Huxley, *Do What You Will*, 1956, side 83.

<sup>277</sup> Ibid. Disse innledende kommentarene om jødene som stifterne av monoteismen fremlegger Huxley i essayet ’One and Many’, §5. Med politisk mener Huxley kunsten å danne og ivareta en bystat, dvs. et samfunn.

The Age of Faith [Middelalderen] was golden (by comparison with that of militant Protestantism and the Counter-Reformation) because the faithful never dreamed of being consistently Christian. The Renaissance was a revival of the polytheistic spirit. The parallel Reformation was a revival of pure Semitism. The Reformers read their Old Testaments and, trying to imitate the Jews, became those detestable Puritans to whom we owe, not merely Grundyism and Podsnappery, but also (as Weber and Tawney have shown) all that was and still is vilest, cruellest, most anti-human in the modern capitalist system. To their one Jewish God good Calvinists and Independents sacrific[e]d almost everything that could make a man prouder of being a man than of being a termite or a perfectly efficient automaton.<sup>278</sup>

Mens man i middelalderen ble regnet som en god kristen ”if you went through the formalities and worshipped the fetishes”,<sup>279</sup> var det ikke så farlig hva du bedrev tiden forøvrig med. De som ønsket å leve et konsistent kristent liv kunne alltid dra i kloster. Den protestantiske reformasjonen revitaliserte jødernes monoteisme, og de utvidet religionens virkningsområde til å gjelde menneskets hele livsførsel. Videreført med puritanerne etableres monoteismen som en av de dominante faktorer innenfor det moderne kapitalistiske systemet. Det konsistent kristne, puritanske liv blir nå imperativet, også på andre felter enn det religiøse. Denne trenden har fortsatt like inn i det tyvende århundre, for, slik Huxley ser det: ”The puritan was and is a social danger, a public and private nuisance of the most odious kind”.<sup>280</sup>

Vi husker at puritanismen i viktariatiden stod sterkt i det voksende kapitalistiske borgerskapet, en puritanisme som også er knyttet til den evangeliske vekkelsen. Når Huxley knytter monoteismen til puritanerne, oppfatter jeg det slik at han også knytter den til evangelismens moralistiske dydsmønster. Et dydsmønster som blant annet vektla alvor, hardt arbeid og edruelighet som veien til frelse (og suksess). Og det at religionens betydning avtar, innebærer bare at monoteismen videreføres i dens sekulære arvtagere. Aukrusts<sup>281</sup> tanker om hypertrofi og homogenitet er like aktuelle i lesningen av Huxleys essay som de var i forhold til Matthew Arnold: Det religiøse monoteistiske rasjonale er blitt det dominerende perspektivet, og videreføringen av monoteismen (og puritanismen) inn i de sekulære substituttene har medført et homogent samfunn.<sup>282</sup>

---

<sup>278</sup> Ibid., side 31-32. Grundy og Podsnap er en allusjon til viktariatiden, til litterære figurer assosiert med henholdsvis den evangeliske puritanismen og dens kapitalistiske motstykke - respektabiliteten.

<sup>279</sup> Ibid., side 31.

<sup>280</sup> Ibid., side 193. I *Music at Night* kritiserer Huxley både *Home Secretary* (inneriks- og justisminister) under Baldwin og tilsvarende Labour etter valget i 1929 – begge for at de går til angrep på D. H. Lawrence, henholdsvis utgivelsen av *Lady Chatterley's Lover* og en av hans maleriutstillinger. Begge beskyldes for puritanisme. Sivilisasjonens høydepunkter har vært anti-puritanske, slik Huxley ser det. (Huxley, *Music at Night*, 1949, side 173-174 (om *Home Secretaries* og Lawrence) og 178 (om sivilisasjonens høydepunkter).)

<sup>281</sup> Se underkapittel 1.2., eller også Aukrust, *Mennesket i kulturen*, 1958, del 1C.

<sup>282</sup> Om Arnold, hypertrofien og homogeniteten, se underkapittel 2.2.3.

The present age is predominantly monotheistic – monotheistic either because it feebly believes in a decaying Christianity, or else secularly and irreligiously monotheistic, with the unitarianism of science, of democracy, of international capitalism. [...] Even in its worst days polytheism never degenerated, as monotheism has done, into bloodless religious spirituality on the one hand, and an irreligious worship, on the other, of no less bloodless intellectual abstractions and mechanical efficiency.<sup>283</sup>

Denne tolkningen Huxley kommer med her er i tråd med hans tanker om den nye romantikken to år senere, begge identifiserer samtidens opptatthet av det ensidige og utelukkende. Monoteismen går dermed imot Huxleys forståelse av virkeligheten som både et indre og et ytre mangfold; polyteismen var livsbejaende og mangfoldig. Det religiøse rammeverket slik det har utviklet seg har dermed bidratt til hva Aukrust ville karakterisert som en kulturkrise. Kritikken han kommer med trekker på hans forståelse av religionens essens. Religionens sosiale seremonier og ritualer bør gjenspeile individets spirituelle religiøsitet, men hvis det religiøse rammeverket har inkorporert puritanernes krav om individets konsistente kristne liv (slik Huxley synes å mene), vil dette ramme kirken som institusjon og dens sosiale og ikke-spirituelle attraksjonskraft. En kirke forankret i denne snevre oppfatningen av hva mennesket skal være, kan tolkes som Huxleys forklaring på hvorfor kirken er blitt en marginal faktor i et irreligiøst samfunn.

I forlengelsen av det monoteistiske aspektet, kommer også kravet om det overmenneskelige idealet. Huxley beskriver dette idealet som et abstrakt, rasjonelt begrunnet ideal hvis aspirasjon er perfektjon med det hinsidige som målestokk, og en overskridelse av det legemlige, dennesidige: "Christianity had taught that the worship of any aspect of Life but the spiritual was a sin", eller også at "God is one and a spirit, and that man's first duty is to resemble God".<sup>284</sup> Ut fra hva jeg har lagt frem som grunnlaget for Huxleys kritikk, går dette idealet imot hans forståelse av livet som det konkrete, kvalitative. Et slikt ideal overser menneskets intuitive, instinktive og sanselige natur. Den rasjonelle abstraksjonen er konsistent, hvilket ikke stemmer med forståelsen av mennesket som inkonsistent og selvmotsigende; den har et ensidig fokus, mens mennesket er kjennetegnet av sin mangfoldighet. Idealet går kort og godt imot alt Huxley selv mener er nødvendig for realiseringen av en komplett og harmonisk personlighet. Det overmenneskelige idealet er som monoteismen livsfornektende, og har hatt fatale konsekvenser: "Trying to live superhumanly, men have sunk, in all but the mental sphere, towards a kind of sub-humanity that it would be

---

<sup>283</sup> Huxley, *Do What You Will*, 1956, side 47.

<sup>284</sup> Ibid. side 49-50.

an undeserved compliment to call bestial. Turned against Life, they have worshipped Death in the form of spirituality, intellectualism, and at last mere efficiency".<sup>285</sup> På en måte tror jeg vi kan si at det er skapt en hypertrofi også på individnivå som følge av at det ene aspektet, det mentale, har fått forrang og fortrent alle øvrige aspekter.<sup>286</sup> Huxleys forståelse av middelalderens katolisisme var en hvor mennesket fikk utløp for mange aspekter av sin personlighet – det være seg innenfor eller utenfor kirken – mens de moderne rammeverkene fornekter alle individets mangfoldige inkonsistens. I forlengelsen av dette oppstår kulturkrisen, for "by deconsecrating his body and the diverse world with which it participatively communicates through the instincts, feelings, and desires, by robbing them of their divine meaning, Christianity has left him without defence against our mechanized civilization".<sup>287</sup>

Vi har nå sett at Huxley mener religionen kan ha et mangeartet uttrykk, men at fellesnevneren er en følelse av ærefrykt for noe større enn en selv. Religionens tiltrekningskraft er primært dens sosiale og ikke-spirituelle funksjon, gjennom seremonier og riter. Men protestantismen og dens puritanske arvtagere har fremmet læren om den ensidige, monoteistiske religionen hvis aspirasjon er det spirituelle og hinsidige – alt annet enn det spirituelle var å anse som synd. Jeg vil nå ta for meg oppgavens primærverk *Brave New World*, for å se hvordan hans oppfatninger om religiøsitet og samtidens religion kommer til uttrykk der.

#### 3.2.4. Fremstillinger av religiøse rammeverk i *Brave New World*

I den vidunderlige nye verden er Gud fraværende. Det religiøse sentimentet finner sitt utløp i sekulære ritualer og virkemidler som alle er en del av en sosial ingeniørvirksomhet hvor ingenting tilsynelatende er overlatt til tilfeldighetene, heller ikke mennesket. Kanskje aller minst mennesket. Religionens asketiske element er fjernet, alle laster har et velbehag ved seg som gjør at man ikke søker å unngå dem. Og det å unngå slike laster ville bety slutten for den industrielle sivilisasjonen, for på samme måte som man ikke kan konsumere stort når man får tiden til å gå ved å lese bøker, er religiøs avholdenhet konsumfiendtlig. Religionens følelsesmessige element er likeså kontrollert, både i form av *Solidarity Services* som gir utløp for det religiøse sentiment og følelsen av å tilhøre et fellesskap, og ved å utelukke muligheten for at individet skal føle noe: Ensomhet og refleksjon over døden fører en ofte mot Gud, ergo er man aldri alene i den nye verden; kyskheter, heroisme og nobilitet assosieres med Gud,

---

<sup>285</sup> Ibid., side 50.

<sup>286</sup> Se underkapittel 1.2., eller også Aukrust, *Mennesket i kulturen*, 1958, del 1C.

<sup>287</sup> Huxley, *Do What You Will*, 1956, side 48.

derfor innpodingen av mantraet ”Everyone belongs to everyone else”<sup>288</sup> og en stabilitet som overflødiggjør heroiske og noble følelser; alle får en obligatorisk månedlig injeksjon av et følelsessurrogat som demper behovet for å føle noe for sterkt. Og skulle noen av disse utvalgte eksemplene på følelseskontroll glippe, søker individet refleksivt til redningen i form av *soma* – hva Mond karakteriserer som kristendom uten tårer.<sup>289</sup> Hele samfunnet er således tilrettelagt for å gjøre religionen overflødig. Den vidunderlige nye verden er sekulær, men likevel full av transformerte religiøse symboler og ritualer.

Jeg mener vi kan lese tre forskjellige religiøse rammeverk ut fra historien i *Brave New World* – det puritanske representert ved John Savage, det sekulære representert ved verdensstaten (og dermed Mustapha Mond, den andre forfatterstemmen eller valgmuligheten Huxley legger frem for leseren), samt et indiansk-kristent ritual som praktiseres i naturreservatet. Jeg velger ikke å fokusere på sistnevnte her da det ligger utenfor verdensstatens sivilisasjon, men det er verdt å merke seg at den kristne delen av dette naturritualet er utgangspunktet for botsaspektet som står i forgrunnen hos John Savage.<sup>290</sup> I Huxleys dystopi rundes hele historien av med John Savages forsøk på å etterleve det overmenneskelige idealet i all sin puritanske prakt.<sup>291</sup>

*John Savage rømmer til et avsidesliggende fyrhus på landet, men til og med dette betongbygget blir nesten for overdrevent luksuriøst for hans intensjoner. Han kompensere ved å ilegge seg en ennå hardere selvdisciplin, en grundigere renselsesprosess. Den første natten er søvnløs, liggende på kne i bønn for timer i strekk, av og til avbrutt av en imitasjon av Jesus på korset til smertene ble gjennomtrengende – hele tiden repeterende gjennom sammenbitte tenner ”Oh, forgive me! Oh, make me pure! Oh, help me to be good!”, igjen og igjen til han var nær ved å besvime av smerte. Denne selvpålagte, nær kompromissløse, askesen – han tar seg selv i å like denne tilværelsen, hvilket selvfølgelig ikke er bra – varer helt til sivilisasjonen når ham igjen. Hans ønske om godhet og renhet forkludres av at hans begjær for Lenina kommer ...*

<sup>288</sup> Huxley, *Brave New World*, 1994, side 38 (eller også side 109).

<sup>289</sup> Ibid., side 217.

<sup>290</sup> For mer om det indiansk-kristne ritualet, se Firchow, *The end of Utopia. A study of Aldous Huxleys Brave New World*, 1984, side 70f. Firchow mener Huxleys bruk av dette ritualet blant annet bør sees på som en avvisning av D. H. Lawrence og hans tanker om en primitiv utopi.

<sup>291</sup> Min tolkning av denne avslutningen i retning puritanismen stemmer dels overens med Firchows lesning, selv om han ikke kobler den til puritanismen; likheten i lesningen ligger primært i avvisningen av det denne-sidige og i botsaspektet. (Firchow, *The end of Utopia. A study of Aldous Huxleys Brave New World*, 1984, side 70f.) Men det er ikke all sekundærlitteratur som trekker frem denne episoden, eller også leser den slik. Robert S. Baker, for eksempel, leser Huxleys bruk av naturkulten opp mot Marquis de Sade (Baker, *The Dark Historic Page. Social Satire and Historicism in the Novels of Aldous Huxley, 1921-1939*, 1982, side 141). Og Milton Birnbaum nevner ikke episoden i gjennomgangen av Huxleys forhold til religion (Birnbaum, *Aldous Huxley's Quest for Values*, 1971, kapittel X (153-174)).

*... tilbake, en kroppslig sensualitet han forsøker å fordrive ved å piske seg selv. Alle hans bestrebelser etter å overvinne legemet viser seg forgjeves, og nedtyngnet av skyld tar han til slutt sitt eget liv.<sup>292</sup>*

John Savages isolasjon er, slik jeg tolker det, en puritansk intensjon om renselse etter å vært i kontakt med sivilisasjonen, hvor også det legemlige begjæret for Lenina har kommet stadig mer til overflaten og frembragt sterk skyldfølelse. Den er et ønske om moralsk renhet gjennom anger og disiplin, gjennom atter en gang å fornekte sitt legeme. Konstellasjonen puritanisme-monoteisme-overmenneskelighet er slik jeg tolker det trukket til sin ytterste konsekvens: John Savages forsøk på å etterleve idealet ender rent faktisk med døden.<sup>293</sup>

Det sekulære utløpet for det religiøse sentimentet finner vi beskrevet når Bernard Marx gjør sin plikt som god samfunnsborger og deltar i en av de regelmessige *Solidarity Services*, en masseprodusert sekulær variant av en religiøs sermoni.<sup>294</sup> Solidaritetstjenesten er den vidunderlige nye verdens sosiale og rituelle samlingspunkt, et utløp for soning av ens synder, hensikten er å tilintetgjøre seg selv og gå opp i en høyere enhet – kollektivet.<sup>295</sup> Sermonien skaper en oppbyggende, suggerende stemning ved hjelp av sivilisasjonens nyvinninger, og den gir utløp for følelser, ærefrykt for det guddommelige, seksuelle drifter og fellesskap.<sup>296</sup> Les bare hvordan man føler seg etter en solidaritetstjeneste (eller var det gudstjeneste?):

*"Wasn't it wonderful?" said Fifi Bradlaugh. "Wasn't it simply wonderful?" She looked at Bernard with an expression of rapture, but of rapture in which there was no trace of agitation or excitement—for to be excited is still to be unsatisfied. Hers was the calm ecstasy of achieved consummation, the peace, not of mere vacant satiety and nothingness, but of balanced life, of energies at rest and in equilibrium. A rich and living peace. For the Solidarity Service had given as well as taken, drawn off only to ...*

<sup>292</sup> Huxley, *Brave New World*, 1994, kapittel 18. Her er Savages tilbaketreking og isolasjon beskrevet. Handlingen er her gjenfortalt i ekstrakt ut fra min lesning i forhold til det puritanske sentimentet. Det direkte sitatet er hentet fra side 223.

<sup>293</sup> Se underkapittel 3.2.3. for en diskusjon av det overmenneskelige idealets konsekvenser.

<sup>294</sup> Forøvrig har denne sekulære sermonien mange likhetstrekk med tilsvarende rituale Marx og Lenina møter i 'naturreservatet'. Det er bare virkemidlene og guden som er forskjellig – reservatet har verken *Soma* eller Ford, og de fremstår som motsetninger (på samme måte som naturreservatet i mange henseende er sivilisasjonens motsetning).

<sup>295</sup> Sermonien kan leses som en parodi på Bolsjevismen. Firchow skriver at Huxley er inspirert av René Fuelop-Millers *The Mind and Face of Bolshevism* (1926), hvor Fuelop-Miller blant annet siteres på følgende: "While the earlier belief was that the road to salvation, to a higher universal humanity, lay through the perfection of individual personality, Bolshevism has attempted to show that the true path of salvation leads through the annihilation of the individual in a 'mass man' externally organized." (Firchow, *The end of Utopia. A study of Aldous Huxleys Brave New World*, 1984, side 96.)

<sup>296</sup> Huxley, *Proper Studies*, 1957, 'The Substitutes for Religion'.

*... replenish. She was full, she was made perfect, she was still more than merely herself. "Didn't you think it was wonderful?" she insisted, looking into Bernard's face with those supernaturally shining eyes. "Yes, I thought it was wonderful," he lied and looked away.<sup>297</sup>*

Solidaritetstjenesten kan leses i forhold til Huxleys religionsfenomenologiske forståelse, hvor seremonien er nøye bygd opp for å frembringe en psykologisk følelse av et ”guddommelig” nærvær. I tillegg ivaretar den Huxley oppfatning av at religionens attraksjon har vært, og i overskuelig fremtid fortsatt vil være, dens sosiale, ikke-spirituelle karakter. Det satiriske elementet ligger etter min mening i det at Huxleys egen preferanse er en religion forankret i individet, mens solidaritetstjenesten er skapt av og for samfunnet – siktemålet er sivilisasjonens stabilitet. Men verken det puritanske idealet eller den kollektivistiske solidaritetstjenesten fremstår som fullgode løsninger. Slik jeg ser dem, er de på mange måter uttrykk for henholdsvis den gamle og den nye romantikken; de har begge et ensidig fokus som gjør at de overser vitale livsaspekter.

### 3.2.5. Oppsummerende om Huxleys religionskritikk

Hvordan stemmer som Huxleys synspunkter overens med den kulturkritiske tradisjonens oppfatninger av moderniteten som meningstap? Han fremstår på flere måter som en typisk kulturkritiker. Vi har sett hvordan han har identifisert og stilt seg bak sekulariseringens negative effekter. Han ser et forfall og et meningstap for mennesket i det at religionen og dens sekulære erstatninger ikke har klart å tilby fullgode rammeverk som individet kan slutte seg til. De preges alle av den for Huxley negative monoteismen og dens følgesvenn, det overmenneskelige idealet. Middelalderens rammeverk fremstilles som mer komplett, selv om den greske antikken trekkes frem som et ennå bedre alternativ. Han ser også negativt på at den monoteistiske religionen er videreført i de sekulære rammeverkene som tilbys, og at sekulariseringsprosessen dermed ikke har klart å holde de ulike livssfærene atskilt. Jeg mener også han faller inn under den kulturkritiske tradisjonen fordi han ser at religionen er i forfall. Den tar ikke inn over seg menneskets mangfoldige, inkonsistente og selvmotsigende natur, men fremhever istedet et ideal som forneker det legemlige og dennesidige til fordel for en aspirasjon mot det spirituelle og en overmenneskelig perfektjon. Denne utviklingen av religionen betegnes som destruktiv for mennesket.

Hvis jeg skulle peke ut et noe atypisk kulturkritisk aspekt ved hans syn på religionen, måtte det være hans relativistiske innstilling. Den i hovedsak konservativt orienterte

---

<sup>297</sup> Huxley, *Brave New World*, 1994, side 76. (Seremonien i seg selv er skildret fra side 70.)



kulturkritikken betegner sekulariseringen som et bortfall av en samfunnsorden, hvilket kan tolkes i retning religionen som et samfunnsintegrerende element. Huxley på den annen side, synes ikke å dele denne oppfatningen. Slik jeg leser ham, er det individet som står i sentrum. Den religiøse opplevelsen er personlig, og en sosial religiøs institusjon får sin legitimitet kun ved å tilpasse seg individene. Han ser imidlertid at religionen også fremover vil måtte tilby seremonier og ritualer, men dette er religionens sosiale funksjon, det spirituelle aspektet finner vi hos individet.

### **3.3. Massenes fremvekst og tilhørende politiske implikasjoner**

Kulturkritikeren definerer som oftest den demokratiske prosessen og dermed massens fremvekst som den største trusselen mot sine oftest elitistiske verdier, en prosess som også fremkaller frykten for vulgarisering og en kulturell forflatning. Før vi går inn på Huxleys kritikk, la oss først se hva som rører seg på det sosio-politiske planet i samtiden.

#### **3.3.1. Realiseringen av massesamfunnet**<sup>298</sup>

La oss aller først se på England. Som vi var inne på i forrige kapittel, var valgsystemet gjenstand for flere stemmerettsutvidelser gjennom 1800-tallet. Neste store omveltning kom, om ikke som en følge kun av første verdenskrig, så ihvertfall delvis på grunn av krigen. Første verdenskrig var et krafttak som involverte hele nasjonen i ulik produksjon, for ikke å snakke om deltagelse ved fronten. Dette krafttaket bidro til en økt anerkjennelse av arbeidsstokken, mange av dem kvinner, da skepsisen til massene viste seg å være grunnløs. Og i 1918 foretok man en ny stemmerettsutvidelse som økte velgermassen fra omlag 8 til over 21 millioner,<sup>299</sup> en utvidelse som for første gang også innrømmet kvinnene delvis stemmerett. Dette innebar også en stor økning i arbeiderklassens velgerandel, hvilket forsterket tendensen til å polarisere politikken ut fra klasses tilhørighet.<sup>300</sup> Som vi har vært inne på tidligere var perioden rett etter krigen også preget av en fornyet reformiver: Det sittende liberale partiet trakk tilbake mange av krigens sosio-økonomiske kontrollmekanismer og innslag av statlig kollektivismen –

---

<sup>298</sup> Denne fremstillingen bygger på flere kilder, men primært følgende: *Oxford Illustrated History of Britain*, 1986; Stevenson, *British Society 1914-45*, 1984; Lloyd, *Empire, Welfare State, Europe: English history 1906-1992*, 1993; Pugh, *The Making of Modern British Politics 1867-1939*, 1996; Plant, 'Social Thought', 1972.

<sup>299</sup> Av en befolkning på vel 40 millioner, slik at omtrent halvparten av befolkningen nå var stemmeberettigede.

<sup>300</sup> Stevenson snakker om klasser, om hvordan England ikke var et lukket, statisk klassesystem, men hvor det fantes mange eksempler på sosial mobilitet. Vel og bra, men jeg mener hans behov for å understreke dette bare bekrefter inntrykket av at England var et samfunn tuftet blant annet på en hierarkisk klassestruktur. John Stuart Mill siteres for eksempel på følgende: "The English, off all ranks and classes, are at bottom, in all their feelings, aristocrats. They have the conception of liberty, and set some value on it, but the very idea of equality is strange and offensive to them". (Sitert fra Houghton, *The Victorian Frame of Mind, 1830-1870*, 1957, side 103.) Et eksempel på at politikken var polarisert ut fra klasser, kommer kanskje til syne i at Lloyd George synes å være sitert på at Labour Party ble kalt 'Bolsheviks'. *Oxford Illustrated History of Britain*, 1986, side 532.

virksomheter ble igjen overført til private hender. Den private kapitalismen var tilbake, men denne gangen med en rekke sosiale reformer som indikerte at kapitalismen også kunne ha et menneskelig ansikt: Reformen som var ment å utvide det offentlige tilbudet av helse- og utdanningstjenester,<sup>301</sup> og å utvide arbeidernes rettigheter ved sykdom og arbeidsledighet gjennom en oppgradering av *The Insurance Act* fra 1911 – for å nevne noen av tiltakene. Sistnevnte reform skulle vise seg å bli en dyr affære (spesielt da dens begrensninger ble opphevet i 1927), for arbeidsledigheten var høy gjennom hele 1920-tallet (en affære som bidro til å sende England ut i økonomisk krise i 1931). Det britiske valgsystemet ble imidlertid ikke demokratisk i praksis før i 1928, da menn og kvinner på like fot kunne avgi stemme dersom de var fylt 21 år og oppfylte visse kriterier knyttet til bopel. Nå kunne man endelig si ”one adult, one vote”.<sup>302</sup> Praktisk politikk var dog i stor grad fortsatt forbeholdt bemidlede menn.<sup>303</sup> Vi kunne like gjerne finne overklassepolitikere i Labour som i det Liberale og det Konservative partiet. Det fant imidlertid sted en vesentlig maktforskyvning i løpet av de første tiårene av 1900-tallet. Det Liberale partiet, som hadde spilt en sentral rolle i siste halvdel av 1800-tallet, forvitret som parti, selv om deler av deres tankegodt – blant annet frihandel og *laissez-faire* – ble videreført av egne og andre partiers aktører. Utover 1920-tallet stod kampen om makten i større grad mellom de konservative og arbeiderpartiet – massenes politiske organ. Labour opplevde å kunne danne regjering to ganger i løpet av dette tiåret, begge dog av kortvarig karakter. Deres siste regjering i 1929 møtte stadig sterkere utfordringer innen den økonomiske politikken, og den ble oppløst til fordel for en partiuavhengig nasjonal samlingsregjering i 1931. Politikken forsvinner igjen nærmest inn i et kollektivt krafttak for å redde den nasjonale økonomien, slik den gjorde det under første verdenskrig.

---

<sup>301</sup> *Oxford Illustrated History of Britain*, 1986, side 528: Fishers Education Act av 1918 ”made free elementary education general and sought to create a ladder of opportunity from the elementary to the secondary and higher levels of education”. Dette er trolig en videreføring av Balfours Education Act fra 1902. Lloyd nevner at begge de nevnte lovene ble vedtatt på tross av en generell motvilje mot å frarøve nasjonen og industrien arbeidskraft og heller satse på en utdanning av borgerne. (Lloyd, *Empire, Welfare State, Europe: English history 1906-1992*, 1993. Se oppslag på ’Education’ i indeks.) Taylor nevner at et forslag til ennå en utdanningslov ble lagt frem i 1931 og nedstemt. Forslaget gikk på å øke skolepliktig alder til 15 år men møtte motstand i Labours romersk-katolske bak-benkere som hovedsaklig kom fra de lavere sosiale lag. (Taylor, *English History 1914-1945*, 1965, side 280)

<sup>302</sup> Taylor, *English History 1914-1945*, 1965, side 262. Dette var året kvinnene fikk fullstendig stemmerett, den forrige var kun en delvis innrømmelse.

<sup>303</sup> Hvem som var bemidlet, og hvem som tilhørte overklassen, var ikke like klart som tidligere. Stevenson påpeker at den rike landadelen i praksis opprettholdes, men den mister sin dominante plass blant landets rike. Industriens (i økende grad konsumindustriens) og finansnæringens menn (ofte de samme som gjorde penger på både industri og finansinvesteringer) er på full fart inn i etablert rikdom. Samtidig blir også landadelen stadig mer involvert i finansnæring og industri, så forflytningen gikk til en viss grad begge veier. De virkelige taperne i etterkrigsoppgjøret var den tidligere lavadelen. (Stevenson, *British Society 1914-45*, 1984, side 330-340.) Lloyd trekker også frem at klassesdelingen fikk et skudd for baugen, da man under Lloyd Georges regjering etter krigen fant det for godt å selge unna adelige titler til forretnings- og finansmenn i større skala enn noen gang tidligere. (Lloyd, *Empire, Welfare State, Europe: English history 1906-1992*, 1993, side 101-102.)

Samtidig er det på kontinentet en bevegelse over mot kollektivistiske politiske idéer: Italias fascisme og Russlands kommunisme, noe senere også Tysklands nasjonalsosialisme. Både fascismen, nazismen og sosialismen er angrep på individualisme, liberalisme og borgerskapets kapitalisme. De setter opp ulike idealer: fascismen staten, nazismen folket eller rasen, og sosialismen 'proletariatets diktatur' og fraværet av det klasseundertrykkende statsapparatet (ihvertfall slik den revolusjonære Lenin så det) eller som Marx' vitenskapelig lovforklarende samfunnsanalyse. Felles for dem alle er deres totalitære karakter, deres nullifisering av individet på bekostning av et eller annet fellesskap. Disse strømningene fikk imidlertid ikke særlig gjennomslag i England før godt ute i 1930-årene. Det engelske sidestykket var mer en slags konservativ sosialisme i form av *fabianismen*. *The Fabian Society* hadde medlemmer som Beatrice og Sidney Webb, George Bernard Shaw, H. G. Wells og senere den unge Ramsay MacDonald.<sup>304</sup> I tillegg finner vi en sosialistisk National Guilds League stiftet i 1915, inspirert av William Morris, og forfektet av blant annet G. D. H. Cole og Richard H. Tawney som hadde en viss gjennomslagskraft i tiden frem mot 1931 – de kritiserte industrialiseringen på vegne av de tidligere laugene. Det at fagforeningene var skeptiske til sosialistene (som de mente var middel- og overklasse), at sosialistene mente Labour manglet en intellektuell ideologisk forankring, og at Labour som parti overtok mye av det liberale tankegodset og således beveget de seg mot midten av en politisk venstre-høyre akse, denne for sosialismen 'onde sirkel' gjorde vel sitt til at den ikke fikk fotfeste i England før tidligst godt ute på 1930-tallet. Heller ikke fascistene finner sitt talerør før Sir Oswald Mosley bryter ut av Labour og stifter *the New Party* i 1931 – senere kjent som *British Union of Fascists*.<sup>305</sup>

En annen utvikling det er verdt å merke seg er innenfor industrien, og da spesielt innenfor underholdningsindustrien. Media og underholdningsindustrien tilpasser seg også massenes fremvekst, for det var penger å hente i det at mellomkrigstiden innebar en høyere generell levestandard, kortere arbeidsdager og betalte fridager til stadig større grupper av arbeidere.<sup>306</sup> Veksten i tilbudet av fritidsaktivitetene inkluderer blant annet kinoer og

---

<sup>304</sup> MacDonald ble senere leder for Labour og den nasjonale samlingsregjeringen. Både Martin Pugh (Pugh, *The Making of Modern British Politics 1867-1939*, 1996) og *Oxford Illustrated History of Britain* fremhever fabianistenes sosialevolusjonisme, en organisk, konservativ og moderat variant av sosialismen. *Oxford Illustrated History of Britain* skriver videre at "The Fabians' criticism of the Liberal economic order was not so much that it was unjust, but that it was inefficient and wasteful: a centrally-planned economy and labour market, administered by an élite of trained professionals, would eliminate inefficiency, the trade cycle, and its by-products such as unemployment and poverty. It would attain this end gradually through legislation and not by revolution". (*Oxford Illustrated History of Britain*, 1986, side 512.)

<sup>305</sup> Mosley hadde tidligere også vært medlem av det konservative partiet. Anmerkningene om hvorfor verken sosialismen eller fascismen fikk særlig fotfeste i engelsk politikk før på 1930-tallet er hentet fra Pugh, *The Making of Modern British Politics 1867-1939*, 1996, kapittel 13 (side 261-278, dels også kap. 10, side 210-216).

<sup>306</sup> Dette er generelle trekk som ikke tar høyde for eksempelvis generalstreiken i 1926, hvor resultatet ble lengere arbeidsdager og lønnskutt. (Stevenson, *British Society 1914-45*, 1984, side 198.)

musikkhaller, flere og billigere bøker, og en fortsatt økning i avislesningen. Med på lasset følger økt kommersialisering, et mer strukturert og homogenisert tilbud som gjenspeilet det industrielle samfunnet – dog må jo nevnes at individets valgmuligheter også økte, og at det oppstod særinteressegrupper. Konsentrasjonen i eierskap medførte også industrialisering og standardisering, samt en mer målrettet distribusjon. For medias del også en dertil hørende redaksjonell stil, hvilket forsterket distinksjon mellom populær- og kvalitetspresse. Det medførte også en orientering mot mer underholdning for å tekkes og tiltrekke seg massene, og nedslagsfeltet for de ulike avisene gjorde dem til en svært effektiv kommunikasjonskanal.

Huxley bodde i England frem til 1923, deretter flyttet han først til Italia og så til Frankrike mot slutten av 1920-tallet, dog ikke uten relativt hyppige besøk i hjemlandet. I dette ligger at han har opplevd og oppdatert seg på utviklingen i England og deler av kontinentet. Han opplevde fascismens fremvekst i Italia på kroppen. Han var også kjent med bolsjevismen i Russland, og på et tidspunkt snakket han varmt om deres politiske 5-års plan. Men nå er tiden moden for å se nærmere på Huxleys oppfatning av demokratiseringen og tidens politiske strømninger, samt om han mener utviklingen fører med seg en kulturell forflatning og vulgarisering, for å se hvorvidt han målbærer kulturkritikken også her.

### 3.3.2. Huxleys kritikk av massesamfunnet

The new snobberies of stupidity and ignorance are now strong enough to wage war at least on equal terms with the old culture-snobbery. [...] the battle between the rival snobberies comically rages. A sham fight still; there is as yet no actual persecution of highbrows. We are safe.<sup>307</sup>

De intellektuelle er ennå trygge, skriver han i 1931. Men når vi trer inn i den vidunderlige verden, er denne gruppen pent og pyntelig fjernet. Jeg sikter naturligvis til den berømte British Museum-massakren hvor kulturtilhengerne ble gasset til døde.<sup>308</sup> Huxley selv ville vært en av de omkomne, for både hans aner og hans eget virke plasserer ham trygt inn i åndsaristokratiet, en engere krets fra den øvre middelklassen. Han karakteriserer seg selv som *some kind of a man of letters*, han var utdannet ved Eton og Oxford (Balliol College), han frekventerte Lady Ottoline Morrells Garsington Manor hvor han møtte personer som D. H. Lawrence, Bertrand Russell, Clive Bell og andre personer assosiert med Bloomsbury-gruppen, og han omgikkes T. S. Eliot, for å nevne noen. Andre prominente figurer som H. G. Wells og Haldane-familien var også en del av familiens vennekrets. Alt i alt trygt stå han trygt

---

<sup>307</sup> Huxley, *Music at Night*, 1949, side 209-210.

<sup>308</sup> Massakren i Britisk Museum nevnes kort i Huxley, *Brave New World*, 1994, side 45.

plantet innenfor en intellektuell minoritet, men i motsetning til for eksempel hans grandonkel Matthew Arnold, hadde han det ene benet plantet i den litterære kulturen og det andre i naturvitenskapelig jord. Men de intellektuelles posisjon i samfunnet synes ikke lenger like selvsagt, de er ifølge Huxley nærmest for en utrydningstruet art å regne. Denne omveltningen av verdier er noe Huxley selv mener er av relativt ny dato:

There was a time, not so long ago, when the stupid and uneducated aspired to be thought intelligent and cultured. The current of aspiration has changed its direction. It is not at all uncommon now to find intelligent and cultured people doing their best to feign stupidity and to conceal the fact that they have received an education. Twenty years ago it was still a compliment to say of a man that he was clever, cultivated, interested in the things of the mind. To-day 'highbrow' is a term of contemptuous abuse.<sup>309</sup>

I *Brave New World* er politikk erstattet med administrasjon, hvilket er et typisk trekk ved den utopiske sjangeren, og dermed også dens motstykke dystopien.<sup>310</sup> Men Huxleys fremtidssamfunn er likevel sprunget ut av politiske tendenser, og det er hans oppfatning av disse vi nå skal se nærmere på. Vi skal ta for oss hans forhold til både den gamle og den nye romantikken, hvori han plasserer henholdsvis forkjemperne for demokrati, frihet og likhet, og de kollektivistiske eller nasjonalistiske ideologiene.<sup>311</sup>

## Om de demokratiske og egalitaristiske strømningene

There was something called liberalism. Parliament, if you know what that was [...] Speeches about liberty of the subject. Liberty to be inefficient and miserable. Freedom to be a round peg in a square hole. [...] There was something called democracy. As though men were more than physico-chemically equal.<sup>312</sup>

For *Brave New Worlds* verdensleder Mustapha Mond er frihet, som dette sitatet viser, forbundet med å være ineffektiv og miserabel, til ikke å passe inn. Demokratiet er ekvivalent med likhet, en for ham absurd tanke (ihvertfall hva politiske rettigheter angår). Det realiserte idealet i den nye verdensstaten er ulikhet, å passe inn, lykke og effektivitet. Hva er så galt med det demokratiske likhetsidealet? Er Mond Huxleys faktiske talerør i denne

---

<sup>309</sup> Huxley, *Music at Night*, 1949, side 201-202.

<sup>310</sup> Davis, 'The History of Utopia: The Chronology of Nowhere', 1984, side 10: "To visualise a world put to rights, while still accepting the limitations of nature and humanity, utopia has to confront political problems and political deficiencies. [...] Once the utopian has solved the political problem by organisational means there is no longer need for politics in utopia. [...] When politics stops, so does change. Perfection is not relative. The dynamic utopia is a myth."

<sup>311</sup> Huxley, *Music at Night*, 1949, side 211-220 ('The New Romanticism').

<sup>312</sup> Huxley, *Brave New World*, 1994, side 41-42.

sammenhengen? Ut fra essaysamlingene forut for *Brave New World* å dømme, kan det nesten virke slik.

The humanitarian democrats who affirm that men are equal, and who on the strength of their belief distribute votes to everybody, can claim no experimental justification for their beliefs and actions. They are men who have a faith, and who act on it, without attempting to discover whether the faith corresponds with objective reality.<sup>313</sup>

Hvis de hadde brydd seg om å sjekke fakta, mener Huxley videre i samme essay, 'The Idea of Equality', ville de funnet at hele denne absurde idéen skyldes en feiltolkning av Aristoteles, skolastikerne og Descartes. Når ideen om likhet formes på 1700-tallet, griper man fatt i deres metafysikk, som riktignok hevder at alle mennesker er essensielt like i det at de alle har fornuft, men man kan ikke uten videre overføre dette til praktisk politikk. Se bare på Aristoteles, sier han videre, hvor pipen fikk en diametralt motsatt lyd når han som slaveeier diskuterte politikk. Han påpeker at demokratene i senere tid også har appellert til kristen doktrine for støtte til denne likhetstanken. (Hvilket, som vi så foran, i sum har medført en universell stemmerett i England fra og med 1928.) Demokratiet knyttes til alt som er "natural, good, just, progressive, and so forth", mens Huxley og andre tilhengere av hva Tawney betegnet som *the religion of inequality*, stemples som det motsatte.<sup>314</sup> Alt dette uten tanke på de for Huxley uomstridte fakta om menneskets natur:

[A]re there not, in the very nature of things, certain doors which, for some people, must always remain closed, certain unescapable and foredoomed damnations, certain inevitable elections? Pelagians and Arminians, Humanitarians and Democrats (under the different names, the heresy remains the same) have answered: No. It is always in man's power to shape his own ends; human effort, right action are always enough.<sup>315</sup>

'Kjetterne' mener det er mulig for mennesket å forme sin egen fremtid, spesielt med hjelp fra tilrettelagte ytre omstendigheter – utdanning, inntekts- og formuesutjevne tiltak og andre velferdstjenester som virker sosialt utjevne.<sup>316</sup> Til og med kapitalismen hadde jo, som vi var inne på ovenfor, nærmest tatt på seg et menneskelig ansikt etter krigen og snakket varmt

---

<sup>313</sup> Huxley, *Proper Studies*, 1957, side 20.

<sup>314</sup> Ibid., side 28. Begrepet 'religion of inequality' er noe Tawney benytter i 1929 som en respons på den konservative Baldwin-regjeringens 'safety first'-politikk (*Oxford Illustrated History of Britain*, 1986, side 544).

<sup>315</sup> Huxley, *Music at Night*, 1949, side 82. Pelagianerne hevdet menneskets medfødte godhet og frie vilje (Artzt, *Mind of the Middle Ages. A.D. 200-1500. An Historical Survey*, 1980, side 81).

<sup>316</sup> Huxley, *Do What You Will*, 1956, side 224: Her finner vi f.eks. følgende sitat som en kommentar til George Bernard Shaws bok *Guide to Socialism*: "the equalization of income might in some ways be a good thing is obvious. (It might also, in others, be bad; it would mean, for example, the complete practical realization of the democratic ideal, and this in its turn would mean, almost inevitably, the apotheosis of the lowest human values and the rule, spiritual and material, of the worst men.)"

om sosiale reformer. Disse demokratiforkjempere og 'humanitarianere' representerer hva Huxley i *Music at Night* (1931) karakteriserer som den gamle Romantikken.<sup>317</sup> Men etter hans oppfatning kommer vi ikke utenom en 'sekulær predestinasjon', for "though we can prevent one man from having more money than another, we cannot equalize their congenital wealth of wits and charm, of sensitiveness and strength of will, of beauty, courage, special talents".<sup>318</sup>

Jeg vet ikke om han leste Shaws *Pygmalion*, men uansett ville han nok mene at den sofistiskerte Eliza Doolittle kun var et fantasifoster, ihvertfall delvis.<sup>319</sup> Hvis vi så tar turen til den vidunderlige nye verden, finner vi at de også har testet ut i praksis et samfunn hvor alle stod på like fot, hvor alle var transformerte *Eliza Doolittles*. Mustapha Mond forteller om Kypros-eksperimentet, et eksperiment som bestod i at en serie Alpha'er ble flasket opp og sendt for å rekolonisere og drive Kypros. Resultatet av eksperimentet ble at alle kjempet om de få gode jobbene, produksjonen gikk i stå, ordrenekt og streiker var hyppige fenomener – i løpet av få år var det brutt ut full borgerkrig. Akkurat som Verdenslederne hadde spådd, et samfunn av likemenn var dømt til å mislykkes. Den optimale populasjonen, sier Verdensleder Mond i forbindelse med nevnte Kypros-eksperiment, er modellert etter isfjellet: "Eight-ninths below the water line, one-ninth above".<sup>320</sup> Dette synes å være et utsagn som stemmer bedre overens med Huxleys syn på menneskenes grunnleggende ulikhet, og som i god kulturkritisk ånd er et forsvar for å la massene (og store deler av samfunnet forøvrig) forbli der de var fremfor å strebe etter å overskride sin naturlige plass i den organiske værenskjeden, eller også samfunnshierarkiet.<sup>321</sup> Det er ikke i det å skape en slik kunstig, naturstridig likhet at fremskrittet ligger. Det som er fremskrittet for Huxley er å la hver mann bli det meste han kan bli, å kultivere seg mot en fullstendig og harmonisk personlighet. Dermed forsvarer han implisitt sin egen og elitens posisjon, ved å snakke varmt for det som for demokratiforkjempere og humanitarianere er en uønsket *status quo* og en fortsatt 'ulikhetens religion'.

---

<sup>317</sup> 'Humanitarian' oversettes til norsk med 'menneskevenn', 'filantrop' eller 'menneskekjærlig'. I det videre velger jeg å bruke 'humanitarianere' som benevnelse.

<sup>318</sup> Huxley, *Music at Night*, 1949, side 84.

<sup>319</sup> Eliza Doolittle er en av hovedpersonene i George Bernard Shaws skuespill *Pygmalion* (1913), senere også kjent under navnet *My Fair Lady*. Hun blir tatt under vingene av professor Higgins med det for øye å gjøre henne om fra en arbeiderklassejente til overklassekvinne (for å vinne et veddemål).

<sup>320</sup> Huxley, *Brave New World*, 1994, side 203-204. Her er både eksperimentet beskrevet og sitatet hentet fra. Dette ekperimentet bærer også i seg mange kjennetegn ved England i 1920-årene, blant annet en relativt økende utjevning mellom klassene og et utall streiker, uten at jeg dermed kan si at Huxley hadde dette i tankene da han diktet opp Kypros-eksperimentet.

<sup>321</sup> Huxley sier innledningsvis i *Proper Studies* at han finner mange av sine egne uforedlede ideer satt i system av sosiologen Vilfredo Pareto i sistnevntes *Trattato de Sociologia Generale* (1916). Pareto hevder her at alle samfunn gjennom historien har vært styrt av en elite. Pareto tilskrives en klassisk liberal ideologi. Se Cashmore & Rojek (ed.), *Dictionary of Cultural Theorists*, 1999, 'Vilfredo Pareto'. Tanken om den store værenskjeden har vært et tilbakevendende tema i den vestlige verden, blant annet redegjort for i Arthur O. Lovejoy's *The Great Chain of Being* (1936).

COMMUNITY, IDENTITY, STABILITY – dette er den nye verdensstatens motto, til forveksling (u)lik den franske revolusjonens motto 'Frihet, Likhhet, Brorskap'. Den enkelte er flasket opp – bokstavelig talt – med visse arvelige egenskaper, til en identitet og et fellesskap. En Epsilon står lavest i samfunnets kastesystem, men er kondisjonert til å trives med det og å føle glede ved ikke å være en Delta, Gamma, Beta eller Alpha. Og som direktøren for utklekkingsavdelingen sier, "that is the secret of happiness and virtue – liking what you've got to do. All conditioning aims at that: making people like their unescapable social destiny".<sup>322</sup> Fellesskapet med de andre Epsilon'ene er det sentrale. Tilsvarende for de andre fire gruppene. Sivilisasjonen er et faktum, men individet er forsvunnet underveis. Men hvorfor et system basert på kaster, ikke klasser? Marxistisk teori tilsier at historien er klassekonflikt, og et klassebasert samfunn muliggjør også sosial mobilitet hvilket England selv er et eksempel på. Klassesystemet er også et menneskapt fenomen, mens kastesystemet på den annen side er en natur- eller gudegitt orden hvor sosial mobilitet er bortimot en umulighet, og hvor kastene ikke er i konflikt med hverandre, men er opptatt av 'å holde orden i eget hus'.<sup>323</sup> Ved å trekke på et kastesystem, har Huxley i *Brave New World* realisert en sosialt stabil sivilisasjon. For å sitere direktøren igjen: "You really know where you are. For the first time in history".<sup>324</sup>

### Om de totalitære strømningene

Hva mener han så om de totalitære strømningene som han ser på som en langt mer potent trussel enn den noe mer slitte idéen om demokrati og likhet?<sup>325</sup> Huxley hadde, som nevnt tidligere, opplevd fascismen på nært hold,<sup>326</sup> bolsjevismen gjennom blant annet Fulop-Millers *The Mind and Face of Bolshevism*, og Fords totalitære kapitalisme under besøk i USA.<sup>327</sup> Den gamle Romantikens idealer om individualisme og frihet fant sitt uttrykk i Paris-revolusjonen i 1830 og i forkjemperne for stemmerettsutvidelsen i 1832. Den nye romantikken, like ensidig

---

<sup>322</sup> Huxley, *Brave New World*, 1994, side 11 og 13.

<sup>323</sup> I et kastesystem er sosial mobilitet omtrent umulig (eventuelt kun marginale bevegelser), systemet er en natur-/gudegitt orden man er født inn i på et forutbestemt nivå. Hver kaste har sitt ansvar og sine oppgaver, blant annet knyttet til kravet om rituell renhet. For mer om det indisk-hinduistiske kastesystemet, se Klass, 'Varna and Jāti', 1987.

<sup>324</sup> Huxley, *Brave New World*, 1994, side 5.

<sup>325</sup> Huxley, *Music at Night*, 1949. Om demokratiets synkende attraktivitet som ideal: "Democracy in those days was not the bedraggled and rather whorish old slut she now is, but young and attractive" (side 150-151. Med gamle dager sikter han til 1700-tallet og navn som Helvetius, Godwin og Shelley). Om nasjonalismens langt mer potente ideal: "The most powerful political idea at the present time is the idea of nationalism" (side 113-114).

<sup>326</sup> Bedford, *Aldous Huxley – a Biography*, 1973, side 159-160.

<sup>327</sup> Beskrevet bl.a. i *Jesting Pilate* (1926) og *The Outlook for American Culture* (Harper's Magazine, august 1927).



som den gamle, målbæres politisk av Mussolini, Lenin og Bolsjevikene.<sup>328</sup> Det er spesielt de sistnevnte som er Huxleys skyteskive, karakterisert slik:

The aim of the Communist Revolution in Russia was to deprive the individual of every right, every vestige of personal liberty (including the liberty of thought and the right to possess a soul), and to transform him into a component cell of the great 'Collective Man' – that single mechanical monster who, in the Bolshevik millennium, is to take the place of the unregimented hordes of 'soul-encumbered' individuals who now inhabit the earth. To the Bolshevik, there is something hideous and unseemly about the spectacle of anything so 'chaotically vital,' so 'mystically organic' as an individual with a soul, with personal tastes, with special talents. Individuals must be organized out of existence; the communist state requires, not men, but cogs and ratchets in the huge 'collective mechanism.' To the Bolshevik idealist, Utopia is indistinguishable from one of Mr. Henry Ford's factories. It is not enough, in their eyes, that men should spend only eight ours a day under the workshop discipline. Life outside the factory must be exactly like life inside.<sup>329</sup>

Bolsjevikenes idealer er de motsatte av demokratiets, individets frihet erstattes med den kollektive samfunnskroppen. Men bolsjevikene går i samme felle som demokratene gjorde, de overser det faktum at individene innehar en sjel, personlig smak, spesielle talenter – kort sagt at de er individer. For bolsjevikene er også alle like. Jeg tolker Huxley dithen at der hvor demokratene blant annet trakk på den religiøse oppfatningen at alle er like overfor Gud, så transformerer bolsjevikene dette til at alle er like under samfunnskroppen, den kollektive mekanismen. Bolsjevikene er sekulære religiøse også i en annen betydning, de fremsetter et utopisk, dennesidig mål som krever total oppofrelse både i fabrikken og utenfor, i det offentlige og private rom: "The condition of their [men's] entry into the Bolshevik's Earthly Paradise is that they shall have become like machines".<sup>330</sup> Her ser vi igjen elementer av det Huxley beskrev som den nye romantikken, deres dogmatiske og eksklusive ensidighet. Et siste aspekt ved kritikken implisitt i Huxleys beskrivelse av bolsjevismen og de totalitære tendensene i samtiden generelt, er at de alle sogner til en materialistisk forklaringsmodell. Individet er underlagt en ekstern lovmessighet, enten i Fords fabrikkstruktur, bolsjevistenes kollektiv eller den fascistiske statskroppen – uansett er frihetsberøvelsen total. De totalitære

---

<sup>328</sup> Huxley, *Do What You Will*, 1956. Han skriver i essayet 'Revolutions' at Marx' analyser av utbyttingen av proletariatet i og for seg hadde mye for seg i en tid hvor *Political Economy* – den gudegitte naturloven i viktoria-tiden – var rådende. Det Marx ikke forutså, sier han videre, var at proletariatet etter hvert ville opphøre: "The higher the degree of industrial development and material civilization [...], the more complete has been the transformation of the Proletariat." (side 216) Transformasjonen er ikke fullbyrdet i Europa, men innrømmelsen av stadig nye rettigheter og relativ velstand har drevet arbeiderklassen mot en tilstand ikke ulik borgerskapets egen.

<sup>329</sup> Huxley, *Music at Night*, 1949, side 213-214.

<sup>330</sup> *Ibid.*, side 214.

tendensene innebærer for Huxley den endelige seier for vitenskapens rasjonalitet og industrialiseringens rasjonelle forretningsdrift.<sup>331</sup> Problemet for Huxley er at slike totalitære, materialistiske forklaringsmodeller reduserer individet og dets mangfold til kun å være en brikke i samfunnets helhet; samfunnet blir det primære, ikke individet. Den reduksjonistiske forklaringen er ensidig, og overser mange av personlighetens aspekter. Mennesket forklares ut fra noe ytre, og overser det Huxley mener er den eneste sikre kunnskap: De indre, psykologiske fakta.

I *Brave New World* stiller Huxley til skue et totalitært regime i all sin prakt. Gjennom allusjoner i form av navn på personer finner vi et bredt register av totalitært anlagte tendenser fra Huxleys samtid: Mond og Ford er de totalitære teknokratene og forretningsadministratorene; Benito, Lenina og Marx representerer de totalitære politiske tendensene; Watson er behaviouristen som sammen med Taylors *Scientific Management* og pavlovsk kondisjonering materialiserer det lykkelige hierarkiske samfunnet.<sup>332</sup> Og bakenfor det hele ligger Freud og lurere. Ford er overbygget, Freud er basis.<sup>333</sup> Den totale underleggelsen av individet under kollektivet fremkommer romanen igjennom i form av ulike reklamelignende slagord – innpodet gjennom søvnlæring – som er en ryggmargsrefleks hos den enkelte. Slagord som ”Everyone belongs to everyone else”, ”Everyone works for everyone else. Even Epsilons are useful” og ”When the individual feels, the community reels” er alle med på å forsterke inntrykket av hvor total oppløsningen av individet har vært.<sup>334</sup> Og ikke bare er individet oppløst, men privatlivet har naturlig nok fulgt med på lasset. Dette kommer frem i Leninas undringer om den mistilpassede Bernard Marx: ”That mania [of Bernard’s], to start with, for doing things in private. Which meant, in practice, not doing anything at all. For what was there that one *could* do in private. Yes, what *was* there? Precious little”.<sup>335</sup> Alle krefter trekker sammen for kollektivet – propagandaen, fritidsaktivitetene, arbeidsdelingen osv. Alle preferanser for det individuelle og private er den ultimate anti-sosiale synd: ”[N]o offence is so heinous as unorthodoxy of behaviour. Murder kills only the

---

<sup>331</sup> Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, 1987, side 243-244: ”For Huxley, Socialism and Marxism, as the latest variants of scientific rationalism, differed from other varieties only in their greater arrogance and fanaticism [...] For Huxley, Fordism was the latest and most destructive of the ’rationalizing’ impulses in western civilization that had begun with Plato”. En kritiker som Charlie Chaplin viser etter mitt syn Fordismens konsekvenser i sin *Modern Times* (1930), for eksempel i episoden hvor Chaplin selv blir prøvekanin for vitenskapsmennenes siste påfunn – lunsjmaskinen – som er ment å effektivisere driften.

<sup>332</sup> Firchow, *The End of Utopia. A Study of Aldous Huxley’s Brave New World*, 1984, side 108. Frederick W. Taylor og hans tanker om umiddelbare belønninger etter utført arbeid, plasserer ham etter min mening trygt innenfor samme ramme som Watson og Pavlov.

<sup>333</sup> Ibid., side 47f.: ”It is Freud, not Watson, who is ultimately responsible for the Hatchery and Conditioning Centre. Freud provides the rationale, the Behaviorists only the staff.” Freud plasseres nær en materialistisk posisjon, tross at materialister som Watson opponerte mot ham, og da siktes det i første rekke til Freuds senere skrifter som *The Future of an Illusion* (1927) og *Civilization and its Discontents* (1930).

<sup>334</sup> Huxley, *Brave New World*, 1994, henholdsvis side 35, side 81 og side 84.

<sup>335</sup> Ibid., side 79.

individual – and, after all, what is an individual? [...] We can make a new one with the greatest ease – as many as we like. Unorthodoxy threatens more than the life of a mere individual; it strikes at Society itself. Yes, at Society itself”.<sup>336</sup>

Som vi var inne på, hadde verken fascismen eller sosialismen fått særlig fotfeste i England når *Brave New World* ble skrevet. Utstillingen av den totalitære verdensstaten bør derfor sees på som et forvarsel fra Huxley om hva som kan bli konsekvensene dersom England henger seg på de kontinentale strømningene. Men igjen, løsningen for Huxley ligger verken i den gamle eller den nye romantikken. Stabiliteten ligger i ekstremene, men for Huxley består livet ikke i en problemfri tilværelse.<sup>337</sup> Dersom et rammeverk skal ha noen verdi, mener han som vi har sett tidligere, at det må ta hensyn til både det individuelle og det sosiale aspektet.

Etter denne gjennomgangen av Huxleys forhold til de politiske strømningene, skal vi nå se hva han frykter er konsekvensen av demokratiseringen og massenes fremvekst.

### **”An age of unprecedented vulgarity”<sup>338</sup>**

Kulturkritikeren frykter at fremveksten og anerkjennelsen av massene vil føre til en forflatning eller vulgarisering av kulturen. Ovenfor er det implisitt redegjort litt for Huxleys syn på massene – ulikhet i evner, kommentaren om at store deler av befolkningen bør befinne seg under vannflaten (isfjell-modellen) – og dette avsnittet om kulturell forflatning bidrar noe mer til forståelsen av hans oppfatning av massene.

I forlengelsen av den humanitaristiske demokratiseringen, tilretteleggingen for at alle skal få bedre og mer like muligheter, aner Huxley faren for en degenerert kultur, for en hemmet litterær og kunstnerisk uttrykksform:

To begin with, the spread of education, of leisure, of economic well-being has created an unprecedented demand for popular art. As the number of good artists is always strictly limited, it follows that this demand has been in the main supplied by bad artists. [...] It is possible, also, that the break-up of all the old traditions, the mechanization of work and leisure (from both of

---

<sup>336</sup> Ibid., side 133.

<sup>337</sup> Firchow, *The End of Utopia. A Study of Aldous Huxley's Brave New World*, 1984, side 77: ”Stability lies at the extremes, not at the middle; in machine and in monster, not in man. The choice is between the chiliastic horrors of the Wellsian future or those of the Lawrentian past, both of which exclude the (by comparison lesser) day-to-day trauma of Huxleyan – or human – present.” John Carey er inne på det samme: ”Huxley is committed to an idea of the human spirit which requires the existence of pain and hardship. By surmounting these, the spirit proves itself”. (Carey, *The Intellectuals and the Masses: Pride and Prejudice among the Literary Intelligentsia, 1880-1939*, 1992, side 88.) Det mest opplagte belegget hos Huxley selv for disse tankene finner vi i Huxley, *Music at Night*, 1949, side 157-172 (’Obstacle Race’).

<sup>338</sup> Huxley, *Music at Night*, 1949, side 30.

which creative effort has now, for the vast majority of civilized men and women, been banished), have had a bad effect on popular taste and popular emotional sensibility.<sup>339</sup>

Bruddet med tradisjonen, mekaniseringen av både arbeid og fritid, kan synes å legge rammene for hva som faller i smak hos det brede lag i samfunnet. Og han sier videre at de nye rammene for hva som er populær kunst er definert av folket, ikke skapt for folket. Vi kan lese disse påstandene i lys av utviklingen i England: Demokratiseringen har skapt et behov for massemedia og masseunderholdning, og den industrielle revolusjonen har muliggjort en standardisering av kulturuttrykket. Kulturleveransen hviler nå på to premisser: Industriens krav om rasjonell drift (homogenisering, standardisering), og massene som domstol for hva som er salgbart.<sup>340</sup> Videre skriver Huxley om de store opplagte sannhetene, store sannheter fordi de tar for seg de grunnleggende kjennetegn ved menneskets natur.<sup>341</sup> Andre opplagte, men ubetydelige, sannheter er mer knyttet til eksterne, foranderlige omgivelser (for eksempel at det finnes mange biler i New York). Samtiden er for Huxley preget av at halvparten av kulturproduksjonen tar for seg de ubetydelige sannhetene som ikke berører menneskets natur, den andre halvparten tar riktignok for seg de store sannhetene, men på en måte som får dem til å fremstå som falske og frastøtende. Dette medfører at temavalget snevres inn og ensrettes, hvilket igjen reduserer muligheten for å gjenspeile individet i sin mangfoldighet. Den monoteistiske tendensen, den nye romantikken, får implikasjoner også innenfor den kulturelle artikuleringen – det kreative aspektet fortreges. Ensidigheten kommer til uttrykk gjennom opphøyelsen av maskinen, massene, og det ytre:

Both music and the visual arts are impregnated to a greater or less extent with that new topsyturvy romanticism, which exalts the machine, the crowd, the merely muscular body, and despises the soul and solitude and nature. Advanced literature is full of the same reversed romanticism. Its subject-matter is arbitrarily simplified by the exclusion of all the great eternal obviousnesses of human nature. [...] Almost all that is most daring in most contemporary art is thus seen to be the fruit of terror – the terror, in an age of unprecedented vulgarity, of the obvious.<sup>342</sup>

En tidsalder uten sidestykke hva vulgaritet angår. Dette er hans kritikk av sin egen tid, en tid som skyr de uforanderlige sannhetene om menneskets natur.<sup>343</sup> Jeg mener vi kan lese et klart

---

<sup>339</sup> Ibid., side 27.

<sup>340</sup> Se underkapittel 3.3.1., avsnittet om utviklingen innen media og underholdning.

<sup>341</sup> Huxley, *Music at Night*, 1949, side 23-32 ('Art and the Obvious').

<sup>342</sup> Ibid., side 29-30.

<sup>343</sup> Ibid., side 31: "For the great obvious truths are there – facts. Those who deny their existence, those who proclaim that human nature has changed since August 4<sup>th</sup> 1914, are merely rationalizing their terrors and disgusts."

forsvar for kunsten generelt, og litteraturen spesielt, som formidler og fortolker av menneskets liv og levnet i dette, et forsvar mot nyere vitenskapers forsøk på å forklare det samme. Jeg tenker da spesielt på sosiologien, men dels også psykologien, som begge pretenderte å kunne forklare mennesket som individ og sosialt vesen.<sup>344</sup>

Avslutningsvis vil jeg trekke frem ett eksempel blant mange som understreker Huxleys forståelse av at det moderne demokratiske, industrialiserte samfunnet har medført en kulturell forflatning. Han beskriver sin opplevelse av en tur innom en av de standardiserte, kreativetsbesparende underholdningshusene – kinoen. Menyen var tre-retters: En konsert med et populært jazzband, en film om en kantors sønn og hans vei fra familiens fordømmelse av hans hang til jazz og veien frem til berømmelse og så videre, og avslutningsvis en snutt hvor utdrag av Leoncavallos opera *Pagliacci* blir sunget (fortsatt på film). Alt i alt en horribel opplevelse som fikk ham til glede seg over øyesykdommen, men samtidig ønske at han også var frarøvet hørselen.

'Be up-to-date!' is the categorical imperative of those who scramble for the last [social-cultural] bus. [...] But being up-to-date and in the swim has ceased, so far as I am concerned, to be a duty. Why should I have my feelings outraged, why should I submit to being bored and disgusted, for the sake of somebody else's categorical imperative. Why? There is no reason. So I simply avoid most of the manifestations of that so-called 'life' which my contemporaries seem to be so unaccountably anxious to 'see'.<sup>345</sup>

Huxleys kinoopplevelse gjør at han ikke har noe umiddelbart ønske om å bli med på denne reisen, å holde seg oppdatert på alt som skjer innen kulturfeltet. Dette såkalte livet har lite å gjøre med hans oppfatning av hva livet er. Jeg tror noe av nøkkelen til denne avvisningen ligger i valget av *social-cultural bus*. Hvis jeg forstår ham riktig, kan ikke kulturen reduseres til et sosialt aspekt. Kulturens funksjon er rettet mot individet, mot en kultivering av ens humanitet. I *Brave New World* er derimot en slik sosio-kulturell 'lykke på boks' fullstendig realisert gjennom et utall av mekaniserte fritidsaktiviteter, alle uten annet innhold enn å fordrive tiden og samtidig konsumere – utilitarismens 'størst lykke til flest mulig'-prinsipp i praksis.

---

<sup>344</sup> Denne kampen om hegemoniet innen forklaring av mennesket er beskrevet i Lepenies, *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*, 1988. Lepenies tar for seg sosiologiens fremvekst og dens forsøk på å forklare mennesket ut fra vitenskapelige kriterier. Sosiologiens seiersgang var ikke like markant i England som i Tyskland og Frankrike, dels fordi det hadde vokst frem et litterært uttrykk som rettet seg inn mot mennesket i det moderne, industrialiserte samfunnet. Raymond Williams eger for eksempel ett kapittel til denne sjangeren, *Industrial novels* (Williams, *Culture and Society 1780-1950*, 1971).

<sup>345</sup> Huxley, *Do What You Will*, 1956, side 53.

### 3.3.3. Oppsummerende om Huxleys politiske kritikk

Innenfor det politiske feltet fremstår etter min mening Huxley som en ubetinget kulturkritiker. Nå skal det også sies at forfatterskapet tar en annen retning ikke lenge etter *Brave New World*, og at dette kanskje innebærer et noe mer moderat syn, men når denne dystopien skrives synes jeg han bærer alle kulturkritikkens karakteristika innenfor dette feltet.

For det første henger dette sammen med hans tro på menneskenes ulikhet. Det er viktigere for ham at hver enkelt jobber for å kultivere og realisere sitt potensiale, enn at de går rundt i troen på at deres potensiale er like stort som sin nestes. Det siste skaper bare falske forventninger og frustrasjon. Denne troen mener jeg må sees i forhold til at han ser sine verdier truet av det nye massesamfunnet, et samfunn han mener kaster på båten eller forvrenger de verdiene knyttet til et humanistisk dannelsesideal. Det kulturelle uttrykket forflates, både fordi dets tilblivelsesprosess innordnes masseproduksjonen, og fordi det må innrette seg på å forsøke å tilfredsstille massenes ønsker. Uansett er resultatet en vulgarisering i forhold til tematikken Huxley mener kulturen bør befatte seg med. Den nye romantikken opphøyer maskinen og massene, men utelukker individet og det evige menneskelige. Samtidig sniker konsum-tanken seg inn, og det viktigste er ikke lenger at man søker det beste, men at man holder seg oppdatert. Dette er vel ingen ny tanke, men den forsterkes av underholdningsindustrien.

For det andre rettes kritikken ikke bare mot konsekvensene av massesamfunnet, men også mot de to hovedstrømningene som fremmer dette. Han kritiserer den gamle Romantikken, demokratiforkjemperne og humanitarianerne, for deres sneversyn og religiøse tro på individets frihet og naturlige likhet. Likeledes kritiserer han den nye romantikken, nasjonalistene og bolsjevikene, for tilsvarende sneversyn og religiøs tro på det kollektive og mennesket forstått primært som en sosial brikke. Begge strømninger opphøyer på ulike måter massene, hvilket strider mot Huxleys eget hierarkisk ordnede samfunnsideal – implementert i *Brave New World* som et kastesamfunn, ikke klassesamfunn.

### 3.4. Kritikken av maskinens destruktive potensiale

*A squat grey building of only thirty-four storeys. Over the main entrance the words, CENTRAL LONDON HATCHERY AND CONDITIONING CENTRE, and, in a shield, the World State's motto, COMMUNITY, IDENTITY, STABILITY.*

*The enormous room on the ground floor faced towards the north. Cold for all the summer beyond the panes, for all the tropical heat of the room itself, a harsh thin light glared through the windows, hungrily seeking some draped lay figure, some pallid shape of academic goose-flesh, but finding only the glass and nickel and bleakly shining porcelain of a laboratory. Wintriness responded to wintriness. The overalls of the workers were white, their hands gloved with a pale corpse-coloured rubber. The light was frozen, dead, a ghost. Only from the yellow barrels of the microscopes did it borrow a certain rich and living substance, lying along the polished tubes like butter, streak after luscious streak in long recession down the work tables.*

*'And this,' said the Director opening the door, 'is the Fertilizing Room.'*<sup>346</sup>

Og han kunne lagt til: Velkommen til den vidunderlige nye verden! Alt er kald og dødt, det eneste som synes å være i live i befruktningsrommet er instrumentene. Her er Henry Ford Gud, bygningene er til forveksling lik hans fabrikker, og menneskene førbløffende maskinlike. Vi er kommet til en verden hvor maskinene går kontinuerlig, og hvor menneskets rolle er beskrevet i følgende: "Wheels must turn steadily, but cannot turn untended. There must be men to tend them, men as steady as the wheels upon their axels, sane men, obedient men, stable in contentment".<sup>347</sup>

#### 3.4.1. Huxley og maskinen

Den vidunderlige, men akk så mekanistiske verden, er kulturkritikerens verste mareritt virkeliggjort. Her legger teknologien begrensninger på livsførselen, og mennesket er dehumanisert for å være kompatibel med det gjennomrasjonelle, mekanistiske samfunnet. Stabiliteten ville vært truet, og blir det delvis av John Savages inntreden, hvis mennesket var kapabel til ekte følelser og sjelsliv. Dette skrekkscenariet trekker på den samme frykten som er typisk for den kulturkritiske posisjonen overfor teknologien og maskinen – teknologien er allstedsnærværende, og mennesket er underordnet maskinens logikk.

<sup>346</sup> Huxley, *Brave New World*, 1994, side 1.

<sup>347</sup> Ibid., side 37.

Den innledende introduksjonen til *Brave New World* er ment å sette stemningen, og jeg kommer mer tilbake til dystopien og konkrete eksempler derfra avslutningsvis. Men la oss først se hva som ligger til grunn for fremstillingen av denne dystre, vidunderlige nye verden. Først vil jeg belyse mer konkret hva Huxleys kritikk retter seg mot, herunder også bruken av begreper som maskin og mekanikk, dernest vil jeg se nærmere på hvilke konsekvenser han mener det mekanistiske samfunnet har ført til. Jeg velger å ta utgangspunkt i følgende sitat, hentet fra *Do What You Will* (1929), et sitat som foregriper konsekvensanalysen noe, men et sitat som også fanger opp mye av det og dem han retter sin kritikk mot:

By deconsecrating his body and the diverse world with which it participatively communicates through the instincts, feelings, and desires, by robbing them of their divine meaning, Christianity has left him without defence against our mechanized civilization. Rationalized division of labour takes all sense out of his work. [...] Machines relieve him, not merely of drudgery, but of the possibility of performing any creative or spontaneous act whatsoever. And this is now true of his leisure as well as of his labour; he has almost ceased even to try to divert himself, but sits and suffers a standardized entertainment to trickle over his passive consciousness. Amusements have been mechanized; it is the latest and perhaps the most fatal triumph of our industrial-scientific civilization.<sup>348</sup>

Kritikken Huxley kommer med i dette sitatet, kan leses i forhold til tre hovedaspekter ved den moderne sivilisasjonen slik han så den. Kritikken rettes for det første mot den nye romantikkens adopsjon av kristendommens monoteistiske, overmenneskelige ideal, hvor alt det legemlige og irrasjonelle fortrenses. Den ensidige fokuseringen på det abstrakte, konsistente og rasjonelle har, som vi så i Huxleys religionskritikk, blitt videreført i sekulære varianter av det samme. Religionens monoteisme er blitt demokratiets religion, abstrakt vitenskap, og ikke minst, kapitalismens og den anvendte vitenskapens maskin-dyrking – representanter for sistnevnte er hva Huxley anser for å være samtidens 'mannen i gata' eller gjennomsnitts-engelskmannen.<sup>349</sup> Det overmenneskelige idealet var også dømt til å kvele mennesket, fordi det krevde en total oppofrelse samtidig som det overså hva Huxley mente var opplagte sannheter om menneskets natur. Dernest rettes kritikken mot taylorismen og dens langt fremskredne arbeidsdeling og spesialisering, hvilket frarøver mennesket enhver mening i arbeidet. Arbeidsdelingen frakobler arbeidsoppgaven og mennesket fra helheten, hvilket virker fremmedgjørende og dehumaniserende for individet. Huxley kritiserer den implisitte logikken i taylorismen gjennom å påpeke dens mulige konsekvens: "If society continues to develop on its present lines, specialization is bound to increase. Men will come

---

<sup>348</sup> Huxley, *Do What You Will*, 1956, side 48-49.

<sup>349</sup> Ibid., side 47-48.



to be valued more and more, not as individuals, but as personified social functions".<sup>350</sup> Som den kollektivistiske bolsjevismen, innebærer moderne, masseproduserende industrialisme en total underkastelse av individet til fordel for en høyere, sekulær Gud: Kapitalismen. Den rasjonelle organiseringen av arbeidet knyttes av Huxley eksplisitt til kapitalismens dyrking av effektivitet og suksess, de er nødvendige midler på vei til målet.<sup>351</sup> Det siste aspektet av kritikken retter seg mot maskinen, og er tett forbundet med forannevnte punkt. Maskinen muliggjør arbeidsdelingen, taylorismen utnytter muligheten. Maskinen letter mennesket for den strevsomme delen av arbeidet, men frarøver samtidig individet muligheten til å leve ut det kreative og spontane aspektet ved arbeidet – en kreativ fantasi som Huxley selv mente var et sentralt element hos mennesket.<sup>352</sup> Og den personen som for Huxley er selve inkarnasjonen av en sekulær, kapitalistisk religion hvor anvendt vitenskap og dens maskindyrking står i sentrum, er Henry Ford:

Of all the ascetic religions Fordism is that which demands the cruellest mutilations of the human psyche - demands the cruellest mutilations and offers the smallest spiritual returns. Rigorously practised for a few generations, this dreadful religion of the machine will end by destroying the human race.<sup>353</sup>

Huxley hadde kommet over Fords *My Life and Work* (1922) i skipsbiblioteket under sin første tur til Amerika i 1926, og fant, som mange andre samtidige, mye ammunisjon til sin kritikk der. Ford skriver der, i et av sine mer høytstevende øyeblikk, blant annet om industriens velsignelse for de som vil ha utløp for sin kreative skaperevne. Men i omtrent samme pennestrøk forteller han om sin egen arbeidsstokk som mest av alt ønsker en jobb hvor de ikke trenger å tenke, et arbeid han er mer enn glad for å kunne tilby, for såvidt han har kunnet observere har repetitivt arbeid ennå ikke skadet mennesket på noen måte.<sup>354</sup> Ford sverget til Frederick W. Taylors vitenskapelige ledelsesprinsipper, til hierarki, arbeidsdeling og

---

<sup>350</sup> Huxley, *Music at Night*, 1949, side 146.

<sup>351</sup> Huxley, *Do What You Will*, 1956, 'Spinoza's Worm'. Huxley refererer her til Weber, Tawney og andre samtidiges påvisning av den rollen protestantismen har spilt i så måte, om kalvinistenes vektlegging av arbeidet, og om søken etter tegn på å være blant de utvalgte. (side 83f.) En beskrivelse av denne relasjonen uttrykkes på følgende saftige måte: "The Reformers pulled down the Virgin Mary, but they stuck the Bitch Goddess [et uttrykk han låner av William James, hvis betydning er suksess] in her place. I am not, personally, a great enthusiast for virgins; but I prefer them, on the whole, to bitches". (side 85)

<sup>352</sup> Se fotnote 252 avslutningsvis i underkapitlet 'Aldous Huxley og den nye romantikken'.

<sup>353</sup> Huxley, *Music at Night*, 1949, side 180-181.

<sup>354</sup> Huxley, *Brave New World*, 1994. Bradshaw nevner i sin introduksjon til boken at det var på turen over til Amerika at Huxley først kom over denne boken. Det øvrige er hentet fra Firchow, som tar for seg både et utvalg av Fords kritikere og Fords egne verker (Firchow, *The End of Utopia. A Study of Aldous Huxley's Brave New World*, 1984, side 103-105).

tidsstudier, til en ledelsesfilosofi som i likhet med behaviouristene, ikke akkurat satte menneskets interesser i første rekke.<sup>355</sup>

Huxleys kritikk retter seg mot de samme elementene som Arnold, Weber, Tawney og andre har identifisert, mot koblingen mellom religion og kapitalisme. I forlengelsen av dette har vi sett at *Brave New World* også kan sees på som en kritikk av det amerikanske i form av fordismen, eller også av H. G. Wells teknologiske utopier.<sup>356</sup> Med sine beskrivelser av maskinens destruktive potensiale føyer Huxleys seg også pent inn i rekken av personer som stiller seg i opposisjon til den mekanistiske, industrialiserte sivilisasjonen. Sussman beskrev viktoria tidens forhold til maskinen og det mekanistiske på følgende:

The opposition to mechanized production, the celebration of hand labor, the aesthetic distaste for the machine are but expressions of the deeper conflict between rationalism and intuitionism, between scientific and organic modes of thought [...].<sup>357</sup>

Huxley bruker både *machine / machines*, *machinery* og *mechanical civilization* med negative konnotasjoner, og posisjonerer seg slik sett trygt innenfor den intuisjonistiske leiren Sussman beskriver. Huxleys begrepsbruk indikerer at han refererer til maskinen i seg selv – *Brave New World* er full av eksplisitte passasjer om maskinen, dens operasjoner og arbeidsprosesser. Begrepsbruken tilsier også at han bruker maskinen som et metonym, hvor maskinen (delen) skal fremkalle assosiasjoner til for eksempel fabrikken, til det maskinelle som har sneket seg inn overalt i sivilisasjonen (helheten): Det innledende tekstutdraget i dette delkapitlet viser mennesket fremstilt som nærmest i et symbiotisk forhold til maskinen, begge er de deler i den større helheten som er samfunnet og dets produksjon av stabile individer. Denne bruken av 'maskin' kan tolkes dithen at Huxley følger mer i fotsporene til kritikere som Carlyle og Ruskin, enn til Matthew Arnold og hans bruk av maskineri som metafor for en rigid, mekanisk livsutfoldelse. Mens det ble sagt om viktorianerne at de ikke skrev direkte om teknologi, maskin eller mekanikk, men trakk på disse for å beskrive implikasjonene for menneske og samfunn, ser vi at Huxley både bruker teknologien mer direkte i *Brave New*

---

<sup>355</sup> Firchow, *The End of Utopia. A Study of Aldous Huxley's Brave New World*, 1984, side 107: "The greatest modern prophet of efficiency was Frederick Winslow Taylor, whose *Principles of Scientific Management* (1911) Henry Ford swore by."

<sup>356</sup> Fremskrittsoptimismen på vegne av den teknologiske utviklingen var ikke forbeholdt Wells, ei heller var Wells kun opptatt av maskinens positive potensiale. Hans forfatterskap inkluderer vitenskapens triumf så vel som dens potensielle farer, men som J.B.S. Haldane siteres på i 1924: "The very mention of the future necessarily evoked his name". (Firchow, *The End of Utopia. A Study of Aldous Huxley's Brave New World*, 1984, side 57) Så det var hans fremskrittsoptimisme kritikere vendte seg mot. Se forøvrig Huxley, *Brave New World*, 1984, hvor Bradshaw i introduksjonen diskuterer boken som en kritikk av det amerikanske og av Wells.

<sup>357</sup> Sussman, *Victorians and the Machine. The Literary Response to Technology*, 1968, side 233. Forherligelsen av det kreative håndverket kommer blant annet til uttrykk hos William Morris, og videreføres i den sosialistisk orienterte National Guilds League – stiftet i 1915, og med talsmenn som G.D.H. Cole og Richard H. Tawney utover 1920-tallet.

*World* og opprettholder ønsket om å si noe om implikasjonene teknologien kan ha for mennesket. Det er denne kombinasjonen som etter min mening har gitt hans *Brave New World* en prominent plass innen moderne samfunnskritisk litteratur. Han skygger ikke unna fienden i form av en monoteistisk maskin-dyrking, men hans prosjekt er å vise den totalitære rasjonalitetens konsekvenser for menneskets vitalitet. En kombinasjon Huxley behersker til fulle, da hans interesser og omgangskrets gjenspeiler en forening av de to kulturer i en og samme person.

Passivity and subservience to machinery blunt the desire and diminish the power to create; pursuing the ideal of superhuman business efficiency, men mutilate the imaginative and instinctive side of their natures. The result is that they lose their sense of values, their taste and judgement become corrupted, and they have an irresistible tendency to love the lowest when they see it.<sup>358</sup>

Konsekvensene av maskindyrkingen til representantene for den anvendte vitenskapen er for det første undertrykkningen av de fleste av menneskets og personlighetens aspekter. Huxleys kritikk av maskinalderen er fremfor alt en forsvarstale for menneskets instinkter, følelser og begjær, for Livet fremfor døden. En forsvarstale for det kreative, spontane og unike håndverket, ikke en meningsløs produksjon av standardiserte artikler. I dette ligger også et forsvar for menneskets vurderingsevne, for dets evne til å skille mellom godt og dårlig, hvilket fordrer en velutviklet personlighet. Men slik det er blitt, sier han: "There is no place in the factory, or in the larger factory which is the modern industrialized world, for animals on the one hand, or for artists, mystics, or even, finally, individuals on the other".<sup>359</sup> For det andre påtvinges denne monoteismen ikke bare menneskets skapende arbeid, men også livets øvrige områder. I dette ligger blant annet hans forståelse av at også fritiden er blitt en refleksjon av livet innenfor fabrikken. Storindustrien er avhengig av masseproduksjon for å kunne blomstre, hvilket igjen innebærer massekonsum. Storindustriens logikk har også medført at fritidsaktivitetene for en stor del er blitt standardiserte varer, aktiviteter som kun fordrer en passiv bevissthet fra forbrukeren (les: Mottageren).<sup>360</sup> Fritidsaktiviteter som oppfyller industriens konsumkrav. Denne tanken er bakt inn i *Brave New World*, hvor spedbarna kondisjoneres til å mislike bøker og blomster, for selv om dette innebærer et

---

<sup>358</sup> Huxley, *Do What You Will*, 1956, side 88.

<sup>359</sup> Huxley, *Music at Night*, 1949, side 180.

<sup>360</sup> Utviklingen i England, og andre land med langt fremskreden industrialisering, har gått mot større leverandører og et mer homogenisert tilbud (Se underkapittel 3.3.1.). Til dette hører også Huxleys kommentarer om endringen av kulturens formål fra kultivering av ens humanitet til et sosio-kulturelt konsum (Se underkapitlet 'An age of unprecedented vulgarity', 3.3.2.).

innledende forbruk i form av bokkjøp eller togturer til naturområder, så stimulerer det ikke til videre forbruk (før boken er lest eller naturopplevelsen fullbyrdet, hvilket innebærer masse dødtid hvor intet forbruk av varer finner sted). Huxley ser i samtiden denne fremveksten av en industri tilpasset massesamfunnet, og hans kommentarer om dens kulturelle nivellering og homogenisering for å tekkes massene bør sees i sammenheng med hans oppfatning av menneskenes grunnleggende ulikhet, det være seg i intellektuell kapasitet, interesser eller annet.

Som vi har vært inne på tidligere, understrekes alvoret i Huxleys kritikk av maskinen av at også andre tendenser i samtiden trekker i samme retning, i retning av å fornekte hva han mener er realitetene – menneskets mangfoldige, inkonsistente og selvmotsigende natur. Religionen har sitt monoteistiske, overmenneskelige og livsfornektende ideal, kapitalismen knyttes til overmenneskelig rasjonell forretningsdrift, humanitarianerne har opphøyet til religion at alle er like, bolsjevikene fornekte individets mangfoldighet fordi det går imot en ordnet samfunnsoppfatning hvor mennesket kun er et tannhjul i det større kollektivet. Men i denne forbindelse mener Huxley det er bolsjevikene som ligger tettest opp til den moderne storindustrien. Ifølge Huxley er deres utopi til forveksling lik livet i fabrikken, hvor menneskets liv er underordnet arbeidets disiplin både i og utenfor arbeidstiden.

#### 3.4.2. Brave New World og maskinen

Etter denne gjennomgangen av hvilke tendenser Huxley kritiserer og hvilke konsekvenser han mener disse har, la oss se på et par utdrag fra den vidunderlige nye verden og dens fritidsaktiviteter:

Everybody's happy now. [...] Landing on the roof of Henry's forty-story apartment house in Westminster, they went straight down to the dining-hall. There, in a loud and cheerful company, they ate an excellent meal. [...] At twenty past nine they walked across the street to the newly opened Westminster Abbey Cabaret. It was a night almost without clouds, moonless and starry; but of this on the whole depressing fact Lenina and Henry were fortunately unaware. [...] From the façade of the new Abbey the giant letters invitingly glared. "LONDON'S FINEST SCENT AND COLOUR ORGAN. ALL THE LATEST SYNTHETIC MUSIC." They entered. [...] Four hundred couples were five-stepping round the polished floor. Lenina and Henry were soon the four hundred and first. [...] How kind, how good-looking, how delightfully amusing every one was!<sup>361</sup>

Fritidsunderholdningen er her en kollektiv, følelsesløs rutineøvelse. Den er 1920-tallets England (og Amerika) forflyttet til fremtiden, det er standardisert adspredelse. Lykken består i

---

<sup>361</sup> Huxley, *Brave New World*, 1994, side 67-68.

å fly fra den ene adspredelsen til den andre, uten annet for øye enn å la seg underholde. Lykken finner sted midt i mengden, i høylydt selskap og til syntetisk musikk. Leseren blir igjen med inntrykk av at både underholdningen og menneskene er deler i en mekanikk som er i kontinuerlig bevegelse, hvilket selvfølgelig er Huxleys intensjon. Lenina og Henrys hektiske uteliv kan leses som en parallell til Huxleys opplevelse av kulturens overgang til primært å være en sosial funksjon, noe jeg tolker ligger implisitt i hans kommentar til samtidens kategoriske imperativ - 'Be up-to-date!'.<sup>362</sup>

Huxley setter denne type underholdning i kontrast noe senere i *Brave New World*, i en samtale mellom Bernard og Lenina:

On their way back across the Channel, Bernard insisted on stopping his propeller and hovering on his helicopter screws within a hundred feet of the waves. [...] "Look," he commanded. "But it's horrible," said Lenina, shrinking back from the window. [...] "Let's turn on the radio. Quick!" She reached for the dialling knob on the dash-board and turned it at random. [...] Bernard had switched off the current. "I want to look at the sea in peace," he said. "One can't even look with that beastly noise going on." [Lenina:] "But it's lovely. And I don't want to look." [Bernard:] "But I do," he insisted. "It makes me feel as though ..." he hesitated, searching for words with which to express himself, "as though I were more me, if you see what I mean. [...] "Don't you wish you were free, Lenina?" [Lenina:] "I don't know what you mean. I am free. Free to have the most wonderful time. Everybody's happy nowadays." He laughed, "Yes, 'Everybody's happy nowadays.' We begin giving the children that at five. But wouldn't you like to be free to be happy in some other way, Lenina? In your own way, for example; not in everybody else's way." [Lenina:] "I don't know what you mean," she repeated.<sup>363</sup>

Bernards outsider-status understrekes av hans motvilje mot standardisert konsum, her i form av en 'tilbake til naturen'- holdning som verdensstaten skulle ha fjernet etter de innledende motreaksjonene i sivilisasjonens formingsfase. Hans motvilje undergraver bruk-og-kast-mentaliteten, og er derfor svært anti-sosial og samfunnsfiendtlig. Gjennom Bernard og Lenina setter Huxley to oppfatninger av hva som er berikende tidsforbruk opp mot hverandre. Lenina takler ikke stillhet, og tyr automatisk til radioen som redningsplanke; Bernard søker hva som kan virke som en religiøs opplevelse, en følelse av individualitet og tilhørighet til noe utenfor det kvelende samfunnet (men hans forsøk blir mislykket i det at han ikke har fått innpodet begreper om slike ting). Tross sine åpenbare svakheter, fremstår anti-helten Bernard Marx som et individ med likhetstrekk til Huxleys egen posisjon:

---

<sup>362</sup> Huxley, *Do What You Will*, 1956, side 53. Se også underkapitlet 'An age of unprecedented vulgarity' (3.3.2.).

<sup>363</sup> Huxley, *Brave New World*, 1994, side 80-82.

The machines must stay; it is obvious. They must stay, even though, used as they are now being used, they inflict on humanity an enormous psychological injury that must, if uncared for, prove mortal. The only remedy is systematic inconsistency. The life-queenching work at machine or desk must be regarded as a necessary evil to be compensated for by the creative labours or amusements of leisure. But most contemporary leisure, [...] are as completely dominated by the creation-saving machine as most contemporary work. Before leisure can be made to serve as an antidote to life-destroying work it must be de-mechanized.<sup>364</sup>

Huxley innser at vi ikke kan fjerne maskinene som ved et trylleslag, men at de heller må brukes med måte. Mennesket må få utløp for sine livgivende tendenser, for sin kreativitet, intuisjon og følelser. For at mennesket skal kunne re-humaniseres må maskinenes innflytelse på menneskets hele liv reduseres. Arbeidstiden får heller stå i maskinen og effektivitetens tegn, men da må fritiden gi utløp for menneskets inkonsistente natur og tilby muligheten for livgivende aktiviteter. Bare slik kan maskinens dehumaniserende effekter kontrolleres. Ved å utelukke en slik mulighet i *Brave New World*, synliggjør han hva som kan være konsekvensen ved å forfølge den nye romantikken til sin ytterste konsekvens.

### 3.4.3. Oppsummerende om Huxleys kritikk av maskinen

Jeg mener at Huxleys kritikk av det mekanistiske samfunnet plasserer seg også trygt innenfor rammene av en kulturkritisk posisjon.

Hans kulturkritikk rettes i denne forbindelse mot den anvendte vitenskapens og industriens hegemoni. Deres maskindyrking har resultert i arbeidsdeling og spesialisering, hvilket igjen medfører en fremmedgjøring overfor arbeidet. Maskinen frarøver mennesket enhver mulighet for kreativt og skapende arbeid, noe som innebærer at man ikke får levd ut alle sider av sin personlighet. I forlengelsen av dette ligger at mennesket blir dehumanisert (i *Brave New World* er vel benevnelsen heller prefabrikkert). Mennesket er redusert til et tannhjul i det store maskineriet, et maskineri som ikke har plass til mennesket i sitt mangfold. Sett bort fra at mennesket ennå ikke er blitt erstattet av maskinen, har Huxley i *Brave New World* trukket denne tankerekken ut til sin ytterste konsekvens. Menneskets liv ligner maskinen døgnet rundt: Arbeidet frarøver oss det kreative aspektet, fritiden utelukker det intuitive, spontane og følelsesmessige aspektet ved mennesket. Når teknologien trenger seg inn på alle felter – det offentlige og det private, i *Brave New World* vil dette si arbeidstid og fritid – skaper dette en hypertrofi eller kulturkrise i det at mennesket overalt lever innenfor rammene av en industriell logikk.

---

<sup>364</sup> Huxley, *Do What You Will*, 1956, side 87.

Huxley er såpass realistisk at han ikke ønsker seg tilbake til et pre-industrialisert samfunn. Men det at maskinene ikke kan trylles vekk, innebærer ikke at han overser deres negative effekter. Hans målsetning i første omgang synes heller å være å skape et pustehull ved siden av den mekaniserte arbeidstiden, hvor mennesket bør få lov til å være nettopp det – et menneske. Denne delvise innrømmelsen er kanskje ikke helt i overensstemmelse med hva mer radikale kulturkritikere har forfektet, men hans maskin- og teknologikritikk er etter min mening et typisk uttrykk for den kulturkritiske tradisjonen.

Vi har sett at Huxleys kritikk innenfor religion og politikk på mange måter samles i hans kritikk av det teknologiske samfunnet. Avslutningsvis skal vi nå vende oss mot hans ideal, for å se hvorvidt dette er like overensstemmende med kulturkritikken.

### **3.5. *Sivilisasjonens botemiddel – det humanistiske idealet***

Vi har tidligere sett at kulturkritikeren slutter seg til en subjektiv forklaringsmodell hvor både handling og orden er indre motivert, hvor individene er seg bevisst at de inngår i et rammeverk som er noe større enn en selv. Det er dette rammeverket som er det meningsbærende elementet handling motiveres ut fra, og i motsetning til en mekanistisk forklaringsmodell antas det at man frivillig gir sin tilslutning til dette. Kulturkritikeren stiller opp Kulturen (eller ånd) – et universelt, humanistisk ideal som har både et sentralt moralsk aspekt og en samlende, ordnende kraft – som det idealet som gjennom sin autoritet bringer orden gjennom tilslutning til dette som rammeverk.<sup>365</sup>

For å finne Huxleys ideal, kan vi ikke vende oss direkte til *Brave New World* da han der harselerer med dominante rammeverk i samtiden. Det er i essaysamlingene det idéelle rammeverket kommer mer eksplisitt til syne. Hva består så et slikt av? Huxleys forståelse begynner hos individet, med en rasjonalisering av ens følelser. Bare slik kan man skape en vedvarende motivasjon for handling ut fra den eller de idéer man tror på. Disse idéene inngår så i de rammeverkene vi fortolker verden ut fra.<sup>366</sup> Denne tankegangen bærer så langt visse likhetstrekk i form, sammenlignet med kulturkritikerens. Jeg vil her redegjøre kort for hva han mener er mangelen ved de eksisterende moderne rammeverkene, for så å diskutere hans eget ideal.

The modern emphasis is on personality. We justify our feelings and moods by an appeal to the 'right to happiness,' the 'right to self-expression.' [...] In other words, we claim to do what we like, not because doing what we like is in harmony with some supposed absolute good, but

---

<sup>365</sup> Se underkapittel 1.2.

<sup>366</sup> Min utlegning er en syntese av essayene 'Beliefs and Actions' (Huxley, *Music at Night*, 1949) og 'Personality and the Discontinuity of Mind' (Huxley, *Proper Studies*, 1957). Dette fordi de etter min mening utfyller hverandre; det siste essayet tar for seg rammeverk, det første rasjonalisering av følelser i forhold til idéer.

because it is good in itself. A poor justification and one which is hardly sufficient to make men courageous and active. And yet modern circumstances are such that it is only in terms of this sort of 'idea' that we can hope successfully to rationalize our emotional and impulsive behaviour. My own feeling is that these untranscendental rationalizations can be improved. It is possible, as Blake said, to see infinity in a grain of sand and eternity in a flower. Only in terms of such an idea, it seems to me, can the modern man satisfactorily 'rationalize' (though the idea is mystically irrational) his feelings and impulses.<sup>367</sup>

Samtiden preges ifølge Huxley av en skepsis til transcendentale idealer, det være seg Gud eller sekulære og abstrakte begreper som for eksempel 'liberalisme', 'demokrati' og 'fremskritt'. Man er mer opptatt av det som oppleves som godt i seg selv, fremfor å strekke seg mot noe som er absolutt godt. I denne forståelsen ligger en forskyvning av tidsperspektivet, fra fremtid til nåtid. Det er sett i lys av dette at de nye rammeverkene taper terreng, i tillegg til at de selvfølgelig også er preget av romantikkens ensidige eksklusivitet.<sup>368</sup> Huxley mener det må være mulig å relansere et visst transcendent aspekt i både idéer og rammeverk, for uten dette vil det være vanskelig å skape motivasjon for å etterleve disse, samt et moralsk fundament som retter seg mot et antatt absolutt gode.

Hva er det så han skisserer som sitt idéelle rammeverk, og hvordan ser han for seg realiseringen av dette. Det finnes flere svar på dette spørsmålet, svar som sammenfaller med utviklingen i hans forfatterskap. Hans siste fase er idealsamfunnet beskrevet i *Island* (1962), hvor vestlig vitenskap er forsøkt forsonet med og underlagt en østlig, i hovedsak buddhistisk, livsfilosofi. Forut for denne fasen hadde han søkt inn i mystikken. Men når vi skriver 1932, virker det mest nærliggende å ta tak i hans ideal som det fremkommer i essaysamlingene frem mot publiseringen av *Brave New World*.<sup>369</sup> Det er dette siste svaret jeg tar som utgangspunkt i påfølgende utlegning.

---

<sup>367</sup> Huxley, *Music at Night*, 1949, side 117-118.

<sup>368</sup> Vi var inne på dette i underkapittel 3.2.1. om Huxleys forhold til sekulariseringen. Både de religiøse og enkelte av de sekulære (f.eks. liberalismen og demokratiet) rammeverkene hadde mistet mye av sin tidligere attraksjon. De mest kraftfulle rammeverkene i samtiden identifiserte Huxley til å være nasjonalismen og de totalitære strømningene.

<sup>369</sup> Se f.eks. Birnbaum, *Aldous Huxley's Quest for Values*, 1971.



### 3.5.1. Det idéelle rammeverket

Innledningsvis i dette kapitlet tolket jeg Huxley dithen at han gjennom å utelukke kulturen forstått som humanismens dannelsesideal fra *Brave New World* implisitt stilte seg bak kulturen, til menneskets kultivering og dannelse, men med individet som borger for øyet.<sup>370</sup> Følgende sitat fra *Do What You Will* (1929) danner grunnlaget for den videre diskusjonen, og vi ser at han identifiserer sitt ideal med menneskets perfektionerte humanitet:

The perfect ideal, it is obvious, is one possessing all the attractiveness and the inexhaustible stimulating power of the Christian ideal without its attendant harmfulness. Like the Christian ideal of superhumanness, it must be impossible of final realization. But the means by which men try to realize it must be such as will inflict no injury on those who use them. Such an ideal, it seems to me, would be the ideal, not of superhumanness, but of perfected humanity. [...] For the perfected man is the complete man, the man in whom all the elements of human nature have been developed to the highest pitch compatible with the making and holding of a psychological harmony within the individual and an external social harmony between the individual and his fellows.<sup>371</sup>

Suksess er et av idealene mange har satt seg fore å etterleve, men dette målet er realiserbart og, sier Huxley, det har vist seg at man heller har tillagt dette idealet nye meninger etter hvert, fremfor å søke nye, mer uopnåelige mål. Slike verdslige mål kan derfor forbedres, og det er her idealet om en perfektionert humanitet kommer inn.

For det første mener han at det tradisjonsrike og for ham høyverdige humanistiske idealet fortsatt evner å motivere individet til handling. Det tar, i motsetning til for eksempel suksess-idealet, hensyn til at målet skal være innen rekkevidde, men likevel umulig å innfri helt. Og like viktig, det er et ideal som fremmer livet slik det intuitivt fremstår for individet, ikke det overmenneskelige og livsfornektende kristne idealet.

For det andre virker idealet som en motvekt til de destruktive tendensene i samtiden, til den overmenneskelige konsistensen implisitt i monoteismen. Der den nye romantikken er ensidig og ekskluderende, er idealet om en perfektionert humanitet mangesidig og harmonisk. Der den politiske nye romantikken fremhever mennesket kun som sosialt vesen, vektlegger Huxleys ideal slik jeg tolker det også kultiveringen av individet. Som vi har vært inne på tidligere, var Perikles' Athen på mange måter rollemodellen, da Huxley mente de tok som utgangspunkt individet i hele sitt mangfold.<sup>372</sup>

---

<sup>370</sup> Se underkapittel 3.1.1.

<sup>371</sup> Huxley, *Do What You Will*, 1956, side 68-69 og 72.

<sup>372</sup> Ibid., side 80-81, eller også fotnote 252 i underkapitlet 'Aldous Huxley og den nye romantikken'.

For det tredje skiller idealet mellom det individuelle og det sosiale aspektet. Dette skillet bringer tankene tilbake til kultur- og sivilisasjonsbegrepets latinske røtter – hvor 'kultur' er individets vekst, 'sivilisasjon' individet som borger.<sup>373</sup> Men det kan også leses i forhold til et av Huxleys poenger som ble trukket frem under maskinkritikken, nemlig at hans motmedisin mot en total mekanistisk livsførsel var å gjøre fritiden til en frisone. Begge tolkningene tenderer uansett mot å befeste individets privatsfære, hele tiden i relasjon til det sosiale eller offentlige, men uansett som en autonom sfære.<sup>374</sup> Idealets funksjon er vel i så måte en løsning på det han så som samtidens viktigste utfordring, nemlig "the problem of reconciling manhood with the citizenship of a modern industrialized state".<sup>375</sup>

For det fjerde er dette et normativt moralsk ideal, et imperativ om en realistisk privat moral og en rasjonell lovgivning – det omfatter både det private og det offentlige:

The humanist's system of morality is a consecration of the actual facts of life as men live it. He proceeds in the reverse direction from that taken by the superhumanist; for, instead of passing from the arbitrary imperative to the correspondingly fantastic indicative, he moves from the indicative of the observed and experienced facts to the imperative of a realistic morality and a rational legislation.<sup>376</sup>

Humanistens moralske ideal er bygget opp induktivt, ikke deduktivt. Dette må sees i sammenheng med Huxleys oppfatning av det indre, psykologiske som den eneste sikre viten, samt av hans avvisning av en abstrakt forståelse av livet som i de moderne rammeverkene har vist seg å utelukke kvalitative aspekter ved det menneskelige.<sup>377</sup> Det moralske rammeverket, offentlige institusjoner og tilhørende lovgivning, må etter hans mening være fundert i og gjenspeile menneskets mangfoldighet. I dette normative aspektet ligger, slik jeg leser Huxley, implisitt også et krav om universalitet. Han har en idé om et perfekt ideal, om kultivering og perfektjonering av ens humanitet, et ideal som også må sees i relasjon til individets samfunnsrolle. Jeg mener på den ene siden at han i dette slutter seg til det humanistiske

---

<sup>373</sup> Se underkapittel 1.1.

<sup>374</sup> I dette ligger atter en gang en kritikk av ekstremene. Vi har sett at han i *Brave New World* skisserer et samfunn hvor alt er ment å skje enten i offentligheten, eller i det minste med tanke på samfunnets og det sosiale fellesskapets beste. Men Huxley retter også kritikk mot en overdreven liberalisme, hvor det som for grekerne var en privatsak, nærmest er blitt en offentlig rettighet: "At the same time the habits of patriotic devotion and obedience to the laws acted powerfully as a restraining and moderating force. More powerfully, perhaps, than with us. For the liberty of the Ancients was not the same as ours. So far as their private lives, their domestic relations, were concerned, it was complete; but in regard to the state it was strictly limited. It never occurred to a Greek to claim the modern individualist's anarchic licences. As a citizen he felt that he owed himself and all he possessed to the city." (Huxley, *Do What You Will*, 1956, side 81)

<sup>375</sup> Huxley, *Do What You Will*, 1956, side 91.

<sup>376</sup> Ibid., side 74.

<sup>377</sup> Se 'Aldous Huxley og den nye romantikken' i underkapittel 3.1.2. I introduksjonen til *Proper Studies* har han også forfektet en induktiv tilnærming som grunnlag for institusjoners legitimitet: "Given the individual, we are able to deduce the desirable institution." (Huxley, *Proper Studies*, 1957, side xii.)

kulturidealets pretensjoner om allmenngyldighet, men samtidig ser jeg også et relativistisk aspekt i hans utlegninger om rammeverkene, hvilket følgende sitat er med på å underbygge:

Systems of morality, ideals, codes of honour exist to provide the individual with ready-made frameworks. They serve well enough for those who do not object to wearing other people's clothes and are not particular about a perfect fit. The more fastidious and self-conscious will prefer to construct their own framework – out of traditional materials, no doubt, but selected and personally re-created, not blindly accepted in the form which tradition offers them.<sup>378</sup>

Her godtar han andre rammeverk eller idealer en plass ved siden av sitt eget, og her ligger den relativistiske dimensjonen. Men det at han mener de ferdigsydde rammeverkene mer er for de som ikke aktivt vil konstruere sitt eget ut fra tradisjonens plukklister, indikerer et normativt krav om en bevisst stillingstagen, trolig også innenfor rammene av det universelle humanistiske idealet han selv sogner til. Jeg mener dette også må sees i forhold til hans oppfatning om menneskenes grunnleggende ulikhet, og at den enkelte derfor, ut fra blant annet evner, arv og preferanser, må posisjonere seg innenfor det humanistiske rammeverket eller idealet. En perfektionert og harmonisk humanitet blir derfor ikke den samme for alle, men alle befinner seg innenfor det samme feltet.<sup>379</sup> På en måte kan vi si at han befinner seg i 'før-historismens' universelle tankebaner, samtidig som han er preget av den relativiseringen historismen medvirket til. Eller også at hans utopiske tilbøyelighet heller i retning av idealet som noe universelt, og hans realistiske tilbøyelighet gjør at han innser samtidens relativistiske karakter.

For det femte, i forlengelsen av forrige punkt, kan vi tolke Huxley i retning av at han slutter seg til kulturkritikerens preferanse for en subjektiv forklaringsmodell. Individet slutter seg frivillig til, og tar bevisst del i et rammeverk som tross en personlig tilpasning, peker ut over en selv. Og som Huxley selv sier, rundt dette ligger et imperativ hva personlig moral og offentlig lovgivning angår – aspekter som fungerer som en motivasjon for handling, og som gjenspeiles i institusjonelle rammer.<sup>380</sup>

---

<sup>378</sup> Huxley, *Proper Studies*, 1957, side 244.

<sup>379</sup> Hvis jeg tolker Huxley riktig i dette, vil det si at han opererer ut fra tanken om et overordnet humanistisk rammeverk, innenfor hvilket det enkelte individ kan finne sin egen posisjon. Alle som slutter seg til dette rammeverket, vil da forholde seg til de samme idéene, men vil velge ulike koordinater i det aksesystemet idéene kan sies å utgjøre. (I en annen sammenheng kunne det vært interessant å se nærmere på Huxleys forståelse av individets relasjon til et rammeverk. En slik tilnærming kunne kanskje vært en lesning av ham opp mot andre 'rammeverk-teoretikere', f.eks. Kenneth Burke og Charles Taylor, og eventuelt i forhold til en historisk utvikling av slike teorier. Dette faller imidlertid utenfor rammene for herværende oppgave.)

<sup>380</sup> Huxley, *Do What You Will*, 1956, side 74.

Men for å oppsummere der vi begynte. Idealet Huxley setter opp er det tradisjonelle humanistiske idealet, men uten å påberope seg Kulturen som en sentral, ordnende kraft. Huxley tegner opp og byr frem et rammeverk med normative elementer, med mål om perfektjonering av ens humanitet – det meningsbærende elementet som motiverer til handling. Og vi finner hos Huxley en affinitet for det beste innen kunst, litteratur og andre kulturuttrykk, for en kulturell standard og smak som sivilisasjonen undergraver.<sup>381</sup> Han går humanistens ærend, og dermed implisitt også kulturens. *Brave New World* er hans visjon om hvor det ville bære hvis han ikke fikk gehør for dette ideelle humanistiske rammeverket, et ideal som finner sin verdi i det at "it makes possible the creation of a complete and harmonious personality".<sup>382</sup>

### 3.5.2. Om realiseringen av det humanistiske rammeverket

Etter å ha sett at idealet Huxley stiller opp som motkraft til den industrielle sivilisasjonen er det humanistiske idealet, la oss nå se hvordan han ser for seg idealet realisert. Kulturkritikerne har en forestilling om kulturidealet som skal bringes til massene og realiseres av en kulturell elite, en elite som hever seg over snevre klasseinteresser og praktisk politikk, men heller fokuserer på det store bildet, på det som er felles og mer grunnleggende.

I essayet 'Political Democracy' (*Proper Studies*, 1927) snakker Huxley om det som synes å være demokratiets åpenbare svakheter: et ineffektivt og svakt styre, det faktum at det slipper hvemsomhelst til makten, og dets korrupte natur (begrunnet i menneskets syndige, anti-sosiale natur). Demokratiets representative system, hvor alle grupper har krav på å bli hørt og å delta i styret, førte for eksempel Italia via anarkiet til fascismen.<sup>383</sup> Han snakker i denne forbindelsen ikke om realiseringen av det humanistiske idealet, men slik jeg tolker det, ligger forutsetningene for realiseringen nettopp i den løsningen han skisserer her.

The passionate quality of Mr. Chesterton's faith in political democracy seems to be explained by the fact that he can see no alternative to inefficient government by the people except corrupt government by the rich. I share his mistrust of the rich [...] But wealth is not the only source of power, nor men's only qualification to rule. There is also, after all, intelligence. [...] Personally I find the idea of being governed well (I myself lack all capacity or ambition to govern) much more poetical; and I should be in favour of any system which secured intelligent men with a talent for government to do the ruling.<sup>384</sup>

---

<sup>381</sup> Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, 1987, side 251.

<sup>382</sup> Huxley, *Proper Studies*, 1957, side 249.

<sup>383</sup> Ibid., side 150.

<sup>384</sup> Ibid., side 156-157.

For å unngå demokratiets baksider vil han bort fra et representativt styresett og over i en aristokratisk styreform – et åndsaristokratisk styre, for å være mer nøyaktig.<sup>385</sup> Denne styreformen, mener Huxley, er sterk nok til å kunne styre klar av anarki og ineffektivitet, den ivaretar den humanitaristiske ånden i det at man må legge sosiale forhold til rette slik at alle får lik mulighet til å vise om de duger (og hva de duger til), og den tar hensyn til menneskets mangfoldige natur. Aristokratiets sammensetning må være slik at det velger individer med komplementære styrker, men hvor alle personlighetens aspekter er blitt tilgodesett i utviklingen av det enkelte individ. Og det er i dette jeg leser muligheten for realisering av Huxleys ideal: Alle får like muligheter til perfektjonering, men det er ikke gitt at alle er egnet eller får mulighet til å styre (heller tvert om). Åndsaristokratiet speiler individet i sitt mangfold, og de fremstår dermed samlet som rollemodeller for det rammeverket Huxley ønsker skal realiseres på individnivå. Likeledes kan vi kanskje også lese ham dithen at åndsaristokratiet både er klarsynt og sterkt nok til å foreta de institusjonelle endringer som er nødvendige for at også disse skal gjenspeile individets mangfoldige natur. Et eksempel kan være i forbindelse med Huxleys oppfatning av en perfekt utdanning, en utdanning som ”accurately measures the capacities of each individual and fits him, by means of specially adapted training, to perform those functions which he is naturally adapted to perform”, en utdanning som ”trains up every human being to fit into the place he or she is to occupy in the social hierarchy, but without, in the process, destroying his or hers individuality”.<sup>386</sup>

Denne hierarkiske strukturen er på mange måter den samme vi finner igjen i *Brave New World*, da både aristokratiets og kastesystemets ideal er at hver en skal forbli på sin gitte plass i det sosiale hierarkiet. Men det er minst én viktig forskjell: Aristokratiet i *Brave New World* representert ved verdenslederne er ikke et åndsaristokrati, det er kun et fåtall utvalgte administratorer. Mustapha Mond sier selv i boken at han måtte velge mellom å forfølge sin vitenskapsinteresse i eksil, eller å forbli i sivilisasjonen som en av de utvalgte, fremtidige verdenslederne.<sup>387</sup>

Jeg vil bare avslutningsvis understreke nok en gang at Huxley ikke eksplisitt snakker om realisering av det humanistiske idealet gjennom sitt åndsaristokrati. Men når det er sagt, en styringsform med en utdanning som ivaretar individet, som lar de beste styre dem som kun

---

<sup>385</sup> Huxley var som nevnt tidligere, influert av sosiologen Vilfredo Paretos éliteteorier (se fotnote 321 i underkapitlet 'Om de demokratiske og egalitaristiske strømningene'). I tillegg var éliteteorier på 1920-tallet både vanlige og fasjonable, og de fant sine tilhengere både til høyre og venstre, hos så forskjellige tenkere som H. G. Wells og T. S. Eliot (se Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, 1987, side 251).

<sup>386</sup> Huxley, *Proper Studies*, 1957, side 136.

<sup>387</sup> Huxley, *Brave New World*, 1994, side 206-207. Krishan Kumar har poengtert likheten og harseleringen over fåtallsstyret i boken, og sier i forlengelsen av at Huxley bare var en av mange élitetenkere at :”What makes Huxley’s case interesting is that he proposes a type of elitist social organization that has almost exactly the form that he so mercilessly savages in *Brave New World*. (Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, 1987, side 251.)

ønsker å bli fortalt hva de skal gjøre,<sup>388</sup> legger alt til rette for en institusjonalisering av det rammeverket Huxley ønsker skal bli det fremtredende. Slik kan den materielle sivilisasjonen leve videre, men nå underordnet et humanistisk ideal med motiverende kraft og offentlige sanksjonsmuligheter.<sup>389</sup>

### **3.6. Kulturkritikeren Aldous Huxley? – en samlet vurdering**

Verken Raymond Williams, Francis Mulhern eller Lesley Johnson, som alle tar for seg den kulturkritiske tradisjonen (Mulhern ikke primært den engelske), kan sies å ha referanser til Huxley som kulturkritiker.<sup>390</sup> Johnson nevner riktignok Aldous Huxley én gang, men da mest for å situere Eliots bekymring for massenes innvirkning på den tradisjonelle høykulturen. Huxley, sier Johnson, mente at man måtte trene opp en minoritet som verdsatte den tradisjonelle kulturen og sjelelige eller intellektuelle aktiviteter. Problemet i denne sammenheng er at essayet dette er hentet fra, er utgitt i 1960. Den eneste, så vidt meg bekjent, som eksplisitt nevner Huxley i forbindelse med den kulturkritiske tradisjonen ut fra hans virke i perioden til og med *Brave New World*, er Krishan Kumar i sin *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times* (1987).<sup>391</sup> Etter gjennomgangen foran, mener jeg det er grunnlag for å problematisere den marginale plassen han har fått innenfor fremstillinger av den engelske kulturkritiske tradisjonen.

Mulhern påpeker at kulturkritikerne stilte opp Kultur eller sjel som motvekt mot den materielle sivilisasjonen.<sup>392</sup> Huxley stiller opp et humanistisk rammeverk som ideal, hvor kultivering og perfektjonering av ens humanitet er det essensielle. Han hevder derimot ikke eksplisitt Kultur som overordnet og samlende autoritet, men heller sjel eller dannelse. Dette er dog fortsatt i tråd med kulturkritikken, da han går sterkt ut mot sivilisasjonens skadelige konsekvenser, en kritikk som topper seg med *Brave New World*. Hvorvidt realiseringen av hans humanistiske ideal skjer gjennom en utvalgt minoritet åla Coleridges *clerisy* eller Arnolds *aliens*, fremkommer ikke eksplisitt i hans essay. Når han snakker om de utvalgte få – åndsaristokratiet – som skal redde samfunnet, er det mer som politisk styreform, men jeg

---

<sup>388</sup> Huxley, *Proper Studies*, 1957, side 282: "States function as smoothly as they do, because the greater part of the population is not very intelligent, dreads responsibility, and desires nothing better than to be told what to do. Provided the rulers do not interfere with its material comforts and its cherished beliefs, it is perfectly happy to let itself be ruled."

<sup>389</sup> Som jeg har nevnt innledningsvis i dette kapitlet om Huxleys ideal, finner vi en annen variant av denne løsningen i hans utopi *Island* (1962). Her er den vestlige materielle og vitenskapelige sivilisasjonen underordnet et rammeverk inspirert av buddhistisk livsfilosofi.

<sup>390</sup> Williams, *Culture and Society 1780 – 1950*, 1971; Mulhern, *Culture / metaculture*, 2000; Johnson, *The cultural critics. From Matthew Arnold to Raymond Williams*, 1979, side 129-130.

<sup>391</sup> Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, 1987, side 250-251. Kumar trekker på Williams' studie av tradisjonen i sin plassering av Huxley i den samme. Han er også eksplisitt på at Huxley i sine essay fra 1920-årene har klare likhetstrekk med Matthew Arnold.

<sup>392</sup> Se underkapittel 1.2.

mener vi kan tolke dette i retning av at han tenker seg idealet realisert på samme måte. Så på en måte er han kulturkritiker i alt unntatt å sette opp Kultur som idealet. Men om han ikke stiller Kulturen opp som øverste domstol og ideal, bærer kritikken han kommer med innenfor både det religiøse, det politiske og det teknologiske feltet mange av kulturkritikkens kjennetegn.

*Religionskritikken* har som utgangspunkt at moderniteten og sekulariseringen har medført et meningstap. Religionen i seg selv har forfalt i og med den monoteistiske reformasjonens seiersgang. Videre mener han at de sekulære erstatningene er mangelfulle erstatninger, og at disse trekker på den samme religionen de var ment å skille ut som egen sfære. Resultatet er at monoteismen og dens destruktive overmenneskelige ideal lever videre på alle livsområder – dette er den nye romantikken. Så langt fremstår han etter min mening som en typisk kulturkritiker. Det eneste ankepunktet måtte være at han ikke er særlig konservativ i sin religionsforståelse, men trekker i retning av det individuelle og relativistiske fremfor det sosialt integrerende.

I *den politiske kritikken* kommer kulturkritikeren Huxley klart frem gjennom sin motvilje mot demokratiseringen og likhetssamfunnet. Han frykter for at de verdiene den intellektuelle minoriteten han er en del av, skal forsvinne med realiseringen av massesamfunnet, og forfekter et åndsaristokratisk syn hvor den store massen av befolkningen holdes tilbake – i *Brave New World* representert ved kastesystemet. I forlengelsen av frykten for at massesamfunnet kommer også at han karakteriserer samtidens kulturelle uttrykk som vulgære, og at kultur på massenes og storindustriens premisser fører til forflatning, ensidighet og dermed en degenerering.

*Teknologikritikken* retter seg blant annet mot vitenskapens ensidige fokus på rasjonalitet og mot den anvendte vitenskapens ensidige maskindyrking. Dette har resultert i en langt fremskreden arbeidsdeling og spesialisering, det har frarøvet mennesket muligheten for et kreativt utløp og innebærer en stadig økende fremmedgjøring overfor arbeidet. Han fremmer en typisk kulturkritikk i det at teknologien og maskinen dehumaniserer mennesket og reduserer det til kun et tannhjul i det store maskineriet, at det gjennomrasjonelle samfunnet dreper mennesket i sitt mangfold og følelser. Maskinen setter sitt preg på hele menneskets livsførsel, både arbeidstid og fritid, og det intuitive, kreative og spontane blir fortrent. Hans delvise innrømmelse av maskinens plass i totaliteten, men underlagt re-humaniseringen av menneskets fritid, ødelegger ikke mitt inntrykk av at hans teknologikritikk er et typisk uttrykk for den kulturkritiske tradisjonen.

Jeg har så langt forsøkt å problematisere hva som synes å være den etablerte oppfatningen av Matthew Arnold og Aldous Huxley som henholdsvis sentral og perifer person i forhold til den engelske kulturkritiske tradisjonen. Arnolds sentrale posisjon synes etter min mening å hvile vel så mye på at han etablerer Kulturen som sentral autoritet innenfor et humanistisk rammeverk – som ideal, aktiv kraft og domstol – som den hviler på det faktiske innholdet i hans sivilisasjonskritikk. Huxleys mer perifere posisjon er på den annen side kanskje en konsekvens av at han ikke hevder Kulturens autoritet på samme måte som sin forgjenger, men hans kritikk er etter min oppfatning mer i overensstemmelse med den kulturkritiske tradisjonen enn hva tilfellet er med Arnold. Jeg mener derfor det finnes et grunnlag for en revisjon av den overleverte tradisjonen fra og med Raymond Williams, en revisjon som plasserer Huxley som en naturlig del av den engelske kulturkritiske tradisjonen.

I siste kapittel er tanken å sammenligne Arnold og Huxley, for å se nærmere på likheter og forskjeller dem imellom, og for å se hvorvidt Huxley kan sies å videreføre arven etter Arnold. Med arven sikter jeg i denne sammenheng primært til den kulturkritiske arven.



#### 4. Avsluttende betraktninger – Arnold og Huxley sammenlignet

Som jeg var inne på i innledningen, synes det å være et pussig fenomen at sekundærlitteraturen om Huxley enten overser arven fra Arnold fullstendig, eller også at den nærmest tar for gitt at den videreføres. I dette avsluttende kapitlet er tanken å belyse denne relasjonen nærmere, og da ut fra tilnærmet samme struktur som de separate analysene, ut fra kulturkritikkens hovedelementer. Men først vil jeg redegjøre for hva som er trukket frem i sekundærlitteraturen om relasjonen dem imellom.

Mesteparten av sekundærlitteraturen omkring Huxley overser som nevnt Arnold helt, eller de nevner relasjonen nærmest i en bisetning. Innholdet i disse bisetningene kan summeres opp i følgende: De betoner den doble slektsarven fra Thomas Henry Huxley (1825-1895) og Matthew Arnold;<sup>393</sup> de trekker frem Huxleys affeksjon for Arnolds poesi, mot slutten av 1930-årene også for Arnolds moralisme;<sup>394</sup> de trekker inn Huxleys forhold til debatten mellom bestefaren T. H. Huxley og Matthew Arnold på 1880-tallet i forbindelse med Huxleys egen *Literature and Science* (1963).<sup>395</sup> Av dem som betoner andre vesentlige aspekter vil jeg først trekke frem George Woodcock som mener at Matthew Arnold er den av anene som ligger Huxley nærmest intellektuelt sett, og videre sier om Huxley at:

He would probably have agreed with Arnold's definition of culture as 'a study of perfection' and of perfection as 'a harmonious expansion of *all* the powers which make the beauty and worth of human nature', a harmony 'not consistent with the over-development of any one power at the expense of the rest'. Indeed, when he wrote *Do What You Will* in 1929, Huxley would have found this definition sufficient. By the time he wrote *Ends and Means* in 1937, however, he would have found it inadequate.<sup>396</sup>

Woodcock kommer her inn på aspekter knyttet til deres oppfatning av kulturbegrepet og til det humanistiske idealet. Som vi har sett i de tidligere analysene, synes det ved første øyekast å være dekning for en slik påstand – begge stilte opp et humanistisk ideal som motvekt til sivilisasjonens skadelige påvirkning. Krishan Kumar kommer også inn på likhetstrekk mellom de to i samme åndedrag som han plasserer Huxley i den kulturkritiske tradisjonen:

---

<sup>393</sup> Se f.eks. Bedford, *Aldous Huxley – a Biography*, 1973; Bergonzi, *The Turn of a Century. Essays on Victorian and Modern English Literature*, 1973; Birnbaum, *Aldous Huxley's Quest for Values*, 1971; Watt, *Aldous Huxley – the Critical Heritage*, 1975.

<sup>394</sup> Se f.eks. Birnbaum, *Aldous Huxley's Quest for Values*, 1971 og Woodcock, *Dawn and the Darkest Hour. A study of Aldous Huxley*, 1972 (poesi); Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, 1987 (moralisme).

<sup>395</sup> Se f.eks. Bedford, *Aldous Huxley – a Biography*, 1973; Birnbaum, *Aldous Huxley's Quest for Values*, 1971; Woodcock, *Dawn and the Darkest Hour. A study of Aldous Huxley*, 1972.

<sup>396</sup> Woodcock, *Dawn and the Darkest Hour. A study of Aldous Huxley*, 1972, side 33-34.

Huxley in these essays [of the 1920s] speaks often with the voice and in the manner of the most influential of these critics, his great-uncle Matthew Arnold. There is the same concern with preserving 'the best', with the threat to taste and cultural standards posed by the onset of mass mechanical civilization. There is the same distrust of democracy, and the same lack of faith in the will and capacity of any of the main social classes to stem the tide of barbarism. Huxley's frequently satirical and playful tone lightens the mood – he does not often match Arnold's darker vision of disaster – but there is no missing the fundamental seriousness, or the fundamental pessimism.<sup>397</sup>

Der hvor Woodcock fokuserer på likheter hva kulturidealet angår, trekker Kumar også inn hva han mener er fellestrekk i deres kritikk. Verken Woodcock eller Kumar har imidlertid relasjonen mellom Arnold og Huxley som hovedanliggende, og disse kommentarene kommer da også bare til syne i korte passasjer. Det synes likevel som de tar det for gitt at det essensielt er den samme kritikken og det samme idealet som kommer til syne hos Huxley i perioden frem til *Brave New World*. Den eneste som har egnet en viss plass til utelukkende å se på relasjonen, er samme mann som har redigert hele Arnolds essayproduksjon, R. H. Super. Han har i artikkelen 'Aldous Huxley's Art of Allusion – the Arnold Connection' sporet Huxleys bruk av arnoldske begrep som *disinterestedness*, *something not ourselves*, *the best that has been thought and said*, med flere, alle tatt i bruk av Huxley før *Brave New World* ble forfattet. Super sier oppsummeringsvis at "[f]or at least one brilliant twentieth-century social and literary critic, Arnold's own grand-nephew, his writings retained the significance and abundant vitality Arnold's own contemporaries saw in them, and were called upon to enrich the nephew's own works through frequent allusion".<sup>398</sup> Men alle allusjonene til tross, Huxley selv nevner ikke Matthew Arnold ved navn før i brev fra slutten av 1930-tallet,<sup>399</sup> og Super fremhever at han aldri i sine publiserte skrifter nevner familierelasjonen dem imellom.

Ingen av de ovennevnte, tross at de alle kan tolkes i retning av at Arnolds kritikk og ideal videreføres gjennom Huxley, går imidlertid nærmere inn på Huxleys relasjon til Arnold i forbindelse med en kulturkritisk tradisjon. I resten av dette kapitlet vil jeg derfor undersøke hvorvidt det er hold i påstanden om at Huxley viderefører arven etter Arnold. Jeg vil problematisere denne gjennom å se nærmere på likheter og forskjeller i deres kulturkritikk og ideal, og se dette opp mot Woodcock og Kumars påstander. Jeg tar utgangspunkt i tilsvarende struktur som i de foregående analysene av mine to hovedpersoner, med noen unntak:

---

<sup>397</sup> Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, 1987, side 251.

<sup>398</sup> Super, 'Aldous Huxley's Art of Allusion – the Arnold Connection', 1991, side 426-441. Sitatet er hentet fra side 441.

<sup>399</sup> Huxley, *Letters of Aldous Huxley*, 1969.

Begrepsbruken deres trekkes inn under diskusjonen om idealets innhold, hvor hovedtyngden av diskusjonen vil finne sted; nest etter idealet, vil den politiske kritikken vies mest oppmerksomhet. Dette valget begrunnes med at disse to elementene er de sentrale i påstandene ovenfor, og jeg ser det derfor som nødvendig å situere disse to elementene noe mer i forhold til den engelske kulturkritiske tradisjonen forøvrig.

#### **4.1. Historieforståelsen som grunnlaget for deres kritikk**

Aller først vil jeg imidlertid kommentere kort det jeg mener er implikasjonene av deres noe ulike syn på historiens gang.<sup>400</sup> Matthew Arnold så for seg historiens underliggende mening som en verdensordens strømning, hvor det ideelle var å ligge tettest mulig opp mot denne. I dette ligger for det første en organisk oppfatning av historien, for det andre at det er en underliggende mening eller prosess, om ikke et endelig mål, som det er mulig for det kultiverte mennesket å merke om man er i takt med eller ikke. Verdensordenen var en naturlig utvikling, en "universal order which seems to be intended and aimed at in the world".<sup>401</sup> Og den underliggende verdensordenen beveger seg mellom hebraismen og hellenismen, dens to sentrale drivkrefter. Huxley avviser etter min mening det som kan tolkes som Arnolds reduksjonistiske, deterministiske holdning til historiens forløp – en reduksjon av historiens gang til to primære drivkrefter som begge bidrar i realiseringen av verdensordenens underliggende mening. For Huxley speiler historien på en måte individet, den er mangfoldig, inkonsistent, selvmotsigende, kompleks, et organisk hele. Som det fremgår av dette, er Huxleys organiske historiesyn vesensforskjellig fra Arnolds organiske verdensorden. Huxleys historieforståelse rommer ikke en underliggende sannhet eller mening, slik verdensordenen gjør det for Arnold.

Selv om deres kritikk av samtiden springer ut av ulike historieforståelser, setter de fingeren på det samme problemet. Både Arnolds karakteristikk av samtiden som gjennomsyret av den hebraiske drivkraften, og tilsvarende Huxleys benevnelse av den nye romantikkens herredømme, er begge karakteristikk som påpeker samtidens ensidige vektlegging av kun enkelte aspekter ved menneskets mangfoldige natur. Begge ønsker de en komplett perfektjonering av alle menneskets sider som motvekt til dette: Arnold vil forene hebraisme og hellenisme; Huxley vil finne en middelvei mellom den gamle og den nye

---

<sup>400</sup> Se underkapittel 2.1.2. for redegjørelsen av Arnolds historiesyn, og underkapittel 3.1.2. for tilsvarende om Huxley.

<sup>401</sup> Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 61.

romantikken.<sup>402</sup> Hans ønskede middelvei synes å ha som utgangspunkt at man bør innta en realistisk posisjon i forhold til (menneskets og) historiens diversifiserte, komplekse og organiske hele – et hele vi ikke kan nærme oss en forståelse av utover at det er mangfoldig, inkonsistent og selvmotsigende. Arnolds forening av historiens to drivkrefter har på den annen side som utgangspunkt at det er mulig å nærme seg en forståelse, om enn ikke fullstendig kjennskap, av hvordan verdensordenen utfolder seg, og en forening av hebraisme og hellenisme vil få England på rett kjøll igjen i forhold til den moderne tidsånd slik Arnold forstår den.<sup>403</sup>

Poenget jeg ønsker å få frem i denne forbindelse er at det bak deres tilnærmet like kritikk av samtiden, skjuler seg en vesensforskjell i deres historieoppfatninger. Jeg vil nå se deres kulturkritikk innenfor det religiøse, politiske og teknologiske feltet i forhold til hverandre, for å se hvorvidt Huxley kan sies å målbære den samme kritikken som Arnold, og derigjennom på en måte videreføre en del av familiearven.

#### **4.2. Likheter og forskjeller i deres religiøse standpunkter**

Kritikken de kommer med innenfor det religiøse feltet finner tilsynelatende litt ulike uttrykk, men deres forståelse av religionens innhold og funksjon ligger tett opp til hverandre.

Matthew Arnold sognet til viktoriatidens bredkirkelige bevegelse og kan sies å ha en liberal forståelse av religionens innhold. Hans definisjon av Gud som ”the Eternal, not ourselves, that makes for righteousness” er inkluderende og samlende, en liberal fortolkning hvor det religiøse og moralske sentimentet er det sentrale. Aldous Huxley står også for en liberal fortolkning, hvor den religiøse følelsen ligger utenfor fornuftens rekkevidde, en følelse som er like varierende og mangfoldig som individet og menneskene selv er det. Huxley fremmer i tråd med dette polyteismen, der jeg tror Arnold primært tenker liberalt innenfor den

---

<sup>402</sup> Huxleys bruk av de to romantikkene som karakteristikk på historien fra 1800-tallet og frem til sin egen tid, må ikke forstås som tilsvarende Arnolds hebraisme og hellenisme. De to romantikkene fungerer riktignok som et reduksjonistisk virkemiddel i Huxleys historieutlegning, men dette er mer et retorisk grep enn det er en innrømmelse av disse som drivkrefter i historiens gang. Dette henger selvfølgelig sammen med Huxleys avvisning av en mening i historien.

<sup>403</sup> Ved å lese deres historieoppfatninger i forhold til Hayden Whites tanker om de poetiske aspektene ved historien (White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, 1973), vil dette etter min mening kunne synliggjøre vesensforskjeller mellom Arnold og Huxley. En slik lesning ligger imidlertid utenfor denne oppgavens omfang, men for å indikere hva jeg mener, følger her noen tanker om dette. Huxleys manglende tro på at vi kan finne en historisk sannhet, kan tendere mot et satirisk perspektiv, og tilsvarende kan Arnolds tanker om at man kan nærme seg en forståelse av verdensordenen tendere mot et komisk perspektiv (i hva White kaller *mode of emplotment*). En annen mulig forskjell kan ligge i Huxleys mer moderate ønske om endringer gjennom først å re-humanisere individet, sett i forhold til Arnolds samfunnsmessige perspektiv som impliserer større endringer, om enn ikke veldig radikale omlegginger de heller. Dette kan tendere mot henholdsvis en konservativ (Huxley) og en liberal (Arnold) innkodning av ideologiske implikasjoner. Og sist kan kanskje Arnolds reduksjon av historien til to primære drivkrefter tendere mot en metonymisk verdensanskuelse – samtidens hebraisme (’delen’) representerer helheten, og Huxleys vektlegging av det mangfoldige og komplekse hele tendere mot en ironisk forståelse (i forhold til Whites metahistoriske strukturer).

kristne rammen. Huxley tilkjenner til og med Arnolds Kulturideal en religiøs status når han sidestiller Shiva med "the Something not ourselves that makes for the righteousness of cultured modernists".<sup>404</sup> Denne parafraseringen av Arnolds gudsdefinisjon kan ved første øyekast synes som en ironisk kommentar, men Huxleys polyteisme åpner for at det så lenge det fungerer som et religiøst utløp for noen, så er den kultiverte modernistens ideal like legitimt som kristendommens Gud. Huxleys åpning for flere guder var en mer reell mulighet på 1900-tallet, mens frontlinjene på 1800-tallet primært fant sted i spennet mellom katolisismen og de utallige frikirkene, hvor den anglikanske kirken stod i midten og samtidig ble forsøkt trukket i begge retninger. Men de tenker begge i retning av religionen som *something not ourselves*.

I tråd med deres liberale religionsforståelse, tenker både Arnold og Huxley seg religionens funksjon som et offentlig samlingspunkt. Det samme bruddet med en universell tankebane kommer også til syne her: Arnold så for seg den anglikanske kirken som et samlende nasjonalt symbol for kristendommens ulike avskygninger; Huxley ser kirken som religionens sosiale og rituelle representasjon, men det er vanskelig å forestille seg at han ser den som en samlende faktor for annet enn dem som sogner til det enkelte religiøse sentimentet – de religiøse institusjonene må fortsatt speile individets mangfoldige religiøsitet, det nasjonalt samlende aspektet vil derfor være meningsløst.

Felles for dem begge er også at religionen kun er ett av mange sider ved menneskets humanitet, og begge har i denne sammenheng et horn i siden til den puritanske religiøsitetens ensidighet. En puritanisme som var svært fremtredende i viktariatiden, både i frikirkene og i den lavkirkelige evangeliske bevegelsen, en puritanisme som bekreftet sitt grep på England gjennom avvisningen av det høykirkelige forslaget til bønnebokrevisjon på 1920-tallet. Dens ensidighet er for Arnold en overdreven vekt på hebraismens moralske impuls som fortrenger hellenismen, for Huxley er den et uttrykk for den nye romantikken og dens livsfornektelse. Puritanismens religiøse praksis fremstår for Arnold som sneversynt, rigid og absolutistisk, for Huxley som bærer av monoteismen og det konsistente overmenneskelige idealet. Dette synes på mange måter å være ulike begreper om det samme fenomenet: Puritanismen reduserer i begge tilfeller mennesket til en tankeløs robot med én ting for øye, å etterleve det absolutte eller konsistente puritanske idealet.<sup>405</sup> Både Arnold og Huxley identifiserer sekulære livsområder – især kapitalismen – som infisert av det puritanske idealet, hvilket i begge tilfeller kan tolkes dithen at de frembringer en kulturkrise. I sum er deres kritikk av

---

<sup>404</sup> Huxley, *Do What You Will*, 1956, side 1.

<sup>405</sup> For en sammenligning, se Arnolds referanse til *Mr. Smiths* selvmord (Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 147) opp mot John Savages selvmord (Huxley, *Brave New World*, 1994, kapittel 18). Disse hendelsene er også referert til i denne oppgavens underkapitler 2.2.3. og 3.2.4.

puritanismen tilnærmet den samme, men dette innebærer ikke nødvendigvis en innflytelse fra Arnold på Huxley. Mye av den samme kritikken, den tette koblingen mellom protestantisme og kapitalisme, hadde i mellomtiden blitt fremmet av blant annet Max Weber og Richard H. Tawney, to personer Huxley eksplisitt refererer til.

Puritanismen bærer imidlertid i seg et element hvor Arnold og Huxley står for helt ulike syn. Med dette tenker jeg på syndens plass i den hebraistiske puritanismen, en syndsforståelse som etter Arnolds mening frarøver mennesket muligheten for å perfektionere seg i henhold til hans Kulturideal. Hebraisme riktig forstått tilfører en moralsk impuls – et av humanitetens mange aspekter, men puritanerne har vektlagt moralsk strenghet i overkant, og sammen med syndsforståelsen blir dette kvelende for kultivering av det siviliserte individ. Arnold er i så måte en pelagianer. Huxley på den annen side er augustiner: Han avviser tanken om menneskets iboende godhet – arvesynd og ulikhet er nærmere sannheten om menneskets natur.<sup>406</sup> Disse tankene kommer imidlertid mer til anvendelse i forbindelse med deres politiske kritikk, hvilket er neste punkt på agendaen.

### **4.3. Motsetninger i synet på demokratiseringen**

Gjennomgangen av deres kritikk innenfor det politiske feltet vil denne gang ta utgangspunkt i deres idealer, da jeg mener disse synliggjør deres syn på demokratiseringen og hva de ser som en kulturell vulgarisering. Det ligger nødvendigvis også politiske føringer i idealene de fremsetter, noe som har gjort at jeg har trukket deres tanker om idealets realisering gjennom en liten gruppe utvalgte inn i nedenforstående diskusjon. Før vi ser nærmere på likheter og forskjeller mellom Arnold og Huxley, vil det være nyttig med et generelt innblikk for å situere de to i forhold til andre intellektuelle i den engelske kulturkritiske tradisjonen. Denne fremstillingen bygger primært på Lesley Johnsons *The Cultural Critics. From Matthew Arnold to Raymond Williams* (1979).<sup>407</sup>

For først å male med bred pensel, kan synet på demokratiseringen deles i tre tidsepoker, hvor Arnold og Huxley står i hver sin ende. Jeg vil her ta for meg de tre epokene i kronologisk rekkefølge: viktariatiden, 1880-1920, og fra 1920-årene og fremover. I viktariatiden var det, uansett hva man ellers måtte mene om dette, en oppfatning av at demokratiet var et uunngåelig faktum.<sup>408</sup> Johnson trekker frem John Stuart Mills (1806-1873)

---

<sup>406</sup> Huxley, *Proper Studies*, 1957, side 19: "The doctrine of Original Sin is, scientifically, much truer than the doctrine of natural reasonableness and virtue."

<sup>407</sup> Johnson, *The Cultural Critics. From Matthew Arnold to Raymond Williams*, 1979. I forutgående redegjørelser for den engelske kulturkritiske tradisjonen, har jeg referert mest til Williams, *Culture and Society 1780 – 1950*, 1971, og Mulhern, *Culture / metaculture*, 2000. Grunnen til jeg her velger å støtte meg til Johnson er hovedsaklig fordi hans fremstilling består av historiske redegjørelser som er bedre egnet når jeg kortfattet skal situere Matthew Arnold og Aldous Huxley opp mot sine samtidige i denne engelske tradisjonen.

<sup>408</sup> *Ibid.*, side 41.

frykt for hva en ukritisk demokratisering kunne medføre, en frykt for individets marginalisering til fordel for massen. Som Matthew Arnold fant han demokratiets potensielle farer uttrykt i Alexis de Tocquevilles *Democracy in America* (1836-1840), og tross en innrømmelse av utdanningsinstitusjonenes kultiverende funksjon, befestet Mill det liberale atomistiske samfunnssynet i sin *On Liberty* (1859). Her ligger en av de grunnleggende forskjellene mellom Mill og Arnold, i deres mer generelle syn på samfunnets oppbygning. Et kjennetegn ved mange av kulturkritikerne er at de som en motvekt til det mekaniserte, materialistiske samfunnet, stiller opp idealet om et organisk samfunn. En organisk forståelse av relasjonen mellom individ og samfunn, blir stående som motsetning til liberalismens atomistiske forståelse av samfunnet simpelthen som summen av dets enkeltindivider, hvor det at alle forfølger sin egeninteresse også vil være til samfunnets beste. Det organiske samfunnet forstår derimot samfunnets beste som noe 'over-individuelt'. Med på lasset i tanken om det organiske samfunnet følger også en eller annen form for rangorden, for det organiske kan like gjerne knytte an til en hierarkisk sosial struktur som til en forståelse av menneskenes symbiotiske relasjon til hverandre. Og Matthew Arnold representerer et organisk samfunnssyn, i motsetning til liberalister som Mill og, ikke minst, Herbert Spencer (1820-1903). Men Johnson påpeker at de alle tre har en idé om en utvalgt gruppe som skal bringe samfunnet fremover: Arnolds *aliens* søkte det beste selv og skulle vise vei; Mill søkte å redde den demokratiske utviklingen gjennom å la *the wisest few* styre; Spencer har en tilsvarende idé som Mill i sin idé om at samfunnet skulle styres av *the experts*.<sup>409</sup>

I overgangen til 1900-tallet, la oss si fra ca. 1880-1920, finner vi et noe mer uklart landskap.<sup>410</sup> Johnson plasserer John Ruskin (1819-1900) som en talsmann for et organisk samfunn etter et føydalt mønster, med en rigid klassestruktur. Ruskin forfektet også tanken om et aristokratisk styre. Der Ruskins samfunn var klart anti-demokratisk, fremstår William Morris' (1834-1896) organiske samfunn som et egalitært, marxistisk inspirert fellesskap.<sup>411</sup> *The Fabian Society* forfektet sosialismen i ulike varianter, her eksemplifisert gjennom George Bernard Shaw (1856-1950) og Herbert George Wells (1866-1946). Shaw forfektet en sosialisme uten utopiske trekk, hvilket ifølge Johnson innebærer at han mente massene måtte få de samme muligheter som alle andre. Etter hvert synes det som om Shaws tro på

---

<sup>409</sup> Ibid., side 41 (Mills *wisest few*) og side 45 (Spencers *experts*).

<sup>410</sup> I min redegjørelse er denne perioden utvidet noe i forhold til Johnsons 'Entr'acte: 1890-1920' (i Johnson, *The Cultural Critics. From Matthew Arnold to Raymond Williams*, 1979, side 68-92). Johnson plasserer både Ruskin og Morris som Arnolds samtidige, men jeg mener de like gjerne kan representere den mer uoversiktlige overgangsperioden (blant annet fordi han også trekker inn senere verker av dem begge (for Ruskins del verker som er skrevet i perioden 1866-1880, for Morris' del blant annet hans *News from Nowhere* fra 1891)).

<sup>411</sup> Johnson, *The Cultural Critics. From Matthew Arnold to Raymond Williams*, 1979, side 60-67. Johnson snakker om Morris og hans kritikk av 'society', og tilsvarende om løsningen som 'the organic community'. Slik jeg leser dette, ligger det en slags desentraliserende tanke i dette, en idé om småsamfunnet som den idéelle størrelsen hvor Morris' tanker om 'Arts and Crafts' best kan realiseres.

demokratiet svinner, og at han heller setter sin lit til en ”idea of the Superman”, en idé som har mange likhetstrekk med både Coleridges *Clerisy* og Wells samuraier.<sup>412</sup> Disse samuraiene var Wells idé om den nye styrende klassen, men dannet ut fra meritter heller enn klassetilhørighet. Wells (blant annet gjennom sitt syn på utdanning som middel for sosial mobilitet) forfektet en slags moderat sosialisme, men hans skepsis til massene tilsier at han ikke var en ubetinget tilhenger av demokratiet.<sup>413</sup>

Når vi går inn i 1920-årene synes den generelle holdningen å være utpreget anti-demokratisk. Dette kan kanskje sees i sammenheng med det Liberale partiets skjebne. Partiet forvitrer fullstendig som politisk maktfaktor i løpet av 1920-årene, til fordel for Arbeiderpartiet og det Konservative partiet. Og Kulturkritikkens primært verdikonservative innhold, gjorde at mange tenderte mot et konservativt politisk standpunkt. Både Clive Bell (1881-1964) og David Herbert Lawrence (1885-1930) var klare motstandere av demokratiet og dets likhetsprinsipp. Johnson fremhever Bells tendering mot despotisme og Lawrences organiske, og hva som kan tendere mot en kastelignende, sosial struktur. Begge forfekter de et hierarkisk samfunn. Og på samme måte plasseres for eksempel Frank Raymond Leavis (1895-1978) og Thomas Stearns Eliot (1888-1965) blant de anti-demokratiske intellektuelle, begge disse også med tanker om et organisk, føydalistisk samfunn og en utvalgt minoritet. Som en generell betraktning til hele perioden fra 1800-tallet og frem til 1930-tallet, kan vi si at man går fra en passiv aksept til en utbredt skepsis i forhold til demokratiet – dog med høyde for arbeidernes og sosialismens økende innflytelse – men at idéen om det organiske samfunnet består i en eller annen form, oftest hierarkisk.

Arnold og Huxley står i hver sin ende av den ovenfor skisserte utviklingen, og deres syn på samfunnet og demokratiseringen speiler denne.<sup>414</sup> Matthew Arnold tok demokrati og likhet for gitt, hans frykt var mer at det i utgangspunktet verdinøytrale demokratiet skulle slå ut i negativ retning. Det synes å være dette som ligger bak hans forfekting av et høyere ideal demokratiet må styre mot, og som gjør middelklassen, ikke massene, til hans primære skyteskive. Det er disse *philistines* som er i ferd med å ta over makten, og som fritt etter

---

<sup>412</sup> Ibid., side 76.

<sup>413</sup> Ibid., side 68-74. Johnson fremhever to hovedretninger i perioden fra 1890 til 1920. Den ene retningen er en estetisk bevegelse som innebærer en økt individorientering og tilbaketrekking fra samfunnet. Fabianismen, Shaw og Wells trekker i den andre retningen og fremmer det sosiale aspektet i større eller mindre utstrekning, kanskje i opposisjon til den estetiske bevegelsen.

<sup>414</sup> Jeg har valgt å fokusere på politiske aspekter jeg mener å finne igjen hos både Arnold og Huxley. Eksempelvis vil jeg derfor ikke drøfte de politiske implikasjonene knyttet til Huxleys tanker om re-humanisering av mennesket gjennom å la fritiden være noe mer enn en kopi av livet innenfor fabrikken. En slik tanke ville for eksempel revet grunnen under den konsumorienterte verdensstaten i *Brave New World*. Jeg velger også å avstå fra en drøfting av deres ulike vektlegginger av individ kontra samfunn. (En mulig tolkning ville dog være at Huxley ønsker å ’overføre’ mer makt til individet, Arnold til samfunnet.)



Arnold er 'vulgaritetens høyborg'. Som vi har sett tidligere, tilkjennegr Aldous Huxley på den annen side et klart anti-demokratisk synspunkt. Han hevdet menneskenes ulikhet og aristokratiet. I tråd med utviklingen som har funnet sted i form av allmenn stemmerett, synes hans primære skyteskive å være massesamfunnet. Huxley angriper da også både demokratiske og kollektivistiske strømninger, og han hevder at de begge overser individets grunnleggende natur. Demokratiet fordi de påtvinger mennesket en unaturlig, abstrakt likhet som mest er egnet for å skape indre frustrasjon og sosial uro; den kollektive bolsjevismen fordi de reduserer individet til en bit i samfunnsmaskineriet. Massesamfunnet får også skylden for vulgariseringen han mener er funnet sted, blant annet i en kulturproduksjon som er bestemt av folket, ikke skapt for folkets beste.

Begge sogner de også til et organisk samfunnssyn: Arnold mer implisitt, moderat og i retning et klassesamfunn; Huxley rent eksplisitt og mer i retning av et rigid kastesystem. Huxleys idèelle samfunnsstruktur synes å ligge nærmere opp mot Ruskins (eller også Lawrences), en rigid samfunnsstruktur hvor åndsaristokratiet er plassert på toppen. Det som kan tolkes i retning av en ulik grad av rigiditet hos Arnold og Huxley, kommer også til syne i forbindelse med en annen forskjell dem imellom, en forskjell vedrørende deres respektive idealers egalitære og hierarkiske føringer. Med dette mener jeg at vi kan tolke Arnolds ideal dithen at han hevder en egalitær tilgang til idealet, mens det er et hierarkisk innhold. Og motsatt kan vi tolke Huxleys ideal som bestående av hva jeg velger å kalle en hierarkisk tilgang, men med et egalitært innhold forstått som at alle fritt kan posisjonere seg innenfor det idéelle rammeverket.<sup>415</sup> Så langt om deres syn på demokratiseringen, og de implikasjoner dette kan synes å få for deres idealer. Nå vil jeg gå litt nærmere inn på hvordan de forholder seg til den kulturelle vulgariseringen, samt til deres tanker om de utvalgte få som skal motvirke denne utviklingen til fordel for realiseringen av deres idealer.

Arnold og Huxley identifiserer begge sin samtids utvikling som feilaktig, og deres verker – *Culture and Anarchy* og *Brave New World* – kan leses som politiske innspill, hvor intensjonen selvsagt er å endre samfunnet i en retning de selv ser som ønskelig.<sup>416</sup> Begge stiller seg også bak den gjengse kulturkritiske oppfatningen om at det moderne samfunnet

---

<sup>415</sup> Denne tolkningen springer ut fra min lesning av deres ulike menneskesyn. Arnolds tanker om en felles underliggende basis i mennesket åpner for en egalitær tilgang til idealet. Huxleys antagelser om menneskenes ulikhet åpner derimot for en differensiert tilgang til idealet. Og Arnolds mer normative implikasjoner knyttet til kulturidealet som "the best that is thought and said in the world" (Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 190), er mer hierarkisk enn Huxleys forestilling om at "[t]he more fastidious and self-conscious will prefer to construct their own framework – out of traditional materials, no doubt, but selected and personally re-created, not blindly accepted in the form which tradition offers them." (Huxley, *Proper Studies*, 1957, side 244).

<sup>416</sup> Uten å gå inn i en diskusjon om deres konkrete innflytelse i så måte, synes Arnold å stå nærmere det politiske maktsentrum, blant annet gjennom sin omgang med politikerne og statsministrene Gladstone og Disraeli. Se f.eks. oppslag på disse personene i Murray, *A Life of Matthew Arnold*, 1996.

bærer preg av en forflatning eller vulgarisering av de offentlige uttrykkene. Arnold tar primært for seg vulgariseringen innenfor politikken og den offentlige debatten. Han mener liberalismens sekteriske og sneversynte meningsanarki får fritt spillerom, hvilket resulterer i tåpelige og meningsløse uttrykk for ens ordinære selv - *bathos*. Han mener videre at de folkevalgte snakker velgerne etter munnen heller enn å stille til skue idealet om det beste selvet, et ideal som kan bidra til å gi demokratiseringen en positiv valør. Huxley bekymrer seg primært for de kulturelle uttrykkene som preger hans samtid, ensidige og overflatiske uttrykk som skyr unna temaer han mener er viktige og kultiverende. Denne kritikken synes også å rette seg mot massesamfunnet, det være seg masseprodusenten eller massekonsumenten. Ser vi bakenfor hva de kritiserer, ligger det hos begge en frykt for en nivellering. Og ønsket er å heve nivået slik at det innfrir den standarden deres humanistiske ideal fordrer.

På en måte opererer både Arnold og Huxley med et begrep om rollemodeller som skal promotere standarden og idealet, men under denne tilsynelatende likheten mener jeg det ligger en forskjell. Arnold mener demokratiet i hovedsak består av mennesker som må ledes, og da i forhold til et ideal – hans kulturideal. De som skal lede – *the aliens* – er en gruppe mennesker som kjennetegnes av at de står hevet over egen klassetilhørighet, av en søken etter sitt beste selv, og av sin humanitet – en gruppe som er fremmedgjorte fordi samtiden lever ut sitt vulgære, ordinære selv. Huxley mener også at de fleste mennesker er tilfredse med å bli ledet, mer i politisk forstand enn opp mot hans humanistiske ideal, men jeg mener dette må sees i sammenheng også med idealet. Huxleys ledere er et åndsaristokrati, eller like riktig et meritokrati, men det er en gruppe mennesker med komplementære ferdigheter.<sup>417</sup> Han plasserer seg med dette mer i retning av Mill, Spencer, Wells og Russell – disse forfekter ifølge Johnson et styre bestående av *the wisest few* eller *the expert*. Et slikt meritokrati, hvor lederne er valgt ut fra evner fremfor bakgrunn, kan tilsynelatende virke som et demokratisk innspill fra Huxleys side. Men bare tilsynelatende, for hans meritokrati er et *aristocracy of mind*, og dette kan klart tolkes i favør av den intellektuelle eliten hvis posisjon var i fare i det

---

<sup>417</sup> a) Meritokrati som begrep ble popularisert gjennom Michael Youngs bok *The Rise of Meritocracy* (1958), og henviser til et styresett hvor lederne er valgt ut etter sine evner, ikke sin bakgrunn. Meritokratiet kan virke som et demokratifremmende tiltak, men samtidig vokser det frem et nytt privilegiekriterium – dyktighet eller intelligens – som kan virke avdemokratiserende. (Hentet fra *Aschehoug og Gyldendals store norske leksikon*, Kunnskapsforlaget, Oslo, 1980) Hvilken valør man gir 'meritokrati'-begrepet, avhenger av hvorvidt man mener slike egenskaper er medfødte eller sosialt bestemte. Hvis man faller ned på at intelligens er primært sosialt betinget, kan man f.eks. gjennom å gi alle innpass i samfunnets utdanningsinstitusjoner, tilrettelegge for en lik mulighet for alle til å oppnå de nødvendige meritter. b) Meritokratet er, som det har fremgått av forrige punkt, knyttet til menneskets biologi, til eugenikken. Huxley var en sympatisør av eugenikken (Se Carey, *The Intellectuals and the Masses: Pride and Prejudice among the Literary Inteligentsia, 1880-1939*, 1992, side 13), men slik jeg ser det, kun en moderat sympatisør. Dette begrunnes ut fra synspunkter han fremmer i 'Note on Eugenics', blant annet følgende moderate angrep på eugenikken: "The best is ever the enemy of the good. If the eugenists are in too much of an enthusiastic hurry to improve the race, they will only succeed in destroying it." (Huxley, *Proper Studies*, 1957, side 282). Jeg tolker Huxley dithen at det ikke er perfektjoneringen av mennesket som sådan, men derimot perfektjoneringen av menneskets humanitet, som er det viktigste.

nye massesamfunnet. Vi har tidligere også sett at Huxley forfekter en slags sosial predestinering – for eksempel at noen er født med en større intellektuell kapasitet enn andre, og i tillegg en utdanning som understøtter denne predestineringen.<sup>418</sup> Når han for det første argumenterer for et meritokrati hvor intellektuelle som ham selv er de utvalgte, og samtidig synes å forfekte et organisk, kastelignende samfunn, har han plassert 'sine egne' på toppen og sørget for at de blir der. Dette er kulturkritikerens forsvar for den intellektuelle minoritetens interesser i massesamfunnet. Arnolds *aliens* er mer i tråd med Coleridges *clerisy*, individer som ikke er valgt ut fra meritter, men i Arnolds tilfelle en aktiv søken etter sitt beste selv.<sup>419</sup> Arnolds *aliens* kan i tillegg komme fra hvilken sosial klasse det måtte være, de er en slags egalitært fundert elite. Det eneste kriteriet er at de aktivt søker det beste selvet. Nok en gang kan Huxley tolkes som den mest pessimistiske av de to.<sup>420</sup>

For å runde av denne diskusjonen omkring forhold knyttet til deres politiske kritikk, og tilsvarende politiske implikasjoner i deres idealer, vil jeg se dette opp mot påstanden Kumar ble sitert på innledningsvis i dette kapitlet. Han fremhevet der likhetene mellom Arnold og Huxley: De viste de samme bekymringene for å bevare 'det beste' i et fremvoksende massesamfunn hvor den kulturelle standarden var truet; de var preget av den samme mistroen til demokratiet, og den samme manglende troen på at noen av de dominante sosiale klassene ville eller kunne demme opp for barbariet. Ut fra utlegningen ovenfor kan vi gi Kumar rett på visse punkter. Han har rett i at de er opptatt av å opprettholde en høy kulturell standard, og i at ingen av dem finner noen eksisterende gruppe mennesker som evner å motvirke vulgariseringen eller barbariet som finner sted. Han har i og for seg også rett i at

---

<sup>418</sup> For de intellektuelles truede posisjon, se f.eks. innledningsvis i underkapittel 3.2.2. For en redegjørelse for den sosiale predestineringen, se underkapittel 3.3.2., 'Om de demokratiske og egalitaristiske strømningene'. For hans tanker om en spesialtilpasset utdanning, se underkapittel 3.5.2.

<sup>419</sup> Altick peker på at Matthew Arnold med sine *aliens* gjentar Coleridges *clerisy* (Altick, *Victorian People and Ideas*, 1973, side 264). Som en liten digresjon kan nevnes at Johnson påpeker at Eliots anti-meritokratiske tanker om en *christian community* bærer likhetstrekk med Coleridges *clerisy* (Johnson, *The Cultural Critics. From Matthew Arnold to Raymond Williams*, 1979, side 123-124), og i forbindelse med Wells' samuraier at "[t]here are strong resemblances with Coleridge's clerisy, as well as with the utilitarian notion of rule by experts." (side 82)

<sup>420</sup> Denne ulike oppfatningen av mennesket kan også leses i lys av en dikotomi mellom et utopisk og et dystopisk temperament. Krishan Kumar sier følgende: "The utopian [...] is Pelagian. He denies original sin, and believes that men can perfect themselves by creating the right environment. The anti-utopian [...] is Augustinian. He sees weak human creatures constantly succumbing to the sins of pride, avarice and ambition, however favourable the circumstances. The anti-utopian need not believe in original sin, but his pessimistic and determinist view of human nature leads him to the conviction that all attempts to create the good society on earth are bound to be futile. Utopian strivings will lead to violence and tyranny. (Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, 1987, side 100) Og som nevnt kan Arnold sees som pelagianer, Huxley som augustiner – implisitt i dette ligger også at Arnolds temperament er langt mer utopisk enn hva tilfellet var for Huxley i perioden rundt 1930. En fullstendig lesning av de to opp mot denne dikotomien, ligger imidlertid utenfor denne oppgavens omfang. Poenget har mer vært å synliggjøre mulige implikasjoner av deres ulike oppfatninger om menneskets natur.

de begge er skeptiske til demokratiet, men dette blir etter mitt syn en altfor unyansert påstand. Jeg mener å ha demonstrert at Huxley har et langt mer pessimistisk syn med tanke på demokratiet enn hva Arnold har.

#### **4.4. Maskinen som teknologi- eller mentalitetskritikk**

Innenfor det teknologiske feltet synes også deres kritikk å ha ulike siktemål, ihvertfall er det en vesensforskjell i hva de kritiserer og hvordan de gjør det. Deres kritikk har imidlertid flere fellesnevner, og jeg velger å redegjøre for disse først.

Både Arnold og Huxley mener religionen på mange måter er medskyldig i hva de ser som det materielle, mekanistiske samfunnet. Og da spesielt puritanismen: Arnold beskylder den for en overdreven hebraisme, for en hang til ukritisk handling i troen på å ha funnet den ene nødvendige oppskriften; Huxley kritiserer puritanismen for dens monoteisme og for dets overmenneskelige, abstrakte ideal som utelukker alt annet enn det spirituelle og hinsidige. Den puritanske religionen er medskyldig i denne sammenheng fordi dens rasjonale sniker seg inn og videreføres innenfor sekulære livsområder. Likeledes kritiserer de begge at flere aspekter ved menneskets humanitet fortrennes, det være seg Arnold og hellenismens spontane bevissthet eller Huxley og det konkrete, legemlige og dennesidige. Samfunnsutviklingen innebærer at mennesket på en eller annen måte dehumaniseres. Og sist mener jeg deres kritikk har visse likhetstrekk i deres påpekning av at sivilisasjonen er henfalt til noe ytre. Med dette mener jeg for Arnolds del for eksempel en rigid og dogmatisk forfektning av en argumentasjon tømt for mening. For Huxleys del går dette mer i retning av for eksempel mennesket som en passiv konsument av kulturelle opplevelser.

Når det gjelder hva de kritiserer og hvordan de gjør det, synes det som Huxleys kritikk er mer alvorlig i de konsekvenser han påpeker som følge av industrisamfunnet. I sin bruk av maskinen som metonym, setter han delen (i *Brave New World* det dehumaniserte, maskinaktige mennesket) som representant for helheten (den gjennomrasjonelle, industrialiserte storfabrikken 'verdensstaten'). Den anvendte vitenskapen og dens teknologi- og maskin-dyrking har beredt grunnen for taylorismens fremmedgjørende arbeidsdeling og spesialisering, alt i kapitalismens interesse. Konsekvensene er at mennesket lever en dehumanisert tilværelse døgnet rundt, livets kreativitet og mangfold er fortrent til fordel for maskinen og teknologiens innpass på alle livets områder. I *Brave New World* beskriver Huxley både maskinen og den anvendte vitenskapen – for eksempel ulike biologiske teknikker og kondisjoneringen – i eksplisitte passasjer. Arnold på den annen side, skygger i typisk viktoriansk stil unna direkte beskrivelser av maskin og teknologi. Hans *machinery* fungerer heller som metafor for en tilstivnet, livløs og rigid mentalitet. Hans kritikk retter seg

blant annet mot dem som forfekter friheten til å gjøre som en selv vil, uten at de er villige til å revurdere denne tanken ut fra et mer overordnet, nasjonalt perspektiv. Denne metaforen springer som nevnt over, ut fra en hebraistisk tro på at man har funnet den ene nødvendige forklaringen, en tro som har sivet inn på alle samfunnsområder, i alle samfunnslag.

Forskjellen dem imellom går altså i første rekke på at Huxley kritiserer maskinen i seg selv, mens Arnold kritiserer det maskinlike ved det offentlige ordskiftet. Denne forskjellen gir seg også utslag i at de bruker begrepene på ulike måter, henholdsvis som representativt metonym og figurativ metafor. Når dette er sagt, så er de like i det at de er opptatt av hva konsekvensene er for mennesket. Det er humanisten i dem som retter sin kritikk mot maskinens innvirkning på livsutfoldelsen.

#### **4.5. Arnold og Huxleys humanistiske idealer**

Det humanistiske dannelsesidealet slik det brukes av kulturkritikerne, sier Lesley Johnson, trekker både på en klassisk (renessansehumanismen og dens linje bakover til den greske antikken) og en romantisk arv.<sup>421</sup> Den klassiske arven består i en perfektjonering mot et idéelt mål for mennesket, mot virkeliggjøringen av ens rasjonelle og etiske natur. I dette ligger både forestillingen om kultivering og om Kultur i hierarkisk forstand – Kultur som et verdiladet begrep med universelle, normative implikasjoner. Videre at *the arts* – litteratur, kunst og så videre – står sentralt i realiseringen av menneskets perfektjonering, og troen på at en innsikt i det gode munner ut i rett handling. Antikkens forståelse av kultur og sivilisasjon – individ og samfunn – som komplementære motstykker, hører også inn under denne klassiske arven. Arven fra romantikken er knyttet til oppfatninger om geniet og det kreative, samt en utpreget individualisme. Det er denne påvirkningen som underbygger tendenser hos litterære intellektuelle, kulturkritikere, til å oppfatte sin egen rolle som hevet over menigmann, og sine innsikter som unike og verdifulle. Denne doble arven skaper i sum en balanse hvor det fokuseres på både individ og samfunn, og den bidrar også til at et av de sentrale spørsmålene kretser omkring relasjonen mellom individet og samfunnet.

---

<sup>421</sup> Johnson, *The Cultural Critics. From Matthew Arnold to Raymond Williams*, 1979, side 2-4. Han trekker her på W. J. Bates studie *From Classic to Romantic* (1961), samt på Raymond Williams' påpekning av at den klassiske og romantiske arven må sees som to sider av samme sak (Williams, *Culture and Society 1780-1950*, 1968 (Johnson trekker på en annen utgave enn hva jeg gjør)). Vi så i oppgavens første kapittel at kulturbegrepets latinske røtter henspillet på kultivering av det beste i mennesket, på utdanningens rolle i dette, og sist til individets rolle som borger. Videre var vi i samme kapittel inne på debatten om Goethes rolle, hvor han representerte et individorientert, primært estetisk, ideal. Debatten i England munnet etter hvert ut i at man fokuserte mer på etiske enn estetiske aspekter, og det vil etter min mening være riktig å si at pendelen svingte mer i retning den klassiske enn det romantiske, selv om begge videreføres i den kulturkritiske tradisjonen i England. Som vi kommer tilbake til senere, opplevde man også at pendelen svingte den andre veien, for eksempel ble den romantiske arven mer fremtredende mot slutten av 1800-tallet og gjennom *Bloomsbury Group* i mellomkrigstiden.

Vi var i første kapittel inne på kulturbegrepets utvikling i England, og så hvordan det ble formet ut fra en romantisk tradisjon og en diskusjon rundt Goethes liv og virke. Ut fra dette formes først et begrep som hos Thomas Carlyle rommer en harmonisk utvikling av selvet, og tilsvarende hos Samuel Taylor Coleridge en kultivering av ens humanitet. Deretter ilegges begrepet også et samfunnsmessig, intellektuelt og moralsk aspekt, og kulturbegrepet forstått hierarkisk som et overordnet ideal, finner sitt til da tydeligste uttrykk hos Matthew Arnold, i hans humanistiske kulturideal.<sup>422</sup> I dette avsnittet om Arnold og Huxleys idealer, vil jeg først si noe om hvordan forståelsen av kulturbegrepet er kommet til uttrykk hos de engelske kulturkritikerne fra Matthew Arnold og frem til begynnelsen av 1900-tallet. Deretter vil jeg gå nærmere inn på likheter og forskjeller mellom Huxley og Arnold.

Selv om vi finner trekk fra den romantiske arven, mener jeg Arnold i større grad trekker på en klassisk arv: Kulturen fordrer en aktiv streben mot en indre perfektjonering av ens humanitet, en humanitet som rommer elementer fra tidlig fransk forståelse av sivilisasjon (*police, politesse, civilite*), samt estetiske, intellektuelle og etiske aspekter tradisjonelt forbundet med kultur og kultivering. Hans kulturideal er universelt i rekkevidde, normativt i sitt imperativ om at alle bør søke å realisere sitt beste selv, og humanistisk gjennom at det setter menneskets harmoniske kultivering i sentrum. Kulturens funksjon slik Arnold forestiller seg den, er således som en aktiv kraft som skal kultivere individet, men i forlengelsen av dette også bidra til å sivilisere (og re-integrere) England. Og det er i Kulturens offentlige rolle, som siviliserende samfunnskraft, Arnold skiller seg tydeligst fra sine samtidige. John Stuart Mills forståelse av kulturen står i Coleridge-tradisjonen, hvor det mer er snakk om en kultivering og oppnåelse av en *state of mind* – en sinnstilstand.<sup>423</sup> Kultur blir derfor en passiv og individuell aktivitet, ønsket institusjonalisert gjennom utdanningen, men den blir ikke knyttet til en standard eller fremsatt som ledestjernen samfunnet skal endres i henhold til – Mill tyr mer til politiske endringer for å oppnå dette. Et ikke ulikt argument finner vi hos T. H. Huxley, hvor kulturen også er henvist til individets sfære, til kultivering av selvet. Begge synes å ha en forestilling om at kulturen er knyttet til intellektuelle, estetiske og etiske aspekter, og i dette sogner de til det humanistiske idealet. Men deres begrepsbruk er ulik Arnolds, og kulturen er ikke like sentral for deres idéer. Heller ikke John Ruskin og William Morris tillegger kulturen den samme status som Arnold, selv om de også faller inn under den samme tradisjonen.

---

<sup>422</sup> Se underkapittel 1.1. for en utlegning om kulturbegrepets utvikling.

<sup>423</sup> Johnson, *The Cultural Critics. From Matthew Arnold to Raymond Williams*, 1979. Som nevnt, vil jeg i kontekstualiseringen av Arnold og Huxley i dette kapitlet, trekke primært på Johnson. De følgende karakteristikkenes av personer som Mill, Spencer, Morris etc. er derfor ekstrakter fra Johnsons kapitler om de samme personene.

Ruskin forutsetter strukturelle samfunnsendringer før kulturen atter kan blomstre, mens Morris primært søker å forene kunst og håndverk – alle skal være kunstnere i praksis. Herbert Spencer skiller seg fra alle de forannevnte, da han med kultur tenker primært på kulturobjektene i seg selv fremfor den sinnstilstanden de andre mente kulturen var i stand til å skape i individet. Som Mill og T. H. Huxley avviser han også kulturen sosiale, siviliserende rolle.<sup>424</sup>

Det synes derfor å være få eller ingen i viktoriaertiden som benytter kulturbegrepet slik Arnold gjør. Hans forståelse av Kultur som en overordnet, universell norm som skal virke på både individ- og samfunnsnivå, er det beste uttrykket for hva Raymond Williams identifiserte som den første fasen i kulturbegrepets utvikling.<sup>425</sup> Den andre fasen innebar en utvikling fra en hierarkisk forståelse over mot en differensierende (antropologisk), vidtfavnende oppfatning av kulturbegrepets meningsinnhold. I forbindelse med denne utviklingen finner det også sted et annet relevant brudd med viktoriaertidens tenkning: *Fabianismen* går til angrep på et av det klassiske humanistiske idealets aspekter, nemlig tanken om individets perfektjonering. Johnson skriver at "[t]he Fabians' rejection of the idea of the perfection of the individual as the basis of the development of a nobler society constituted a significant break with one of the major tenets of Victorian thought."<sup>426</sup> G. B. Shaw og H. G. Wells var begge assosiert med *fabianismen* for en periode. Shaw stiller seg bak deres avvisning av individets perfektjonering, mens Wells med sine tanker om utdanning som middel til sosial mobilitet synes å forfekta, om ikke kultivering eller perfektjonering, så ihvertfall tanker som medfører samme handlinger selv om målet kanskje ikke er det samme. Det er dermed skapt åpning for å stille to fundamentale spørsmål knyttet til Matthew Arnolds oppfatning av kulturbegrepet, for det første om muligheten for å stille opp Kulturen som overordnet moralsk ideal, for det andre om veien til et bedre samfunn går via individets perfektjonering.

Med dette i mente vil jeg nå se på likheter og forskjeller mellom Arnold og Huxley, samt se dette i lys av utviklingen som er skjedd i årene som skiller dem ad. Først kommer jeg inn på deres humanismebegrep og –idealer, deretter på Kulturens plass i deres idealer, og til slutt kommer jeg inn på noen aspekter knyttet til hvordan de ser for seg tilslutningen til deres idealer.

---

<sup>424</sup> Både Raymond Williams og Lesley Johnson trekker mange tilsynelatende odde personer inn i den engelske kulturkritiske tradisjonen. En i utgangspunktet elitistisk, konservativ tradisjon, med et grunnleggende pessimistisk syn på sivilisasjonen, skulle i utgangspunktet ikke kunne romme mer progressivt orienterte personer som T. H. Huxley og Herbert Spencer. Kanskje heller ikke D. H. Lawrence, som like gjerne sogner til den andre kulturkritikken som setter natur opp som motideal. Og slik kunne man sikkert fortsette. Kanskje tradisjonen slik den ble etablert av Raymond Williams, og videreført av blant andre Lesley Johnson, rett og slett speiler den utvanningen av kulturbegrepet som er funnet sted utover 1900-tallet? (Hele samfunnets liv og levnet er blitt kultur, og tilsvarende er en generell samfunnskritikk sidestilt kulturkritikken.)

<sup>425</sup> Se underkapittel 1.1.

<sup>426</sup> Johnson, *The Cultural Critics. From Matthew Arnold to Raymond Williams*, 1979, side 78.

Som jeg har vært inne på tidligere, sogner både Arnold og Huxley til det humanistiske dannelsesidealet. Som Arnold stiller også Huxley opp et ideal om menneskets perfektjonering av sin humanitet, for som han sier: "It is only by cultivating his humanity that man can hope to save himself".<sup>427</sup> Han bekrefter med dette den klassiske arvens tanke om en perfektjonering mot et ideelt mål for mennesket, og avviser *fabianernes* diskreditering av denne tanken. Men humanitet rommer ikke de samme elementene som hos Arnold. Sistnevnte synes å være mer eksplisitt i sin kobling av humanitet mot både individ og samfunn. Arnolds humanitetsbegrep rommer både aspekter knyttet til det kultiverte og det siviliserte individet. Huxleys perfektjonering av ens humanitet begynner og slutter på én måte hos individet, men han legger inn to bremseklosser: Alle aspekter ved menneskets natur skal utvikles hos den enkelte i den utstrekning det ikke går på bekostning av individets indre harmoni, og det må ikke ødelegge individets harmoni med samfunnet. Så Huxley ivaretar det sosiale aspektet, han ser mennesket både som individ og sosialt vesen, men humanitetsbegrepet rommer ikke eksplisitt aspekter som assosieres med individet som borger. Dette kan tolkes i retning av at det ligger en tydeligere moralsk forpliktelse med tanke på individets integrasjon i det sosiale hos Arnold, enn hva tilfellet er hos Huxley. Trolig kan dette ha sammenheng med hvordan de ser for seg tilslutningen til sitt ideal. Men før jeg kommer til dette, vil jeg først ta for meg kulturbegrepets plass i deres humanistiske ideal.

Den mest opplagte forskjellen dem imellom er nemlig fraværet av Kultur som sentralt aspekt og universelt, normativt ideal i Huxleys utlegning. Riktignok kan vi utlegge en forståelse av hva han legger i kulturbegrepet ved å se hva som er utelukket fra *Brave New World*, hvor kulturen henspiller på indre aspekter, på menneskets intellektuelle refleksjon og utvikling. Denne forståelsen griper tilbake til den tradisjonelle humanistiske oppfatningen, knyttet til menneskets kultivering og dannelses. Jeg har tidligere vært inne på at Huxley stiller seg bak denne humanistiske oppfatningen også i sine essay forut for satiren, og hans kulturbegrep har mange likhetstrekk med Arnolds. Mens hans begrepsbruk innbefatter også kultur forstått differensielt, det vil si kultur som ulike nasjoners særpreg, og som tradisjonell høykultur.<sup>428</sup>

---

<sup>427</sup> Huxley, *Do What You Will*, 1956, side 91-92.

<sup>428</sup> Huxley, *Music at Night*, 1949. I denne essaysamlingen finner vi følgende eksempler på Huxleys bruk av kulturbegrepet: [1] "Travel is educative because it brings the traveller into contact with people of different culture from his own, living under alien conditions." (side 128); [2] "[...] the cultural life of Soviet Russia [...]" (side 214-215); [3] "[...] novels, unless they happen to be by dead writers, are not Culture." I forlengelsen av dette argumentet snakker han om kultur-familien bestående av Homer, Vergil, Johnson, Keats og andre, samt dem som minnes disse navnene (side 134); [4] "For the reading of history distracts, is a time-killer – thanks to Culture, an accredited and legitimate time-killer" (side 137). Oppsummerende synes det som om Huxley benytter kultur i antropologisk forstand, samt som *the arts*, tradisjonen eller kulturarven. Innledningsvis i underkapitlet 3.3.2. 'Huxleys kritikk av massesamfunnet' har jeg for eksempel trukket inn et sitat som etter min mening viser at han identifiserte seg med de intellektuelle kultursnobbene som stod i fare for å bli utryddet.



Han gjør imidlertid ingen forsøk på å gjenvinne Kulturens autonomi, for så å gi den en autoritet som et moralsk, estetisk og samlende ideal. Denne manglende klarheten sammenlignet med Arnolds begrepsbruk, må sees i sammenheng med en generell utvikling. Johnson påpeker at når 1800-tallet nærmet seg slutten, så forsvinner kulturbegrepet fra den intellektuelle diskursen. Johnson sier videre at kulturbegrepet på 1900-tallet er tømt for moralske aspirasjoner, hvilket delvis tilskrives antropologiens og sosiologiens relativistiske eller verdinøytrale standpunkt, og delvis en romantisk vending ved århundreskiftet, hvor "[t]he moral considerations associated with the concept of culture, its assertion of humane values, were ignored". På 1930-tallet forsøkte man atter å blåse liv i kulturbegrepet, men toget var nå på mange måter gått for Kultur som hierarkisk forstått autoritet.<sup>429</sup>

På 1920-tallet stiller Huxley opp et ideal hvor Kulturen ikke har en plass som sentral autoritet, og dette er kanskje med på å gjøre idealet mindre kraftfullt enn Arnolds. Det er liten tvil om at begge snakker om det samme humanistiske idealet, dog med nyanser hva innhold angår, men savnet av en sentral autoritet – et samlende begrep annet enn perfektionert humanitet – gjør at Huxleys ideal fremstår som mer vagt. Vi har nå sett at kulturbegrepet ikke lenger kunne påberope seg en naturlig moralsk autoritet, eller at det hadde et entydig meningsinnhold. Fraværet av eksplisitte referanser til Kultur som sentralt, universelt og normativt ideal hos Huxley bør leses i lys av dette. Det synes heller som om Huxley ilegger det humanistiske dannelsesidealet som helhet en moralsk autoritet. På samme tid som han skisserer sitt ideal i *Do What You Will*, finner vi et tilsvarende problem hos Clive Bell i essayet 'Civilization' fra 1928. Men Bell synes å fokusere mer på sivilisasjonsbegrepet, på det å være sivilisert – et kunstig, overflatisk fenomen, hvis essens han mener er en moralsk og intellektuell utvikling.<sup>430</sup> Der ser altså ut til at Bell og Huxley søker til samme ideal, men fremmer ulike begreper som alternative kraftsentra i sine idéelle rammeverk, henholdsvis det siviliserte og den perfektionerte humanitet. Johnson beskriver denne perioden i engelsk kulturkritikk slik:

---

<sup>429</sup> Johnson, *The Cultural Critics. From Matthew Arnold to Raymond Williams*, 1979. Kommentarene vedrørende begrepets fravær i diskursen, samt F. R. Leavis og T. S. Eliot forsøk på revitalisering er hentet fra side 200-202. Her påpeker han videre at i perioden fra slutten av 1800-tallet og frem til Leavis og Eliot tar begrepet inn i diskursen igjen, forsvant de litterære intellektuelle enten i estetisk retning og isolerte seg fra samfunnet, eller de trakk mot sosialismen og *Fabianismen*. Når Leavis og Eliot henter begrepet frem fra skapet igjen, og det på ny ble en sentral del av kritikken mot det moderne industrisamfunnet, klarer de ikke å frembringe samme kraft bak kulturbegrepet som Arnold kunne 70 år tidligere. For tømningen av kulturbegrepet for moralske aspirasjoner, se henholdsvis side 2 og side 4 (hvor sitatet er hentet fra).

<sup>430</sup> Ibid., side 90-91. Den samme forståelsen av det siviliserte som overflate finner vi også igjen hos Huxley: "Primitive people [...] are simply civilized people with the lid of, so to speak – the heavy elaborate lid of manners, conventions, traditions of thought and feeling beneath which each one of us passes his or hers existence." (Huxley, *Music at Night*, 1949, side 260.)

Neither Masterman nor Bell provided a focus for their ideas of a similar nature to Arnold's concept of culture. [...] The absence of such a concept or focus in the social analyses of liberal thinkers in the period 1890 to 1920 indicated their total uncertainty as to their relationship as intellectuals to the society.<sup>431</sup>

Det samme kan sies om Aldous Huxley, for selv om han etter mitt syn forfekter det samme idealet, de samme verdiene, som Matthew Arnold, står han overfor samme utfordring som Clive Bell. De er begge like i at de ligner mer på Mill eller T. H. Huxley, i den forstand at disse viktorianerne også så på kulturen som en passiv, individuell kraft. Arnolds forse var å posisjonere Kultur som aktiv kraft, virkende på både individ og samfunn.

Jeg kommer nå tilbake til en tolkning av Arnold og Huxley i forhold til hvordan de ser for seg tilslutningen til sitt ideal, hvilket avslutter diskusjonen rundt deres idealer. Det hele starter med å påpeke en likhet mellom de to, ihvertfall en overflatisk likhet, i det at de begge kan sies å legge opp til kulturkritikkens prefererte subjektive forklaringsmodell.<sup>432</sup> For det første lanserer de begge et rammeverk individet frivillig kan slutte seg til, og hvor handling og orden er indre motivert. De fremmer begge rammeverk i opposisjon til reduksjonistiske, mekanistiske forklaringsmodeller. Det er rammeverk som peker ut over individet, hvor det for Arnolds tilfelle er Kulturen som er det meningsbærende elementet, og for Huxley idéen om en perfektjonert humanitet. Vi har ovenfor påpekt problemene Huxley støter på i det å skape et slikt meningsbærende element, en autoritet i dette rammeverket, men intensjonen er der like fullt. En annen likhet er etter min mening tidsforskyvningen som ligger i rammeverket – Huxleys perfektjonerte humanitet bærer likhetstrekk med Arnolds Kultur i det at målet aldri blir helt innfridd. Tilsvarende forfekter de begge et harmonisk rammeverk som skal bøte på samtidens ensidighet, det være seg hebraismen Arnold identifiserer, eller hva Huxley kaller den nye romantikken.

---

<sup>431</sup> Johnson, *The Cultural Critics. From Matthew Arnold to Raymond Williams*, 1979, side 92. Når Johnson begrenser perioden til 1920, må det sies at han i samme åndedrag trekker inn Clive Bells essay fra 1928, så trolig er denne situasjonen beskrivende for perioden frem til F. R. Leavis eksplisitt tar opp igjen kulturbegrepet som moralsk autoritet på 1930-tallet. Jeg har i teksten kun sett Huxley opp mot Bell, mest fordi de synliggjør den samme utfordringen man slet med i perioden. Huxley blir ofte sammenlignet med og påstått influert av D. H. Lawrence i slutten av 1920-årene, men i denne sammenheng fremmer Lawrence ifølge Johnson et ganske annerledes syn. Johnson fremhever Arnolds preferanse for et ideal om perfektjonering som en motvirkende kraft til effektene av den fremvoksende standardiseringen i massesamfunnet, mens han leser Lawrence dithen at et slikt ideal i seg selv lukter av standardisering – ergo avviser Lawrence slike idealer. Og tilsvarende synes Lawrence å forkaste kulturen i tradisjonell forstand, det er bare med på å forderve individets sjelsliv – Aldous Huxley har, som vi har sett i underkapittel 3.3.2. 'Huxleys kritikk av massesamfunnet', flagget sin tilhørighet til det høykulturelle, og er i så måte ikke på linje med Lawrence. (Se Johnson, *The Cultural Critics. From Matthew Arnold to Raymond Williams*, 1979, side 120)

<sup>432</sup> Se avslutningsvis i underkapittel 1.2.

Men vi finner også vesentlige forskjeller i rammeverkene de legger frem. For det første synes det å ligge en klarere universell, normativ pretensjon i Arnolds kulturideal. Hans humanistiske ideal er transnasjonalt, og det er "the best that is thought and said in the world".<sup>433</sup> På samme måte ligger det et normativt moralsk aspekt i Huxleys ideal, implisitt også trolig en tilslutning til det humanistiske idealets universelle pretensjon. Men Huxley skiller seg tydelig fra Arnold gjennom å åpne for at man like gjerne kan slutte seg til andre rammeverk (med de konsekvenser det måtte ha), samt at jeg mener han legger ulik mening i perfektionering for ulike mennesker. Begge disse faktorene er med på å relativisere hans humanistiske ideal. Til dette ligger ikke en svekking av hans intensjon om universalitet for sitt eget rammeverk, men disse to punktene foran henger sammen, og forskjellen mellom Arnold og Huxley kan ha noe med deres ulike menneskesyn å gjøre. Arnold mener at "under all our class divisions, there is a common basis of human nature", mens Huxleys posisjon springer ut fra en erkjennelse av menneskenes grunnleggende ulikhet.<sup>434</sup> Med dette i tankene, virker det fornuftig at Huxley hevder individets mulighet til å velge andre rammeverk, eller også å velge sin egen posisjon innenfor hans humanistiske ideal ut fra sine begrensninger og preferanser. I forlengelsen av dette er det også en gradforskjell med hensyn til Arnold og Huxleys tanker om individets tilslutning til deres idealer. Kort sagt mener jeg de har ulike perspektiver på relasjonen mellom individ og samfunn. Arnolds perspektiv var mer samfunnets re-integrering, for Huxley gikk veien først om en re-humanisering av individet. Dette gjør at det ligger sterkere normative føringer for individets tilslutning til idealet hos Arnold.

Et siste punkt som synliggjør forskjellen mellom de to henger også sammen med de foregående, hva vi kan kalle rammeverkets struktur og sosiale representasjon. Jeg mener forskjellen ligger i at Huxley sogner til en induktiv metode, mens Arnolds struktur bærer mer preg av en deduktiv metode. Arnolds tilnærming kommer etter min mening som en naturlig konsekvens av hans sivilisatoriske prosjekt, nødvendigheten av en overordnet idé om staten – en integrerende størrelse, og av Kulturen som autoritetskilde. Huxleys induksjon kan sies å reflektere hans forståelse av sikker viten som noe indre og psykologisk, hans individorientering, men også hans avvisning av den nye romantikkens abstrakte systemer. Hans humanistiske rammeverk "moves from the indicative of the observed and experienced facts to the imperative of a realistic morality and a rational legislation".<sup>435</sup> Et eksempel som

---

<sup>433</sup> Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 190.

<sup>434</sup> Sitatet er hentet fra Arnold, *Culture and Anarchy and other writings*, 1993, side 108. En annen måte å se det på, er at tiden kanskje har løpt fra Huxley med tanke på universelle løsninger av denne typen. Uten å gå i dybden her, mener jeg at både historismen, antropologien og utviklingen innen den engelske kulturkritiske tradisjonen, har bidratt til å relativisere muligheten for universelle aspirasjoner.

<sup>435</sup> Huxley, *Do What You Will*, 1956, side 74.

gjenspeiler denne forskjellen, er deres syn på utdanningsinstitusjonene: Arnold så disse som promotører av Kultur og den høye standardens voktere, Huxley skriver i 'Education' (*Proper Studies*, 1927) om manglende individuell tilpasning både hva fagsammensetning og vanskelighetsgrad angår. For Huxley må samfunnsinstitusjonene speile menneskenes mangfold, for Arnold speiler de Kulturens autoritet.

Avslutningsvis vil jeg nok en gang trekke tråden tilbake til de to påstandene av Woodcock og Kumar, for å se hvorvidt de kan sies å ha rett i sin karakteristikk av Huxley. Woodcock mente Huxley ville sluttet seg til Arnolds definisjon av kultur som søken etter perfeksjon, en perfeksjon av alle vitale sider ved mennesket i en harmonisk balanse. Disse aspektene ved kulturbegrepet og det humanistiske idealet har vi sett at også kan sies å være beskrivende for Huxley i perioden frem til *Brave New World*. Det er riktignok andre aspekter ved idealet spesielt som gjør at de posisjonerer seg ulikt, men hva forståelsen av kultur og ideal angår, er det dekkning for hans påstand: Arnold og Huxley stilte begge opp et humanistisk ideal som motvekt til sivilisasjonens skadelige påvirkning. Forskjellen ligger i at Arnold, i motsetning til Huxley, stilte opp Kulturen som den samlende autoriteten. Det aspektet ved idealet Kumar trekker frem, er forestillingen om det beste for å sikre opprettholdelsen av en kulturell standard. Denne påstanden stemmer greit også på Huxley, men med en presisering: Det er ikke alle som skal ha tilgang til det beste. Denne holdningen er en konsekvens av at Huxley mener menneskene er grunnleggende ulike, og perfeksjoneringen sees ikke opp mot en absolutt standard, men heller det enkelte individs potensiale.

#### **4.6. En oppsummerende sammenstilling av Arnold og Huxley**

Både Huxley og Arnold kan sies å ha et organisk historiesyn, men av svært ulik karakter. Arnolds har en formening om en underliggende mening i historien, representert i verdensordenens dels lineære, dels sykliske gradvise evolusjon. Huxley avviser enhver historisk sannhet eller mening, den organiske bevegelsen er for ham en mer kompleks, inkonsistent, og tilfeldig helhet. Begge avviser de imidlertid ensidige materialistiske forklaringsmodeller, selv om Arnolds historie som vekslende mellom to drivkrefter kanskje kan tolkes i moderat reduksjonistisk retning.

Hvorvidt troen på en mening i historien, en realisering av verdensordenen, ligger til grunn for Arnolds ønske om en sivilisering av England gjennom sitt kulturideal skal være usagt. Det som er sikkert er ihvertfall at hans ideal innehar sterke universelle og normative

samfunnsmessige føringer. Kulturen er postulert ut fra hva han ser som nasjonens behov, og den er i tråd med dette en aktiv kraft virkende på både individ og samfunn. Kulturens autoritet skal bidra til at idealet speiles i alle samfunnslag. Den frivillige tilslutningen til hans ideal modifiseres av disse normative føringene, men han ser også individets kultivering som et gode i seg selv – det er ikke bare samfunnet som teller. Hans kulturideal er et uttrykk for det humanistiske dannelsesidealet, for en harmonisk perfektjonering av menneskets mangesidige humanitet. Det samme humanistiske idealet om individets harmoniske perfektjonering finner vi også hos Huxley. Han skiller seg imidlertid fra Arnold i det at han ikke stiller opp Kulturen som normativt, universelt ideal. Han er også ulik Arnold i sin mer individorienterte tilnærming (selv om han også har de samfunnsmessige gevinstene for øye). Idealet er bygget nedenfra opp opp, fra hans forståelse av menneskets mangfold og ulikhet til en sosial representasjon i form av hans rammeverk og idèelt sett også samfunnsinstitusjonene. Huxleys normative, universelle pretensjoner for sitt ideal nøytraliseres av hans relativistiske tendenser, av hans sidestilling av eget ideal på linje med andre og idealets ulike innhold for ulike mennesker. Huxleys ideal har dermed en langt sterkere grad av frivillighet i tilslutning enn hva tilfellet er med Arnolds ideal. Så selv om de begge fremmer det humanistiske idealet, er det vesentlige forskjeller i dets innhold.

Når det gjelder religionskritikken, er deres utgangspunkt etter min mening grunnleggende likt. Begge har en liberal fortolkning av religionens essens, hvor religiøsiteten for begge synes å ligge bortenfor en rasjonell forklaring . For å bruke Arnolds begreper, kan religiøsiteten for begge beskrives som *something not ourselves*. Begge to ser de religiøse institusjonenes primært sosiale og rituelle funksjon. Forskjellen kommer imidlertid til syne i hva de ser som funksjonens mål: Arnold ser den som et samlende nasjonalt symbol, Huxley mer som et utløp for individets religiøse sentiment. Kritikken de kommer med av samtidens religiøse praksis, rettes også mot samme mål. Begge hamrer løs på puritanismens ensidighet og dens forderving av sekulære livsområder – spesielt kapitalismen. En annen vesentlig ulikhet dem imellom er etter min mening følgende: Arnold er pelagianer, Huxley er augustiner.

Deres ulikhet kommer klarere til syne i deres demokratikritikk. Arnold kan stå som en slags konstruktiv demokrati-skeptiker, mens Huxley målbærer en tydelig anti-demokratisk holdning. Så selv om begge kan sies å forfekte et organisk samfunnssyn, innebærer deres holdning til demokratiet at det er klare forskjeller med tanke på hvor rigid dette organiske

samfunnet er. Arnold forholder seg implisitt til et klassebasert samfunn, hvor han slik jeg ser det ikke utelukker sosial mobilitet. Huxley tenderer mer mot et rigid kastesystem som reduserer mobiliteten til bortimot null. Når han i tillegg ønsker seg et merittbasert åndsaristokrati, kan dette tolkes dithen at han vil plassere den intellektuelle eliten han selv er en del av på toppen av det organiske samfunnet, for så å fryse denne strukturen i form av et rigid kastelignende system. Arnold har også tanker om en utvalgt elite som skal promotere hans Kulturideal, men til forskjell fra Huxleys åndsaristokrati, kan disse utvalgte komme fra ethvert lag i samfunnet – det er en slags egalitær elite. En siste forskjell dem imellom er i hvilken retning kritikken rettes: Arnold kritiserer primært middelklassen, Huxley massesamfunnet. De er imidlertid begge bekymret for samtidens vulgaritet og kulturelle forflatning. Men når det gjelder deres kritikk innenfor det politiske feltet, mener jeg at Huxley helt klart bør tolkes som den mest pessimistiske av de to.

Puritanismen var skyteskiven for mye av deres religionskritikk. Det kommer også til syne hos begge at puritanerne også er medskyldig i det materielle, mekanistiske samfunnet. Implisitt i Arnold og Huxleys kritikk av maskinen ligger det hos begge en forståelse av at vesentlige aspekter ved menneskets humanitet blir fortrenget av det puritanske sentimentet og dets sekulære etterfølgere. Et siste aspekt hvor jeg mener de er har klare likhetstrekk, er i det at maskinkritikken retter seg mot maskinens konsekvens, at sivilisasjonen har henfalt til det ytre. Dette er etter min mening likhetene dem imellom, selv om de kommer til uttrykk på litt ulike måter. Forskjellen ligger primært i at Huxleys kritikk etter min syn er dystre, han påviser i *Brave New World* maskinens destruktive, dehumaniserende potensiale, samt storindustriens fremmedgjøring av blant annet menneskets kreative aspekter. I de kollektivistiske strømningene, mener han at det også ligger en fare i at de, som puritanismen, krever et konsistent maskinaktig liv. Arnolds kritikk er ikke rettet mot maskinen overhodet, kun den rigide, maskinlike forfektingen av sitt ensidige perspektiv, uten et overordnet hele i tankene.

Etter denne syntesen og sammenligningen av Matthew Arnold og Aldous Huxleys kulturkritiske uttrykk opp mot hverandre, vil jeg helt til slutt runde av med en kommentar til påstandene om at Huxley på mange måter viderefører arven fra Arnold, at det essensielt er den samme kritikken og det samme idealet som kommer til syne hos dem begge. Jeg mener det er delvis hold i disse påstandene. Men for det første er ikke alle elementene i deres påstander helt riktige slik jeg ser det. Spesielt gjelder dette antagelsen om at deres

humanistiske kulturideal er det samme. Men det gjelder også antagelsen om at deres syn på demokratiet bærer preg av den samme mistroen, hvilket jeg mener ikke er tilfelle ut fra de verkene jeg har tatt for meg. For det andre er kommentarene om at det er en vesenslikhet mellom de to, som nevnt innledningsvis i dette kapitlet, svært begrenset i omfang. De tar bare for seg en brøkdel av deres kritikk og ideal, og mister derfor muligheten til å se alt som forener og skiller dem, til å se nyansene dem imellom. Gjennomgangen i dette kapitlet har vist at det også kan sies å være klare likhetstrekk innenfor deres religionsforståelse og –kritikk, tilsvarende enkelte likheter også i forbindelse med 'maskin'-kritikken. Men når dette er sagt, det er også mye som skiller Arnold og Huxley ad, så de er nok mer variasjoner innenfor en tradisjon enn de er to alen av samme stykke.





## Etterord

Min hensikt med denne oppgaven har for det første vært å problematisere de posisjonene Matthew Arnold og Aldous Huxley har i tilknytning til den engelske kulturkritiske tradisjonen. Med utgangspunkt i *Culture and Anarchy* og *Brave New World*, har jeg forsøkt å få frem at Arnolds sentrale posisjon ikke primært skyldes hans kritikk, men hans kulturideal. Og motsatt at Huxleys perifere eller bortimot ikke-eksisterende posisjon kan skyldes et vagere humanistisk ideal uten Kultur som sentral rekvisitt, men hans kritikk er mer i tråd med tradisjonen slik den er skissert i oppgavens første kapittel. Hans perifere plass innenfor den engelske kulturkritikken er etter min mening moden for en revisjon, og han bør tilkjennes en plass i tradisjonen på lik linje med Arnold. (Nå hører det også med til historien at Huxley endret retning mot en mer positiv søken fra 1930-tallet, slik at mitt utvalg ikke er representativt for hele hans forfatterskap.)

For det andre ville jeg undersøke relasjonen mellom Arnold og Huxley sett i forhold til denne samfunns- eller sivilisasjonskritiske kulturkritikk-tradisjonen. Når denne forbindelsen er kommentert i sekundærlitteraturen om Huxley, skjer dette bare i forbifarten, som en bisetning, og det tas ofte for gitt at Huxley viderefører den kritiske arven fra Arnold. Jeg håper det går frem av det avsluttende kapitlet at denne antagelsen ikke er helt uproblematisk. Både Matthew Arnold og Aldous Huxley står i den humanistiske tradisjonen, men det er likevel fundamentale forskjeller dem imellom.

Når dette er sagt, er det mange tråder jeg ikke har fulgt opp eller kun behandlet overflatisk. Hensikten har mer vært å tegne et grovriss for å sansynliggjøre mine innledende antagelser, samt å åpne for nye diskusjoner rundt Matthew Arnold og Aldous Huxley, relasjonen dem imellom, og deres plass i den engelske kulturkritiske tradisjonen.

## Litteraturliste

- Alexander, Edward (1965): *Matthew Arnold and John Stuart Mill*. London : Routledge & Kegan Paul.
- Alexander, Jeffrey C. (1990): 'Analytic debates: Understanding the relative autonomy of culture'. I: *Culture and society – contemporary debates*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Altick, Richard D. (1973): *Victorian People and Ideas*. New York-London : W. W. Norton & Company.
- Anderson, Warren (1975): 'Arnold and the Classics'. I: *Writers and their background: Matthew Arnold*. Kenneth Allott (ed.). London : G. Bell & Sons.
- Arnold, Matthew (1932): *Culture and Anarchy*. J. Dover Wilson (ed.). Cambridge : Cambridge University Press
- Arnold, Matthew (1962): *The Complete Prose Works of Matthew Arnold. Democratic Education*. Bind 2. Super, R. H. (ed.) Ann Arbor : The University of Michigan Press.
- Arnold, Matthew (1965): *The Complete Prose Works of Matthew Arnold. Culture and Anarchy*. Bind 5. Super, R. H. (ed.) Ann Arbor : The University of Michigan Press.
- Arnold, Matthew (1993): *Culture and Anarchy and other writings*.  
I: *Cambridge texts in the history of political thought*. Stefan Collini (ed.).  
Cambridge : Cambridge University Press.
- Artzt, Frederick B. (1980): *Mind of the Middle Ages. A.D. 200-1500. An Historical Survey*.  
*3<sup>rd</sup> ed. Revised*. Chicago-London : The University of Chicago Press.
- Atkinson, B. J. (1972): 'Historiography'. I: *The Twentieth Century Mind: History, Ideas and Literature in Britain: 1918-1945*. Vol. 2. C. B. Cox and A. E. Dyson (ed.). London-Oxford-New York : Oxford University Press. Side 57-67.
- Aukrust, Tor (1958): *Mennesket i kulturen*. Oslo : Land og kirke.
- Baker, Robert S. (1982): *The Dark Historic Page. Social Satire and Historicism in the Novels of Aldous Huxley, 1921-1939*. Madison : The University of Wisconsin Press.
- Barnard, Frederick M. (1973): 'Culture and Civilization in Modern Times'.  
I: *Dictionary of the History of Ideas*, volume 1. New York : Charles Scribner's Sons.
- Bedford, Sybille (1973): *Aldous Huxley – a Biography*. London : Chatto & Windus.
- Bergonzi, Bernard (1973): *The Turn of a Century. Essays on Victorian and Modern English Literature*. London : Macmillan.
- Birnbaum, Milton (1971): *Aldous Huxley's Quest for Values*. Knoxville : The University of Tennessee Press.

- Bradshaw, David (ed.) (1994): *The Hidden Huxley. Contempt and Compassion for the Masses 1920-1936*. London-Boston : Faber and Faber
- Brockhaus: 'Kultur, Kulturkritik'*. Bind 6. Wiesbaden : F. A. Brockhaus, 1955.
- Carey, John (1992): *The Intellectuals and the Masses: Pride and Prejudice among the Literary Inteligentsia, 1880-1939*. London : Faber and Faber.
- Cashmore, Ellis og Chris Rojek (ed.) (1999): *Dictionary of Cultural Theorists*. London-New York-Sydney-Auckland : Arnold.
- Cliffs Notes on Huxley's Brave New World & Brave New World revisited*.  
Lincoln, Nebraska : Cliffs Notes, 1965.
- Collini, Stefan (1991): *Public Moralists. Political Thought and Intellectual Life in Britain 1850-1930*. Oxford : Clarendon Press.
- Collini, Stefan (1994): *Matthew Arnold. A Critical Portrait*. Oxford : Clarendon Press.
- Collini, Stefan (2001): 'Culture talk'. I: *New Left Review Issue 7*, januar / februar 2001, side 43-53.
- Coulling, Sidney (1974): *Matthew Arnold and his critics – A study of Arnold's controversies*. Athens : Ohio University Press.
- Davis, J. C. (1984): 'The History of Utopia: The Chronology of Nowhere'. I: *Utopias*. Peter Alexander & Roger Gill (ed.). London : Duckworth. Side 1-17.
- DeLaura, David J. (1969): *Hebrew and Hellene in Victorian England. Newman, Arnold, and Pater*. Austin-London: University of Texas Press.
- DeLaura, David J. (ed.) (1973): *Victorian Prose – a guide to research*. New York : Modern Language Association.
- DeLaura, David J. (1988): *Matthew Arnold and Culture: The History and the Prehistory*. I: *Matthew Arnold in his time and ours: Centenary essays*. Charlottesville : University of Virginia Press.
- Eriksen, Trond Berg (1989): *Nietzsche og det moderne*. Oslo : Universitetsforlaget.
- Firchow, Peter Edgerly (1984): *The End of Utopia. A Study of Aldous Huxley's Brave New World*. London-Toronto : Associated University Presses.
- Ford, Boris (ed.) (1996): *From Dickens to Hardy*. I: *The New Pelican Guide to English Literature*. Bind 6. London : Penguin Books.
- Ford, Boris (ed.) (1996): *From James to Eliot*. I: *The New Pelican Guide to English Literature*. Bind 7. London : Penguin Books.
- Gadamer, Hans-Georg (1991): *Den europeiske arven*. Oslo : J. W. Cappelens forlag.
- Gilmour, Robin (1993): *The Victorian Period. The Intellectual and Cultural Context of English Litterature 1830-1890*. London-New York : Longman.

- Gross, John (1969): *The rise and fall of the man of letters – aspects of english literary life since 1800*. London : Weidenfeld and Nicolson.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie: 'Kultur, Kulturphilosophie'*. Bind 4. Basel-Stuttgart : Schwabe & Co., 1976.
- Holloway, John (1965): *The Victorian Sage. Studies in Argument*. New York : W. W. Norton & Company.
- Honan, Park (1981): *Matthew Arnold – a life*. London : Weidenfeld and Nicolson.
- Houghton, Walter E. (1957): *The Victorian Frame of Mind, 1830-1870*.  
New Haven-London : Yale University Press.
- Huxley, Aldous (1949): *Music at Night*. Utgitt første gang 1931. London : Chatto & Windus.
- Huxley, Aldous (1952): *Vidunderlige nye verden*. Oslo : Aschehoug.
- Huxley, Aldous (1956): *Do What You Will*. Utgitt første gang 1929. London : Chatto & Windus.
- Huxley, Aldous (1957): *Proper Studies*. Utgitt første gang 1927. London : Chatto & Windus.
- Huxley, Aldous (1969): *Letters of Aldous Huxley*. Grover Smith (ed.) London : Chatto & Windus.
- Huxley, Aldous (1989): *Island*. Utgitt første gang 1962. New York : Harper & Row.
- Huxley, Aldous (1994): *Brave New World*. Utgitt første gang 1932. London : Flamingo Modern Classics.
- Jaeger, Werner (1965): *Paideia: The ideals of greek culture*, vol. 1.  
New York–Oxford : Oxford University Press.
- James, Susan (2001): 'Spinoza the Stoic'. I: *Spinoza: critical assessments. Context, sources and the early writings*. Vol. 1. Genevieve Lloyd (ed.). New York : Routledge. Side 126-148.
- Johnson, Lesley (1979): *The cultural critics. From Matthew Arnold to Raymond Williams*.  
London-Boston-Henley : Routledge & Kegan Paul.
- Keating, P. J. (1975): 'Arnold's Social and Political Thought'. I: *Writers and their background: Matthew Arnold*. Kenneth Allott (ed.). London : G. Bell & Sons.
- Klass, Morton (1987): 'Varna and Jāti'. I: *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 15. Mircea Eliade (ed.). New York : Macmillan.
- Kristeller, Paul Oskar (2001): 'Stoic and Neoplatonic sources of Spinoza's Ethics'.  
I: *Spinoza: critical assessments. Context, sources and the early writings*. Vol. 1. Genevieve Lloyd (ed.). New York : Routledge. Side 111-125.
- Krogh, Thomas (1996): *Historie, forståelse og fortolkning*. Oslo : Ad Notam Gyldendal.
- Kumar, Krishan (1987): *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*. Oxford : Basil Blackwell.

- Lepenes, Wolf (1988): *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Lloyd, T. O. (1993): *Empire, Welfare State, Europe: English history 1906-1992. 4<sup>th</sup> ed.* Oxford : Oxford University Press.
- Lund, Erik, Mogens Pihl og Johannes Sløk (1993): *De europæiske ideers historie.* København : Gyldendal.
- May, Keith M. (1972): *Aldous Huxley*. London : Paul Elek Books.
- McLeod, Hugh (1996): *Religion and Society in England, 1850-1914.* New York : St. Martin's Press.
- Mill, J. S. (1985): *On Liberty*. London : Penguin Books.
- Mulhern, Francis (2000): *Culture / metaculture*. London-New York : Routledge.
- Murray, Nicholas (1996): *A Life of Matthew Arnold*. London : Sceptre.
- Neiman, Fraser (1957): 'The Zeitgeist of Matthew Arnold'. I: *Publications of the Modern Language Association of America*. Vol. LXXII. Menasha, Wisconsin : George Banta Company. Side 977-996.
- Oxford Illustrated History of Britain*. Oxford : Oxford University Press, 1986.
- Plant, Raymond (1972): 'Social Thought'. I: *The Twentieth Century Mind: History, Ideas and Literature in Britain: 1918-1945*. Vol. 2. C. B. Cox and A. E. Dyson (ed.). London-Oxford-New York : Oxford University Press. Side 68-105.
- Politikens filosofleksikon: 'Goethe, Johann Wolfgang', 'Humanisme'*. København : Politiken Forlag, 1983.
- Pugh, Martin (1996): *The Making of Modern British Politics 1867-1939 – 2<sup>nd</sup> ed.* Oxford : Blackwell Publishers.
- Sandall, Roger (2001): *The Culture Cult. Designer Tribalism and Other Essays*. Boulder Colorado : Westview Press.
- Shrimpton, Nicholas (ed.) (1998): *Matthew Arnold. Everyman's Poetry series*. London : J. M. Dent.
- Singer, Milton (1968): 'Culture: The Concept of Culture'. I: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, volume 3. London : Collier-Macmillan Publishers.
- Stevenson, John (1984): *British Society 1914-45*. Harmondsworth : Penguin Books.
- Stromberg, Roland N. (1994): *European intellectual history since 1789. 6<sup>th</sup> ed.* New Jersey : Prentice Hall.
- Super, R. H. (1991): 'Aldous Huxley's Art of Allusion – the Arnold Connection'. I: *English Studies*, vol. 72, nr. 5, oktober 1991, side 426-441.

- Sussman, Herbert L. (1968): *Victorians and the Machine. The Literary Response to Technology*. Cambridge Massachusetts : Harvard University Press.
- Sykes, S. W. (1972): 'Theology'. I: *The Twentieth Century Mind: History, Ideas and Literature in Britain: 1918-1945*. Vol. 2. C. B. Cox and A. E. Dyson (ed.). London-Oxford-New York : Oxford University Press. Side 146-170.
- Taylor, A. J. P. (1965): *English History 1914-1945*. London : Oxford University Press.
- Trilling, Lionel (1955): *Matthew Arnold*. Utgitt første gang i 1939. London : George Allen & Unwin.
- Watt, Donald (ed.) (1975): *Aldous Huxley – the Critical Heritage*. London-Boston : Routledge & Kegan Paul.
- White, Hayden (1973): *Metahistory. The Historical Imagination in Ninteenth-Century Europe*. Baltimore-London : The Johns Hopkins University Press.
- Williams, Raymond (ed.) (1969): *The Pelican Book of English Prose. From 1780 to the present day*. Vol. 2. Harmondsworth : Penguin Books.
- Williams, Raymond (1971): *Culture and Society 1780 – 1950*. Harmondsworth : Penguin Books.
- Woodcock, George (1972): *Dawn and the Darkest Hour. A study of Aldous Huxley*. London : Faber and Faber.
- York Notes on Brave New World*. Essex : Longman York Press, 1982.

## Sammendrag

Kultur har i de senere år vært gjenstand for debatt. I Norge snakker vi om det utvidete kulturbegrep, hvilket også har ført til en fornyet diskusjon omkring forholdet mellom kunst og kultur. Bak slike diskusjoner lurer en tanke om at kultur, eller kunst, fortsatt kan ha en positiv virkning på individet. Kall det en dannende effekt, om du vil. Denne oppgaven tar for seg to personer som begge manet frem det humanistiske dannelsesidealet for å motvirke det de så på som sivilisasjonens, industrialiseringens, eller også det materialistiske samfunnets skadelige virkning på mennesket. Oppgaven er en lesning av de engelske forfatterne og kritikerne Matthew Arnold (1822-1888) og Aldous Huxley (1894-1963) i forhold til en kulturkritisk tradisjon. En tradisjon som satte opp idealet om individets kultivering eller dannelse, et humanistisk kulturideal. Jeg har tatt utgangspunkt i deres mest kjente bøker, henholdsvis *Culture and Anarchy* (utgitt 1869) og *Brave New World* (utgitt 1932), og gått nærmere inn på hva det er de stiller seg kritiske til og hvilket ideal de mer presist setter opp som motvekt.

Tradisjonelle fremstillinger av denne tradisjonen trekker frem Arnold som den sentrale personen, men svært få nevner Huxleys navn i forbindelse med den engelske kulturkritikken. Denne oppgaven imøtegår disse fremstillingene ved å hevde at Aldous Huxley burde ha en naturlig plass i denne tradisjonen. Hans kritikk i perioden fra midten av 1920-tallet kulminerer i *Brave New World*, en kritikk som er preget av det pessimistiske synet på samfunnet, teknologien, demokratiet og massene som kjennetegner kulturkritikerne. Oppgaven viser at vi like gjerne kan problematisere Matthew Arnolds status som kulturkritiker.

Jeg har også vist at det som flere tar for gitt, at Huxley i denne perioden viderefører kritikken vi finner hos Matthew Arnold, blir en altfor generaliserende antagelse. Ved å gå dem nærmere etter i sømmene, demonstreres det i denne oppgaven at Arnold og Huxley på mange områder er svært forskjellige i sin kritikk. Dette utelukker ikke at det også er mange likhetstrekk dem imellom, men det blir for enkelt å slutte fra dette til å si at Huxleys kritikk er essensielt den samme som Arnolds.

Det er et tidsspenn på vel 60 år mellom deres verker. Dette blir ekstra synlig når de settes opp mot hverandre og leses i forhold til den engelske kulturkritikken, slik det gjøres i denne oppgaven. Jeg mener oppgaven bidrar til å vise hvor variert kulturkritikken kan være, men også hvor mange elementer som tross alt har en holdbarhetsdato langt ut over den samtiden Arnold og Huxley forholder seg til. Et eksempel på dette er deres tanker om utdanning, tanker som bare er omtalt svært overflattisk i denne oppgaven, men som likevel indikerer at deler av deres kritikk er like relevant for vår egen tid.