

Sigurd Madsen

En kritik af samtidens autenticitetsideal

En kulturkritik af det unikke i det unikkes tid



Specialeafhandling

10. semester 2023

Sociologi, Aalborg Universitet

Vejleder: Peter Clement Lund

Antal anslag: 166.635



AALBORG
UNIVERSITET

STUDENTERRAPPORT

Summary

According to Andreas Reckwitz today we live in a society of singularities in which things that are valorized come to be considered as being unique. These unique things Reckwitz calls a singularity. At the same time there seems to be a great many repetitions of these so-called singularities. In this thesis I explore the meaning of this seeming paradox of the repetition of the unique: How can something which claims to be unique repeat itself and what does this say about today's society?

To explore this I try to answer three related questions: 1) How can these repetitions be understood in the light of the society of singularities? 2) What negative aspects of today's ideal of authenticity can be identified, and lastly: 3) Is it possible to formulate a new ideal of authenticity in the light of the problematic aspects identified?

To answer the first questions I use Reckwitz' book the *Society of Singularities* and here I find that the many repetitions of unique "things" is due to a historical joining of the idea of authenticity and the unique. Today's society is due the high standard of living obsessed with living a meaningful life and since the idea of authenticity has been linked with the unique, life's meaning is today sought after in a very specific, conform manner. What this joining of these two concepts has led to is the forming of a specific ideal of authenticity. This ideal can be formulated in the following way: To become authentic one must interact with the unique.

This leads me to the second questions where I explore the negative implications of this new ideal of authenticity. To do this I start exploring the implications of these repetitions: The society of the unique, can a bit paradoxically be labeled as a society of conformity. This is paradoxical if it is compared with the concept of authenticity in the works of the Danish philosopher Søren Kierkegaard whose understanding of authenticity I introduce afterwards.

After this introduction I compare this understanding of the concept of authenticity with today's ideal of authenticity and find that the two are in stark contrast to each other as mentioned before. Kierkegaard insists that becoming authentic is something which one can achieve in an interaction with the self and in isolation away from "the crowd". This is a different orientation from today's ideal of authenticity that insists that authenticity is achieved by interacting with the unique as the object and in an outward-directed manner. But today's ideal of authenticity is not only in contrast to Kierkegaard's understanding of authenticity. I argue in the following section that it also puts the individual in a situation of increased risk of

depression. I end this part of the analysis with a section where I summarize and evaluate the two understandings of authenticity. I do this by comparing the two understandings of authenticity with a specific definition of the word authenticity, that understands the concept as meaning becoming aligned with an essence of the self. When making this comparison it becomes clear that today's ideal of authenticity in many ways is insufficient. Not only does it put the individual in an increased risk for depression, but also for certain mental states that haunts individuals of today. These are, besides depression, feelings of FOMO (Fear of missing out), shame, inadequacy and stress, and all of these are due to the outwardness and the object of today's ideal of authenticity.

In the end I conclude that Kierkegaard is right when he stresses that authenticity is achieved with the self as the object, but that both the kierkegaardian and today's ideal of authenticity both are somewhat correct in the orientations, and that they in an ideal situation would seek out each other to find a golden mean between the two when it comes to their orientation.

To answer the last question presented above I start with defending the use of authenticity in a sociological thesis by refuting parts of Theodor Adorno's critique of the concept. This critique is not only needed to defend the thesis and its subject (Authenticity) but it also makes it possible to get a better understanding of the nature of authenticity. According to Adorno the self is constructed and as a consequence "fluid". But when discussing this matter using the example of a transgender person, a mix between social constructivism and realism and the theories of Adorno and Pierre Bourdieu one can see that the self is both "fluid" and "solid". I therefore characterize the ideal of authenticity for the future as having a special nature of being between essence and social construct. Furthermore I point out, in accordance with what I found out in previous parts of the thesis, that a future ideal of authenticity must have the self as object, and with regard to its orientation must find a golden mean between the outwardness of the reckwitzian and the inwardness of kierkegaardian understanding of authenticity.

My approach to working with this problem is to take inspiration from a mix of critical realism and social constructivism under the heading "realistic constructivism". Furthermore I work with a theoretical approach, by which I mean that I work primarily using different theories to discuss the problem without using empirical data such as interviews and observations. Instead the empirical data used in the thesis consists mostly of observations at the everyday level, and these act as examples of something more broad and general.

En tak til anledningen?

Det har overrasket mig, hvor svært det har været at gøre det, man måske troede, var det nemmeste ved at skrive et speciale: Det at komme i gang. For noget af det mest vanskelige har været at finde det, man lidt prætentivt kunne kalde “øjeblikkets inspiration”, hvor man faktisk bliver i stand til at skrive det, der skal skrives. Et sted i *Enten-Eller*, for nu at blive i det prætentive hjørne, kalder Kierkegaard også dette for *anledningen*:

“Enhver, der nogensinde har haft Tilbøielighed til Productivitet, har vist ogsaa bemærket, at det er en lille tilfældig udvortes Omstændighed der bliver Anledningen til den egentlige Frembringelse.”

(Kierkegaard 1962a : 215).

Og han skriver videre:

“Enhver Forfatter, der nu enten er naiv nok til at troe, at Alt kommer an paa den redelige Villie, på Flid og Stræbsomhed, eller uforskammet nok til at falbyde Aandens Frembringelser, han vil ikke lade mangle på ivrig Paakaldelse eller paa fræk Paatrængenhed. Herved udrettes imidlertid ikke stort [...]”

(Kierkegaard 1962a: 215).

Det er for mig efterhånden blevet en kendsgerning, at det er tilfældet, når man skriver, at det er vanskeligt at komme i gang. Forsøger man at tvinge sig selv til at være produktiv, sker der intet. Man sidder fast. Man plages af dårlige samvittighed: “Jeg burde jo skrive på det speciale i stedet for at lave alt muligt andet!”. Man frustreres. Og så lige pludselig sker det, at man rammes af “*en lille tilfældigt udvortes omstændighed*” (Kierkegaard 1962a: 215), et uforklarligt øjebliks inspiration, der gør, at man nu både forstår, hvad der skal skrives, og som gør det muligt at skrive.

Det er også derfor, at jeg med en vis overraskelse skriver dette forord, fordi jeg sommetider havde troet, at jeg aldrig skulle blive færdig med dette speciale. Ikke fordi det ikke var et spændende emne, der interesserede mig, eller kun fordi det var svært eller noget helt tredje, men simpelthen fordi jeg manglede *anledningen* til at skrive. Man kunne derfor spørge lidt frækt, om det så ikke var blot at opsøge denne anledning, denne “ting”, dette fænomen, der

gjorde det muligt at igangsætte skriveprocessen – det der skulle blive katalysatoren for at begynde at skrive. Men det er bare sådan at anledningen ikke kun kommer an på “*Villie, på Flid og Stræbsomhed, eller [...] Aandens Frembringelser*” (Kierkegaard 1962a: 215). Anledningen er et mystisk fænomen, der ikke kan påkaldes, noget man kan hitte bevidst på fra et eller andet sted. Den er flygtig, men forstået på to måder: For det første, er det ikke muligt at gennemskue, hvad den er, og for det andet så er den flygtig, fordi den kommer og går spontant. Det sker bare. Som Kierkegaard skriver, så har det den konsekvens, at søger man inspirationen aktivt, så oplever man, at: “*Herved udrettes imidlertid ikke stort*” (Kierkegaard 1962a: 215).

At skrive speciale har været denne oplevelse af at befinde sig i skrivningens limbo, hvor man er overladt til at inspirationen forhåbentligt slår ned, inden man rammer den deadline, der er sat. Et eller andet sted bør det give stof til eftertanke at specialer af denne slags, der er overladt tilfældighedernes pludselige indfald, anledningen, også har deadlines. Især i forhold til, at kreativitet og gode analyser opstår ikke på kommando eller mellem kl. otte og fem! At man sikkert også ville komme i problemer uden deadlines er så en anden ting, som man nok heller ikke kommer udenom. Men nok om dette!

Jeg vil afslutte dette forord med en lidt anderledes og særpræget taksigelse. For hvem, eller hvad kan jeg takke for, at dette speciale var muligt at skrive? Sært som det lyder, er det jo nok *anledningen*, jeg bør takke. Men siden dette fænomen er svært at indkredse og i og for sig ikke er *noget*, så er dette ikke en genstand, man kan rette sin taksigelse mod. I stedet må det dreje sig om at takke, de som gjorde det muligt at skabe gunstige vilkår for at *anledningen* kunne manifestere sig. Disse personer er min kæreste Emma, der har vist stor tålmodighed med mig, og som har givet mig den nødvendige frihed, der er én af mange ting, der er nødvendige for at kunne skrive. Selvfølgelig skal jeg også takke min søde familie, i særdeleshed min mor og far, der har givet mig det fundament og opbakning, der har gjort så meget muligt for mig. Ikke mindst har jeg meget at takke mine to søde søstre for, der også har været der for mig livet igennem.

Sigurd

1. juni 2023.

Indhold

En tak til anledningen?	2
Problemfelt	5
Indledning	5
Singularitetssamfundet	6
Det unikkes paradoksale karakter i det senmoderne	7
Singularitets-paradoksets problemkarakter	11
Problemformulering	13
Eksisterende forskning	14
Hvad er autenticitet?	14
Autenticitet, selvrealisering og depression	15
Adorno og det uægtes stigma	16
Den eksisterende forsknings funktion og en begrebsredegørelse	17
Metodiske overvejelser	19
Specialet er en teoretisk kulturkritik	19
Specialets relation til Reckwitz og dens forståelse af kritik	21
Kvalitet i teoretisk hverdagslivsanalyse	22
Videnskabsteoretisk tilgang	23
Kritisk realisme	23
Realistisk konstruktivisme	25
Autenticitet, konstruktivisme og realisme	27
Analyse	28
Del I: Udfoldelsen af en kritik	29
En introduktion til Reckwitz' begrebsunivers	30
Det singulære og det almenes logikker i historisk perspektiv	32
Den historiske opståelse af et nyt autenticitetsideal	35
Samtidens autenticitetsideal og dens gentagende udtryk	39
Del II: Problemer med samtidens autenticitetsideal	42
Singularitetssamfundet som et konformitetssamfund	43
Begrebet autenticitet hos Kierkegaard	45
Modstillingen mellem de to autenticitetsforståelser	49
Bagsiden af samtidens autenticitetsideal	51
En systematisk vurdering af de to autenticitetsforståelser	57
Del III: Grundrids til et nyt autenticitetsideal	62
Adornos syn på begrebet autenticitet	63
Kønsidentitet og essens	65
Selvet mellem essens og konstruktion	67
Karakteren af et nyt autenticitetsideal og dens egenskaber	69
Konklusion	71
Litteratur	75

Problemfelt

Indledning

Man kunne påstå, at vi alle i dag vil være unikke. Vi omgives af unikke mennesker, der tager på unikke rejser eller unikke festivaler med unikke venner med unikke interesser. Således vil vi ikke længere på pakkerejser eller rejse de samme steder hen, men vi vil i stedet til unikke rejsedestinationer. Skal vi på festival, skal den også tilbyde noget unikt. Disse unikke mennesker ejer også unikke ting. Tøjet de har på i flyet på vej hen til deres unikke rejsedestinationer, eller tøjet de har på til festivalen er således også unik. Måden tøjet er sammensat på, er gjort på en sådan måde, at de ikke ligner de andre, som de møder, og således også her fremstår som unikke.

En Google-søgning på ordet “unik” frembringer også interessante resultater, der kunne tyde på, at det unikke har en særlig resonans i samtiden. Hjemmesider man kunne møde er for eksempel Unikbegravelse eller Uniquetravels. På Unikbegravelses hjemmeside proklamerer de eksempelvis, at: *“Hvert menneske er unikt og fortjener derfor en afsked, der passer til ham eller hende”* (Unikbegravelse.dk), mens UniqueTravel skriver, at: *“Er du til standardløsninger, [...] så er det IKKE os, du skal ringe til”* (Uniquetravel.dk). Her er det unikke i højsædet, og som citaterne ovenfor peger på, så er det væsentlige, at verden tilpasses det unikke (*“Hvert mennesket er unikt [...]”*), ligesom at det gennemsnitlige og normale er ilde set (*“Er du til standardløsninger [...]”*). Citaterne jeg her fremhæver, synes at tyde på, at det unikke er særligt prægnant i samtiden, og det har en særlig tiltrækningskraft. Det unikke er på en eller anden måde blevet “lækkert”, og er derfor at finde mange steder.

En forklaring på hvorfor vi dyrker det unikke, kan man finde hos sociologen Andreas Reckwitz, der foreslår den tese, at vi grundlæggende tror på, at dyrkelsen af det unikke opfylder længslen efter selvrealisering og dermed muligheden for at blive autentisk (Reckwitz 2019: 21, 98). At vi dyrker det unikke, bliver således et nyt autenticitetsideal i samtiden¹. Man kommer naturligvis ikke udenom, at begrebet autenticitet er en udskældt størrelse i sociologien. Begrebet anvendes dog inden for den eksistentialistiske sociologi, hvor den betegner, at et individ grundlæggende handler i overensstemmelse med sin karakter (Laustsen 2011: 50).

¹ Jeg vil systematisk igennem hele specialet bruge “selvrealisering” og “at blive autentisk” synonymt.

Der findes alligevel et kontraintuitivt fænomen i vores samtid, hvor dyrkelse af det unikke synes at være i højsædet: En mærkværdig gentagelse af det unikke. Det unikke, som vi ser overalt, bliver så dominerende, at den udgør et paradoksalt fænomen. For kan noget være unikt og på samme tid gentage sig selv? Med dette fænomen kan man med fordel spørge, hvilke konsekvenser dette har for faktisk at blive autentisk, det vil sige at komme “i overensstemmelse med sin karakter” (Laustsen 2011: 50)? Hvilken betydning har denne gentagelse for, at vi rent faktisk kan komme i overensstemmelse med vores selv, blive autentiske, når vi alle i bund og grund går og gør det samme?

Singularitetssamfundet

Den påstand jeg kom med ovenfor, om at vi alle gerne vil være unikke i dag, er i al fald den påstand, som den tyske sociolog Andreas Reckwitz kommer med i sin bog *Singulariteternes samfund*. I bogen forsøger Reckwitz at give sig i kast med at identificere, hvad der ifølge ham kendetegner vores, med hans egen terminologi, senmoderne samfund. Hvad kendetegner det senmoderne – og hvad er særligt ved netop vores tid? Det er, hvis man skal følge Mikael Carleheden og Anders Petersen, at bedrive samtidsdiagnostik (Carleheden & Petersen 2019: 11).

Så langt så godt. Men hvad er det så Reckwitz vil fortælle os, og som er nyt ved netop denne samtidsdiagnose? Findes der ikke andre samfundsdiagnoser, der beskriver, hvad der kendetegner vores tid? Kender vi ikke til Anthony Giddens teori om det senmoderne samfund som et refleksivt samfund (Giddens 1994: 38ff) eller Ulrich Becks teori om, at vi lever i et risikosamfund (Beck 1997: 12f)? Fra Aalborg Universitet har vi også vores eget skud på ‘samfundsdiagnostik’-stammen i form af Anders Petersens udfoldelse af teorien om præstationssamfundet (Petersen 2017a: 17). Så hvad er det, der gør Reckwitz’ samtidsdiagnose ny, anderledes og spændende?

Lad os starte med, hvad det egentligt overhovedet er, Reckwitz præsenterer i sin bog. Grundlæggende er bogens postulat, at vi har overset det, der strukturerer det senmoderne samfund, og som er blevet den primære socialiseringsfaktor – nemlig singulariteten (Reckwitz 2019: 25-28). Med dette begreb er vi også i stand til at forstå overgangen mellem den traditionelle modernitet og vores nuværende senmoderne samfund (Ibid.). Uden at udfolde Reckwitz’ teori for meget, så kræver det naturligvis, at vi kort opholder os ved dette begreb, som vi ser igen og igen hos Reckwitz – og som er så centralt: Singularitet. En

singularitet er grundlæggende et objekt, subjekt, rum, tid eller kollektiv, der dyrkes af mennesker som noget unikt, og som er i stand til at sætte disse individer i affekt (Ibid.: 62-66, 74-76). Ifølge Reckwitz er kendetegnet for senmoderniteten, at vi dyrker disse singulariteter, og at disse har overtaget vort samfund og gjort dem til en centralt bestemmende struktur (Ibid.: 25-28).

Hvorvidt singulariteterne spiller en så stor rolle i det moderne samfund, som Reckwitz argumenterer for, kan være svært at afgøre, men det interessante ved hans teori er, at den som sådan griber ind i en virkelighed, som jeg vil påstå mange af os faktisk på dagligdags-empirisk niveau helt eller delvist, kan nikke genkendende til. For det synes faktisk ud fra mange af vores hverdagserfaringer at være sådan, at vi i ganske høj grad dyrker det unikke. Det unikke er således på en måde ophøjet til idealet.

At vi lever i et singularitetssamfund, er, den præmis, som jeg ønsker at arbejde med for det videre problem.

Det unikkes paradoksale karakter i det senmoderne

Imidlertid er der behov for at stoppe op, for selvom det for mange er muligt at nikke genkendende til dyrkelse af det unikke i det senmoderne samfund, så synes der her at opstå et paradoks. Under overfladen af det senmoderne befinder sig nemlig et kontraintuitivt fænomen: Der synes at gå "inflation" i det unikke. Sagt med andre ord, så synes det at forholde sig sådan, hvis man kigger sig selv omkring, at der er mange gentagelser i det singularitetssamfund, som Reckwitz beskriver. Det "unikke" i form af singulariteter bliver i det senmoderne samfund så udbredte, at der vel næppe kan være tale om sande unikke objekter, subjekter, rum, tid og kollektiver? For at blive helt konkret, så er det ikke de mange forskellige unikke ting, der er det paradoksale ved det senmoderne (Forstået som antallet af kategorier af ting der kan være unikke). Nej. Snarere er det gentagelserne og kopier af de samme ting, som vi opfatter som unikke, der er paradokset.

Lad mig kort opholde læseren ved nogle eksempler på, hvad jeg her forsøger at beskrive. Et eksempel på dette paradoksale fænomen, og som i virkeligheden fik mig til at tænke over dette til at starte med, var da jeg en dag sad i offentlig transport i Aarhus. I løbet af min bustur kommer fire unge drenge ind, der antageligt gik i folkeskolens udskoling. Disse drenge sad ved nogle sæder i bussen, der var konfigureret således, at de sad overfor hinanden to og to. Man kunne altså se dem alle på én gang. Til min forbløffelse lignede de hinanden

med deres nærmest identiske friserur. Tøjet var ganske vist, i bedste singulære stil, forskellige fra hinanden i en stil jeg, af mangel på bedre ord, vil betegne som “skater-tøj”. Det centrale, som jeg ønsker at holde fast i med dette eksempel, er, at det tilsyneladende ikke virker underligt på disse unge med de identiske friserur, at de gik rundt og lignede hinanden. Det er naturligvis en påstand, jeg nu vil komme med, men jeg forestiller mig ikke, at de tænkte, at de *ikke gik* rundt og var unikke og specielle - heller ikke med deres friserur. Tværtimod! Især deres nøje orkestrerede forskellige tøjstile fik mig til at drage denne konklusion.

Et andet eksempel er, hvad jeg oplevede under en tur i supermarkedet den anden dag. Følgende opstilling af varer mødte mig:



Billede 1: En udstilling af singulære objekter i form af små vaser i et supermarked.

Disse vaser, som man kan se ovenfor i billede 1, kunne være et godt eksempel på noget, der forsøger at tale ind i singularitetskulturen med dens dyrkelse af det unikke. Det gør de, fordi det praktisk talt er umuligt at finde to, der er ens.

Da jeg nogle dage senere scroller igennem mit Facebook-feed, som en del af min utallige overspringshandlinger, mens jeg arbejdede på mit speciale, mødte jeg følgende annonce fra en blomsterbutik:



Billede 2: De samme små singulære vaser solgt i en lille blomsterforretning.

Hvad man ser i annoncens øverste venstre hjørne i billede 2, er, at man sælger de samme vaser, som jeg nogle dage forinden havde set i supermarkedet. Vi kan måske allerede her ane konturen af, hvad jeg har forsøgt at beskrive ovenfor. De “singulære og unikke” vaser bliver ikke kun solgt et sted, men flere steder. Det unikke kopieres og gentages derfor i det uendelige og kan derfor per definition ikke være unik eller enestående.

En af de måske mest prægnante og hyppigste eksempler på dette gentagelsesfænomen, jeg har forsøgt at skitsere ovenfor, som vi møder i dagligdagen, vil jeg påstå, er i forhold til vores boliger. Går man sig en tur i Aalborg, og i særdeleshed i den østlige del, hvor universitetet hører til, bygges der nye beboelsesejendomme overalt. Der går ikke længe før, man møder uendelige serier af rækkehuse.



Billede 3: Eksempler på beboelsesejendomme to steder i Aalborg Øst man kan opleve på en gåtur nær Universitetets Campus.

Man kunne her indvende at disse rækkehuse er til den “brede befolkning”, og at det unikke som ideal dermed i forhold til boliger kun gælder de mere velbeslædede individer i vores samfund. Plads er trods alt en mangelvare i en storby, og det er derfor begrænset, hvor mange der har råd til en “unik” murer mestervilla.

Gentagelsesfænomenet synes dog ikke kun at være begrænset til de områder, hvor økonomisk mere gennemsnitlige familier bor. Selv i de mere eksklusive områder i Aalborg, som for eksempel Hasseris, findes der også eksempler på gentagelsen i det unikkes tid. Et eksempel på dette er jeg blevet gjort opmærksom på under en klyngevejledning, og der er tale om de bygninger, som er vist nedenfor i billede 4.



Billede 4: Beboelsesejendomme i Aalborgs mere eksklusive kvarter, Hasseris.

Dette eksempel fra Hasseris er meget interessant, da det umiddelbart kunne tyde på en vis demokratisering af dette gentagelsesprincip, som jeg har forsøgt at beskrive ovenfor. At det har så bred en udfoldelse i vores samfund gør fænomenet desto mere interessant og relevant at undersøge.

Singularitets-paradoksets problemkarakter

Man kunne så med rette spørge: Og hvad så? Unge mennesker går med den samme frisure, to butikker sælger de samme typer produkter, og minsandten om ikke mange af os bor i et rækkehus eller et lejlighedskompleks, der ligner hinanden. Hvad er problemet, som jeg her ønsker at undersøge? For at kunne komme nærmere problemets kerne må jeg først redegøre for en, i denne sammenhæng, vigtig egenskab ved singulariteten hos Reckwitz.

Der er nemlig en egenskab mere ved singulariteten, det vil sige “det unikke”, som Reckwitz forstår den: at den er en social konstruktion. Med andre ord, så er den kvalitet, at

singulariteten opfattes som unik eller særegen, ikke et udfald af, at den i en kvantitativ forstand er unik. I stedet er singulariteten kun unik, fordi individer i en eller anden forstand er blevet enige om det. For at forklare dette taler Reckwitz om, hvordan singulariteter *anerkendes* på en bestemt måde, ligesom at han bruger begrebet “valorisering”, *der betegner, at noget tillægges en værdi*:

“Det drejer sig om ting, objekter, mennesker, steder, begivenheder og kollektiver [=singulariteter], der anses for at besidde en værdi og anerkendes som værdifulde.

[...] For den samfundsmæssige dynamik er det nu et åbent spørgsmål, hvilke enheder der valoriseres, og hvilke enheder der ikke bliver det. Et maleri kan i lige så høj grad blive til en kulturenhed som en baseballkamp eller en pissiorkumme (som hos Duchamp) [...]”

(Reckwitz 2019: 80, 82).

Hvorfor dette har konsekvenser for, hvorvidt gentagelsesfænomenet i sig selv udgør et problem, kan man med fordel rådføre sig Thomas-teoremet: “[...] *det, mennesket definerer som virkeligt, er virkeligt i sine konsekvenser*” (Thomas & Thomas 1928: 572 i Larsen 2011: 711). I henhold til Thomas-teoremet kunne man i denne sammenhæng tolke, at det ikke er vigtigt, om singulariteten i en kvantitativ eller “sand” forstand er unik eller særegen, men mere det, at den opfattes sådan, og derfor *tillægges* kvaliteter og egenskaber, som om den “objektivt” var det. Derfor kan man heller ikke betegne dette gentagelsesfænomen, som problematisk per se.

Men hvad er det så at dette gentagelsesfænomen er et udtryk for? I analysens første del ønsker jeg at dykke dybere ned i gentagelsesfænomenets problemkarakter. For nu er det blot væsentligt kort at præsentere noget af dette. Ifølge Reckwitz’ initieres singularitetssamfundet på baggrund af et håb om, at dyrkelsen af det unikke giver udsigt til at blive autentisk (Reckwitz 2019: 98). Indgroet som en del af samtidens besættelse af unikke entiteter er en tro på, at disse gør individet lykkeligere i kraft af deres mulighed for at lade individet finde frem til sit autentiske selv. Dette kommer til udtryk ved, at samtidens autenticitetsideal – vores tids konkrete forestilling om, hvordan man bliver autentisk – er blevet formuleret på en særlig måde ved at blive koblet sammen med en interaktion med singulariteter (Ibid.). Denne kobling har rødder helt tilbage til romantikkens påvirkning, og den er ifølge Reckwitz udviklet som modbevægelse til oplysningstiden udprægede rationelle ordenstankegang (Ibid.: 21, 98).

Men der er grund til at dykke længere ned i dette gentagelsesfænomen – især når det ifølge Reckwitz er koblet sammen med en forestilling om at gentage noget socialt konstrueret kan føre til autenticitet. Der synes at være en indbygget selvmodsigelse ved samtidens autenticitetsideal, da noget så personligt som det at finde frem til sit selv, komme i overensstemmelse med det, ifølge dette ideal, er koblet sammen med gentagelse af unikke entiteter, der er akkrediteret af samfundet. Her synes autenticitet at blive et anliggende mellem individet og samfundet, der så at sige leverer en drejebog for, hvordan det skal blive autentisk. Spørgsmålet, der her synes at gøre sig selv aktuelt, er, om individets søgen mod at komme i overensstemmelse med sig selv (at blive autentisk) ikke snarere er et forhold mellem individet og dets selv – og ikke et forhold mellem individet og samfundet? Er det med andre ord ikke et personligt anliggende at blive sig selv autentisk?

Disse refleksioner peger på, at det er værd at kaste et nærmere blik på samtidens konkrete forestillinger om, hvordan man i dag bliver autentisk – det vil sige samtidens autenticitetsideal – og at dette ideal i sin nuværende udformning har en række paradoksale, problematisk sider.

Problemformulering

I specialet tager jeg udgangspunkt i denne problemformulering med følgende ordlyd:

Hvordan kan vi forstå de mange gentagelser i samtiden i lyset af det singulære samfund? Hvilke negative aspekter kan identificeres ved samtidens autenticitetsideal, og er det muligt på baggrund heraf at formulere et nyt ideal?

Problemformuleringen er tredelt og vil udfolde sig successivt i analysen, der ligeledes vil være inddelt i tre dele. For det første ønsker jeg at undersøge årsagen til de mange gentagelser i samtiden. For at gøre dette vil jeg dykke ned i Andreas Reckwitz' teori om det singulære samfund. Som jeg allerede har beskrevet, så forbinder Reckwitz singulariteter og deres gentagelse med opståelsen af et nyt autenticitetsideal, hvorfor jeg i forbindelse med første del af problemformuleringen også vil forholde mig til, 1) hvordan dette autenticitetsideal er opstået, og 2) hvad dette autenticitetsideal konkret indeholder. Dermed er vi kommet til den anden del af problemformuleringen. I den anden del ønsker jeg at forholde mig til samtidens autenticitetsideal, og der vil jeg forsøge at vise, at den indeholder en række

problematiske aspekter, der bliver tydelige, såfremt den sættes under lup og studeres nærmere. Derefter er den logiske følge, at tredje og sidste del af analysen vil undersøge om det, på baggrund af den foregående analyse, er muligt at formulere et nyt autenticitetsideal, der kan svare på disse problematiske sider.

Eksisterende forskning

Før jeg vil gå til analysen, vil jeg gennemgå en række forskningsartikler og relatere disse til specialet. Disse artikler forholder sig til begrebet autenticitet – først og fremmest i en sociologisk kontekst. Artiklerne har et mere teoretisk sigte, hvilket hænger sammen med specialets sigte med også at arbejde teoretisk (Mere om dette i afsnittet *Metodiske overvejelser*). Jeg starter afsnittet ved at præsentere tre artikler fra forskellige videnskabelige tidsskrifter og afslutter afsnittet ved at skrive lidt om den funktion, den eksisterende forskning vil få i specialet. Som en del af det afsluttende afsnit vil jeg også komme med en kort redegørelse af, hvilken forståelse af autenticitet jeg arbejder med i specialet.

Hvad er autenticitet?

Jeg starter med en artikel af sprogprofessor Theo Van Leeuwen, der i artiklen “*What is authenticity*” udfolder fire forskellige forståelser af begrebet autenticitet.

Den første betydning af begrebet som Leeuwen udfolder er den betydning af ordet, der handler om, at noget er autentisk, hvis det er ægte i henhold til dets ophav – eksempelvis en forfatter eller oprindelse. Som et eksempel er noget autentisk, ifølge denne forståelse af begrebet, hvis der ikke kan stilles spørgsmålstejn ved, om for eksempel en bog eller en genstand er skrevet af en bestemt forfatter eller stammer fra et bestemt sted (Leeuwen 2001: 392). En mallorcansk kop er for eksempel autentisk, ifølge denne betydning, hvis det entydigt kan vises, at den faktisk stammer fra Mallorca, ligesom at en bog der hævdes at være skrevet af Kafka er autentisk, hvis det kan bevises, at den faktisk er skrevet af Franz Kafka.

En anden forståelse af begrebet autenticitet ifølge Leeuwen peger på, at noget kan forstås som autentisk, såfremt at det er tro mod dets oprindelse – eksempelvis at en malestil eller type af musik opføres i henhold til dets oprindelige form (Ibid.: 393). Her er et musikstykke

autentisk, hvis det opføres, som det først var tiltænkt, og det kræver, måske lidt paradoksalt, at komponisten, der opfører et gammelt værk, skjuler sine bearbejdnings og tolkninger af værket (Ibid.).

En tredje tolkning af ordet autenticitet forstår noget som autentisk, hvis det er blevet akkrediteret som "autentisk" af en autoritet. Som et tegn på denne akkreditering får denne enhed mærket autentisk (Ibid.). Denne forståelse af autenticitet peger blot på, at noget er autentisk, så længe det er stemplet som autentisk, og der findes altså ingen "objektive" kriterier, efter hvilke denne påståede autenticitet kan måles efter. I stedet er det nærliggende at forstå, at autenticiteten af det akkrediterede må måles efter, om autoriteten er pålidelig.

Dermed er vi kommet til den sidste forståelse af begrebet autenticitet, som præsenteres af Leeuwen. Med den sidste og fjerde tilgang til begrebet autenticitet forstås noget som autentisk, hvis det er forbundet med en oplevelse af at komme i overensstemmelse med en kerne eller essens – en åbenbaret sandhed eller dybtfølt følelse (Ibid.). Denne kerne eller essens, der handler om at komme i overensstemmelse, kan eksempelvis være "[...] *the 'self', construed as a constant and unified character which at best 'evolves' or 'matures'.*" (Leeuwen 2001: 393).

Autenticitet, selvrealisering og depression

Den anden artikel, som jeg her vil præsentere, er artiklen "*Authentic self-realization and depression*" af Anders Petersen. I artiklen udfolder Petersen den tese, at samtidens stigende depressionsrater hænger sammen med en enorm optagethed af at opnå selvrealisering og dermed at blive autentisk. Måden, hvorpå det moderne menneske opnår selvrealisering, er gennem en opfyldelse af samtidens normer og idealer. Samfundets normative krav er dog: "[...] *woven from an enormously multifaceted and complex material.*" (Petersen 2011: 8). Ifølge Petersen har det yderligere to konsekvenser, at samfundets krav og idealer er komplekse. Han afslutter sin tankerække fra ovenstående uddrag ved at sige:

The point is that the norms which apply in society today are relatively comprehensible (and thereby seductive), at any rate with regard to their immediate form. However, the

content of such realization is multifarious and so loosely defined that the actual act of conformity is more than usually strenuous. “

(Petersen 2011: 8).

Denne indsigt fremmaner Petersen i sin artikel gennem en kritik af Dan G. Blazer. Blazer argumenterer ifølge Petersen for, at depressionens fremkomst i samtiden hænger sammen med det senmoderne menneskes vilkår i et senmoderne samfund, der af Blazer opfattes som nihilistisk og kaotisk uden faste normer og idealer.

Dette er Petersen dog ikke enig i. I stedet argumenterer han for, at de fordringer der stilles det senmoderne menneske i og for sig, er synlige. Dette betyder også, at de dermed fremstår som attraktive, fordi de synes at være nemme at opnå. Det er de dog ikke, fordi de er defineret på en så løs måde, at de blive en “chronic stressor” eller på dansk en “kronisk belastning”:

“The loose definition of the content of authentic self-realization results in the psyche of the individual being exposed to considerable stress. The stress factor here is clear, as the demand for self-realization is unaccompanied by any guide or dictionary that can translate the norms to actual content.”

(Petersen 2011: 11).

Denne kroniske belastning er ifølge Petersen potentielt medvirkende til, at der induceres en depression i individet (Ibid.: 21). Samtidig kan modsætningen til samtidens “normale individ”, der søger at realisere sig selv, findes hos den depressive person, hvis passivitet står i klar modsætning til den konstante forandring og bevægelse, som “det normale” individ tager del i for at følge samtidens selvrealiseringsetos (Ibid.: 17). I et forsøg på at rette op på denne passivitet hos den depressive, søger dette individ at gøre brug af antidepressiv medicin, der skal søge at fjerne passiviteten (Ibid.: 20).

Adorno og det uægtes stigma

Den sidste artikel jeg ønsker at præsentere er “*Det uægtes stigma*” af Martin Jay (2003). I dele af artiklen udfolder Jay sin udlægning af Theodor Adornos kritiske tilgang til begrebet autenticitet, hvilket jeg i det følgende vil fokusere på.

Ifølge Jay forstår Adorno autenticitet som en historisk opstået kulturel løsning eller modsvar på den udbredte seksualisering, der har undergået vestlige samfund i mange år, hvor forestillingen om tilstedeværelsen af en gud forvitres. I forbindelse med denne forvitring forsvinder også forestillingen om en eviggyldig moral og etik, da denne guddommelighed fungerede som referencepunkt og garant for disse. Når en guddommelig instans ikke længere kan være en eviggyldig standard for sandhed, så etableres, hvilket man kan se hos forfattere som Kierkegaard og Ibsen, selvets autenticitet som en standard, der har en kerne, der er uforanderlig, og som er mulig at nå ind til (Ibid.: 21). Dette er dog, ifølge Adorno, en fejlslutning for før forestillingen om selvet som standard for sandhed er mulig at etablere må det løsrives de faktiske omstændigheder for dets eksistens. Disse faktiske omstændigheder vil nemlig vise, at det først er et produkt af sine omgivelser i kraft af menneskets behov for imitation:

”Sand selvrefleksion vil i stedet vise, at det tilsyneladende uafhængige selv og selvstændige individ altid var en sekundær effekt af mere primære impulser, dem Adorno kategoriserer som ”efterligning, leg, ønske om at være anderledes.” ”

(Jay 2003: 21)

Ifølge Adorno bør mennesket insistere på imitationen, der er en helt naturlig del af menneskelig handlen, hvis mennesket vil være tro mod sin menneskelighed, selvom den ellers er ilde set. Når mennesket opfører sig på denne naturlige måde, gøres det i trods mod samfundet og mennesket påfører sig ifølge Adorno paradoksalt “det uægtes stigma” (Ibid.: 22f). Dette skyldes, at individet der opfører sig naturligt og imiterer de andre, af sine omgivelser vil blive opfattet som et individ, der gør det ikke-naturlige, eller med Adornos formulering “det uægte”.

Den eksisterende forsknings funktion og en begrebsredegørelse

I dette afsnit vil jeg forholde mig til, hvilken funktion den eksisterende forskning kommer til at få i nærværende speciale. Dette redegør jeg for her, da specialets teoretiske karakter gør, at det i den eksisterende forskning, i de anvendte databaser, har været udfordrende at finde

artikler med lignende emne (En kritik af samtidens autenticitetsideal). Dermed kan de anvendte artikler ikke udgøre et sammenligningsgrundlag, i stedet må de have en anden funktion, som jeg vil forklare her. Jeg vil endvidere i dette lille afsnit med udgangspunkt i artiklen ”What is authenticity” (Leeuwen 2001) gøre klart, hvilken konkret forståelse af autenticitet jeg i specialet arbejder med.

Det er tiltænkt, at de tre artikler præsenteret i afsnittet ”*Eksisterende forskning*” skal have forskellige funktioner i analysen: En skal nuancere og hjælpe til at drive pointer frem ved at gøre både læseren, men også forfatteren klogere, hvad angår bestemte emner eller en teoretikers forståelse af noget – for eksempel Jay og hans udlægning af Adorno (Jay 2003). En anden artikel skal hjælpe ved at udlægge autenticitetens konsekvenser i samtiden, som gør det muligt at diskutere konsekvenserne af samtidens autenticitetsideal (Petersen 2011). Til sidst skal en tredje artikel fungere som standard for, hvad et begreb som autenticitet skal indeholde (Leeuwen 2001).

Dermed er jeg kommet til den del, hvor jeg vil gøre det klart, hvilken forståelse af begrebet autenticitet jeg arbejder med i specialet. Denne refleksion vil jeg i analysens sidste dele tage op, så den kan anvendes som standard for, hvad der kan forstås ved autenticitet i en vurderende kontekst, men jeg vil allerede her etablere, hvad der skal forstås ved begrebet autenticitet. Specialets genstand er nemlig autenticitet, som det fremgår af titlen, og derfor vil jeg her etablere, hvad jeg forstår ved dette begreb. For at få etableret en forståelse af autenticitet vil jeg opsøge Leeuwens artikel, som jeg præsenterede ovenfor (Ibid.).

Leeuwen præsenterede i sin artikel fire forskellige forståelser af autenticitetsbegrebet, og her er den sidste og fjerde forståelse den mest nærliggende for specialet. Denne definition af begrebet havde følgende betydning: *Autentisk bliver man, når man kommer i overensstemmelse med en kerne eller essens – for eksempel sit selv*. Denne definition af begrebet autenticitet er mest nærliggende for specialet, fordi den har individet og dennes selv som genstand. Det er således denne forståelse af autenticitet, som jeg i projektet vil arbejde videre med.

Metodiske overvejelser

Nu har jeg redegjort for en række artikler, der udgør den eksisterende forskning. Før vi kan tilgå analysen, vil jeg først redegøre for de metodiske overvejelser, der har været forbundet med at skrive dette speciale. For at gøre det, vil jeg beskrive fremgangsmåden for specialet, der udgør dets “metodiske” fundament. Som jeg vil redegøre for nedenfor, så har specialet en lidt særegen tilgang, hvor teorien har en særlig fremtrædende rolle, og hvor empirien har en anden form end, hvad der er mest udbredt.

Specialet er en teoretisk kulturkritik

Specialet er teoretisk, hvilket kommer til udtryk ved, at specialet har teori som bærende bjælke, hvis rolle er at skabe fremdrift i analysen uden inddragelse af empiri i klassisk forstand. Specialet har nemlig ikke empiriindsamling i den forstand, at jeg har indsamlet empiri gennem interviews, observationer eller lignende (“empiri i en klassisk forstand”). I stedet baserer jeg specialets analyser på observationer på hverdagsniveau. Jeg drager her inspiration fra en forskningstilgang, som Svend Brinkmann beskriver i sin bog *Kvalitativ udforskning af hverdagslivet*. Denne kan beskrives som en forskningstilgang, der bruger hverdagslivet som datakilde og som laver analyser med udgangspunkt i disse. Med Brinkmanns ord:

“Som levende mennesker i kulturelle verdener er vi til stadighed omgivet af ‘data’, som kræver analyse, og mens vi håndterer de forskellige situationer og episoder i vores liv, er vi i virkeligheden i færd med at forstå og fortolke verden på måder, som altid allerede er kvalitative former for forskning. Vi er tilbøjelige til at glemme, at der er ekstremt righoldige kilder til data i vores hverdagsliv, og at en disciplineret bevidsthed om disse kilder kan føre til indsigtfulde analyser af vores sociale og personlige livsprocesser.

(Brinkmann 2013: 13).

Brinkmann afviser, at en sådan tilgang – med udgangspunkt i hverdagslivet som datakilde – skulle være af ringere kvalitet end anden forskning:

“ [...] *Min påstand [...] er, at kvalitativ forskning i materialer fra hverdagslivet ikke blot er mulig, men også kan [...] have en høj grad af videnskabelige kvalitet, potentielt på linje med meget større forskningsprojekter.* “

(Brinkmann 2013: 13).

At dette er tilfældet kan tilskrives, at forskning af denne type er i stand til at dykke længere ned i materien, da man med udgangspunkt i hverdagslivsanalyser er i stand til at koncentrere sig dybere om observationerne og enkelttilfældene, da man ikke drukner i data. Som Brinkmann erklærer, så:

“[...] *bruges i almindelighed alt for meget tid på at akkumulere materiale; der bruges til gengæld alt for lidt tid på at reflektere teoretisk, og skrive om de konkrete enkeltheder i det, man har observeret.*”

(Brinkmann 2013: 13).

En måde at forstå denne tilgang kan illustreres ved at tage udgangspunkt i en af fire analysetyper, som lektor i filosofi på Aalborg Universitet Henrik Jøker Bjerre skelner mellem. En af disse typer betegner Bjerre “At gøre det åbenlyse åbenlyst” (Bjerre 2015: 101-105). Han forstår denne type af analyse som en, der gennem en grundig granskning af noget, som vi tog for givet (for eksempel hverdagslivet), bliver i stand til finde problematiske sider og på baggrund af disse danne grundlag for en kritik (Ibid.: 104).

Hvad angår specialets observationer på hverdagsniveau, så kan disse forstås som et metodisk greb, der gør anvendelse af det *eksemplariske princip*, hvor noget specifikt fungerer som et eksempel på noget mere generelt (Negt 1974: 217; Libenholt 2006: 61). Vælger man at forstå projektets empiriske tilgang inden for rammerne af det eksemplariske princip, er det også muligt at se, at et hverdagseksempel ikke blot er et eksempel på et enkelttilfælde, men kan være et tankevækkende eksempel på et større problem, der er værd at sætte under den analytiske lup. Enkelte observationer kan altså i den forstand udbredes til at gælde noget mere bredt og være af stor værdi.

Specialets formål kan yderligere beskrives på følgende måde: At bedrive kritik med udgangspunkt i teori. Denne forklaring kan indsnævres yderligere, hvad angår den kritiske dimension. Kritikken kan forstås mere specifikt som en *kulturkritik*. I min forståelse af “kultur” trækker jeg på en antropologisk/etnografisk forståelse af begrebet, hvor kultur betegner noget, der er forarbejdet af mennesket (Ordets latinske oprindelse betyder at dyrke

og bearbejde), og som det har internaliseret ved sin deltagelse i samfundet, for eksempel: “[...] *knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits* [...]” (Highmore 2016: 3, se tredje definition). Når jeg ovenfor i problemfeltet erklærede, at specialet rettede sit fokus til at dreje sig om samtidens autenticitetsideal, så forstår jeg dette som et produkt af samfundskulturen – og således er en kritik af samtidens autenticitetsideal også en kulturkritik. Samtidig gør denne forståelse af kultur den så omfattende, at den udgør praktisk talt hele individets verden, hvorfor det giver mening at foretage en kulturkritik på baggrund af observationer på hverdagsniveau. Kulturen er nemlig i kraft af sit omfattende virke til stede overalt, og den er derfor mulig at observere i de umiddelbare omgivelser.

Specialets relation til Reckwitz og dens forståelse af kritik

Specialet er kritisk og tager udgangspunkt i den samtidsdiagnose, som Andreas Reckwitz lægger for dagen. Hermed er der behov for, at jeg redegør for, hvordan jeg ser specialets rolle i relation til Reckwitz’ egen teori, og hvad jeg overhovedet mener med, at specialet er kritisk. For det første er specialet tiltænkt som en nuancering af dele af Reckwitz’ teori, og således går kritikken ikke på indholdet af Reckwitz’ teori. I stedet skal specialet forstås som en yderligere kulturkritik på baggrund af den kulturkritik, som Reckwitz’ i forvejen lægger for dagen.

Men med dette mangler en forklaring af min forståelse af begrebet kritik. I specialet trækker jeg på den forståelse af begrebet, som Foucault har udfoldet i den transskriberede forelæsning “Hvad er kritik”. Hos Foucault defineres begrebet kritik meget bredt og næsten kryptisk, som “*The art of not being governed quite so much.*” (Foucault 1997: 45). I forelæsningen kæder Foucault begrebet kritik sammen med en kritisk attitude, der opstod som modstand mod datidens magtcentre i middelaldereuropa og deres fokus på styre befolkningerne. Derfor måtte befolkningen stille spørgsmålstejn ved magtens forklaringer, og der opstod en bestemt “kritisk” attitude. Kritik kan derfor hos Foucault forstås sådan, at det at lave en kritik eller være kritisk betyder, at man stiller spørgsmålstejn ved om noget kunne være anderledes – og dermed udfordrer det, som ellers tages for givet. I dette speciale forstår jeg derfor kritik, som det at stille spørgsmålstejn ved noget og at udfordre det værende – i særdeleshed det mere problematiske. Reckwitz selv erklærer sig også stærkt inspireret af denne måde at bedrive

kritik på og forbinder det med en ikke-normativ teori, hvor forskeren i højere omfang beskriver det som “er”, i stedet for at vurdere, hvad der bør være (Reckwitz 2019: 33).

Specialets formål er at udfordre kulturens selvfølgelighed ved at gøre kulturens usynlige slagside synlig gennem en analyse af kulturen på baggrund af empiri på hverdagsniveau, der skal gøre det åbenlyse åbenlyst .

Kvalitet i teoretisk hverdagslivsanalyse

Hos Brinkmann beskrives det overordnede kriterium for kvalitet i en hverdagslivsanalyse, at det som før var uforståelig efter analysen nu er muligt at forstå og dermed handle på baggrund af (Brinkmann 2013: 258f). Selvom dette synes at være en god tilgang til at forstå om en hverdagslivsanalyse er af god kvalitet, er dette dog også et generelt kriterium.

I stedet for at arbejde med et sådant generelt kriterium for kvalitet vil jeg i stedet pege på, at kvaliteten af nærværende speciale skal bedømmes på baggrund af dets evne til at argumentere logisk konsistent og ved at fastholde en rød tråd i kraft af denne argumentation. Dette kriterium for kvalitet lægger jeg vægt på, fordi hverdagslivsforskning af denne type kan beskrives som “empirisk filosofi” (Ibid.: 257). Som jeg ser det, kendetegner en god filosofisk tilgang til at arbejde med et problem, at der arbejdes systematisk og med vægt på logisk kohærens.

Dette kriterium for kvalitet indbefatter i stort omfang det kvalitetskriterium, der ofte benævnes som intern validitet i litteratur om kvalitet i videnskabeligt arbejde (Andersen 2013: 103ff). Jeg forstår dog dette kriterium bredt, og det er ikke blot den røde tråd, der skal være til stede i specialet, for at det bliver opfyldt, men også at de eksempler fra hverdagslivet, der anvendes er letforståelige og ikke virker malplacerede. At dette skulle være tilfældet bygger jeg på den præmis, at de bedste analyser er de som umiddelbart giver mening, når de læses, da dette viser, at argumentet er funderet i en logisk tilgang.

Udover at stræbe efter høj intern validitet, søger jeg også i specialet at have høj analytisk generaliserbarhed (Andersen 2010: 103ff). I nærværende speciale tillægger jeg især denne form for kvalitet, at de analytiske pointer og de anvendte eksempler resonerer hos læseren, og at de oplever at de har forklaringskraft i den virkelige verden.

Videnskabsteoretisk tilgang

Efter ovenstående gennemgang af det metodiske fundament for specialet er det nu kommet til en redegørelse af det videnskabsteoretiske fundament, som specialet lader sig inspirere af. For at præsentere dette vil jeg i det følgende præsentere de videnskabsteoretiske overvejelser, som jeg har gjort mig, som lægger til grund for nærværende speciale.

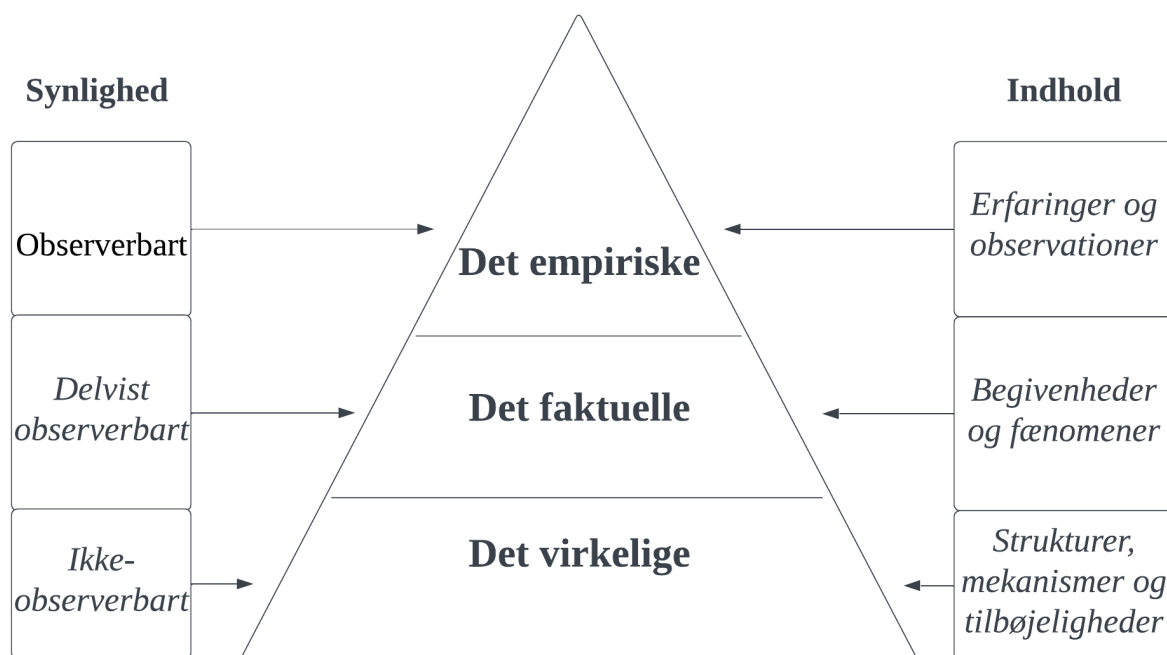
Kritisk realisme

I specialet lader jeg mig i store træk inspirere af den kritiske realisme. I næste afsnit vil jeg yderligere nuancere og uddybe mit videnskabsteoretiske ståsted, men da jeg primært er inspireret af den kritiske realisme, vil jeg starte med først at præsentere denne

Til at starte med vil jeg fremhæve en række centrale egenskaber ved den kritiske realisme. Den kritiske realisme er for det første en videnskabsteori, der ontologisk lægger vægt på, at verden eksisterer uafhængigt af vores observation af den (Jespersen 2014: 173), og det er i denne forstand, at den kritiske realisme er en realistisk videnskabsteori (Wad 2015: 365). For det andet er den kritiske realisme kritisk i den forstand, at den som videnskabsteoretisk retning hævder, at vi “[...] *bør kritisere de samfundsforhold, der genererer vrangforestillinger og forkert viden, samt at man bør bidrage til at forandre de kritisable forhold for at fremme menneskelig frigørelse*” (Wad 2015: 366). Som jeg allerede har redegjort for i foregående afsnit, så er specialets sigte ligeledes at bedrive kritik, her mere specifikt en kulturkritik, som skal gøre det muligt at forholde sig til problematiske sider af vores kultur. På dette punkt er specialets sigte og den kritiske realisme således i overensstemmelse med hinanden.

Den kritiske realisme bygger på en kritik af “naiv realisme”, hvor man blot reducerer verdens ontologi til at bestå af de fænomener, der kan observeres i verden (Ibid.: 369). I stedet hævder den kritiske realisme, at verden består af en transitiv (synlig) og intransitiv (usynlig) dimension, hvor den transitive dimension er vores viden om verden og vores teorier om denne verden, mens den intransitive dimension er det, som videnskaberne skal lave viden om, og som eksisterer uafhængigt af os (Buch-Hansen & Nielsen 2005: 21f). Den kritiske realisme adskiller sig også fra andre realistiske videnskabsteoretiske retninger ved at hævde, at verden grundlæggende består af tre “domæner”: 1) det empiriske, 2) det faktiske og 3) det virkelige (Ibid.: 23).

Det første domæne, “det empiriske domæne”, er vores empiriske erfaring af verden, mens det “faktuelle domæne” er alle de hændelser og fænomener, der er i verden, og som der indtræffer, uanset om vi observerer dem eller ej (Ibid.: 24). Disse to domæner indbefatter det som normalvis opfattes som verden i en klassisk realistisk forstand, men den kritiske realisme indeholder et domæne mere af verden i form af det uobserverbare “virkelige domæne”. Dette domæne består af de strukturer, mekanismer og tilbøjeligheder, der under rette omstændigheder kan forårsage fænomener og begivenheder i det faktuelle domæne (Ibid.: 24). Denne deling af virkeligheden i tre domæner kan forstås indenfor rammerne af en isbjerg-metafor, hvor toppen af isbjerget er de empiriske og det faktuelle domæner, mens det virkelige domæne under overfladen gemmer på: “[...] *et dybt og ikke direkte observerbart domæne.*” (Buch-Hansen & Nielsen 2005: 24) (Se figur 1 nedenfor).



Figur 1: Den kritiske realisme og dens tre domæner. Egen tilvirkning tegnet med inspiration fra Buch-Hansen & Nielsen (2005: 24).

Det virkelige domæne indeholder strukturer, der muliggør en række mekanismer, som producerer begivenheder og fænomener i det faktuelle domæne (Ibid.: 27). Det er disse strukturer og mekanismer i det virkelige domæne, der af kritiske realister bliver opfattet som videnskabens primære opgave at blotlægge (Ibid.: 31). Dette gør den ved at tage udgangspunkt i det empiriske domæne, der opfattes som videnskabens råmaterialer (Ibid.: 21f; Wad 2015: 371). En undersøgelse må i denne forbindelse tage udgangspunkt i alle tre

domæner, når den undersøger et fænomen for at kunne give en dækkende forklaring af et fænomen (Wad 2015: 372ff).

I nærværende speciale tager jeg empirisk udgangspunkt i det gentagelsesfænomen, jeg har observeret på dagligdagsniveau. Samtidigt må jeg erkende, at jeg ikke blot ud fra observationen af fænomenet er i stand til at forklare det fuldt ud. Her bruger jeg Andreas Reckwitz' teori til at forsøge at forstå, hvorledes man kan forstå dette gentagelsesfænomen yderligere. Som jeg senere skal redegøre for i analysens første del, så kan man nemlig forstå gentagelsesfænomenet som et resultatet af en samfundshistorisk proces. I første del af analysen er udgangspunktet således, ligesom i den kritiske realisme, at undersøge de mekanismer, der befinder sig i det reale domæne og som muliggør gentagelsesfænomenet – her med udgangspunkt i Reckwitz' teori. I senere dele af analysen vil fokus ligge andre steder, men vil stadigvæk tage udgangspunkt i den kritiske realismes ontologi, der insisterer på, at der eksisterer en verden uafhængigt af menneskelig observation af denne.

Selvom en undersøgelse foretages med udgangspunkt i alle tre domæner, er man dog ifølge en kritisk realistisk tænkning på ingen måde garanteret at være tættere på at have en endegyldig forklaring på det, man undersøger. Det skyldes, at man i den kritiske realisme opfatter verden som et åbent system, hvor det virkelige domæne med dets strukturer og mekanismer blot virker som tilbøjeligheder, der giver potentiale for at udløse begivenheder i det faktuelle domæne (Buch-Hansen & Nielsen 2005: 25f). Det skyldes, at de forskellige mekanismer, der eksisterer i det virkelige domæne, fungerer på komplekse måder i et åbent system med mange andre mekanismer, der påvirker hinanden (Ibid.). Derfor taler man med udgangspunkt i åbne systemer om tendenser, for eksempel sociologiens genstandsfelt: samfundet (Ibid.). Dermed gør specialet sig heller ikke ambitioner om at kunne forklare fuldt ud det gentagelsesfænomen, som jeg præsenterede i problemfeltet, men blot at kunne komme med en mulig forklaring herpå.

Realistisk konstruktivisme

Selvom jeg som udgangspunkt har et realistisk videnskabsteoretisk ståsted, anerkender jeg samtidigt også behovet for at inkorporere dette med en moderat socialkonstruktivisme. Jeg ser primært to grunde til at blande disse to videnskabsteoretiske standpunkter. For det første ligger i selve sociologien som genstandsfelt en implicit erkendelse af, at det som studeres er social skabt:

“Allerede de klassiske sociologer [...] kan siges at rumme et ikke ubetydeligt socialkonstruktivistisk element, idet deres ærinde var at søge at afdække, hvorledes det moderne samfund skabes og reproduceres via den menneskelige praksis. I denne almene forstand kan al sociologi [...] siges at være socialkonstruktivistisk, idet sociologiens objekt - det sociale - jo først “opstår”, eller netop konstrueres, når to eller flere individer samhandler [...]”

(Rasborg 2014: 212).

Implikationen af dette er, som jeg ser det, at vi som sociologer – fordi vores genstandsfelt drejer sig om den skabelse, der sker mellem individer i form af “det sociale” – må bekende os til en eller anden grad af socialkonstruktivisme. Dertil kommer, at socialkonstruktivismen har et emancipatorisk potentiale, som er kompatibelt med specialets kritiske sigte: Hvis noget er socialt konstrueret, så er det dermed også muligt at ændre det (Collin 2015: 328).

For det andet er der behov for et realistisk element. Da socialkonstruktivismen, i sin mest radikale skikkelse, betragter verden som et rent socialt konstrueret produkt, kommer den til at virke undergravende for sig selv (Ibid.: 331). Med andre ord så er der behov for at anerkende, at nogle af de ting, som vi studerer som sociologer, er sociale konstruktioner, men at disse ikke er overladt til sig selv, i den forstand at disse sociale konstruktioner er uafhængige af for eksempel fysikkens love.

For at muliggøre forbindelsen mellem disse to videnskabsteoretiske standpunkter bekender jeg mig i et vist omfang til de bestræbelser, som David Elder-Vass har gjort i et forsøg på at forene en moderat socialkonstruktivisme med den kritiske realisme under betegnelsen “realist constructionism” (Elder-Vass 2012: 9). Grundlæggende argumenterer Elder-Vass for at blande en kritisk realistisk tilgang, der på den ene side hævder, at verden eksisterer uafhængigt af de mennesker, der observerer den, og en moderat socialkonstruktivisme der på den anden side kan hævde, at for eksempel diskurser påvirker vores måde at handle og være på (Ibid.: 18). Verden består i den forstand, hverken af det Elder-Vass kalder “cartesian subjects”, der er uafhængige af den sociale kontekst, men i stedet af “agentic subjects”, der er i stand til selv at reflektere og vælge (Ibid.: 16). Disse “agentic subjects” er først og fremmest individer, hvis valg for eksempel er styret af neurologiske processer, men *som kan lade sig* påvirke af de diskurser, som individet omgives af. Med hans egne ord:

“For realists, we are real physical human beings capable of reflection and choice [...]. These capabilities are emergent properties of living human bodies, arising from the composition and structure of those bodies, including their brains [...]. These are capabilities that continue to exist from moment to moment independently of any need for discursive speech acts, though the form they take is certainly influenced by prior such acts.”

(Elder-Vass 2012: 18).

Jeg følger her i det store hele de betragtninger, som Elder-Vass gør sig ovenfor. Subjektet er i denne forstand et produkt af en “objektiv” virkelighed, der er uafhængig af den menneskelige perception af den.

Afsluttende kan det siges, at specialets ståsted er inspireret af den kritiske realisme, men at jeg i denne inkorporerer en moderat socialkonstruktivisme. Derfor bekender jeg mig til et videnskabsteoretisk sted, som jeg, med henvisning til Elder-Vass, vil kalde “realistisk konstruktivisme”.

Autenticitet, konstruktivisme og realisme

I næste afsnit vil jeg tage hul på specialets analyse, men før jeg kan gøre dette, må jeg kort forholde mig til, hvilke rolle de to begreber autenticitet og realisme spiller i specialet. Som jeg ganske kort har nævnt i indledningen til specialet, så er begrebet autenticitet en udsældt størrelse i sociologien (Laustsen 2011: 50). Det menneskelige selv er i en sociologisk kontekst i et vist omfang sidestillet med et socialt produkt, da det på mange måder er formet af sine omgivelser, mens begrebet autenticitet hævder, at menneskets selv består af en essentiel kerne, som det er muligt at søge ind til. Hvordan kan jeg imidlertid i et sociologisk speciale, der hævder at drage inspiration fra en delvis socialkonstruktivistisk tilgang, så arbejde med et begreb som autenticitet? Det er dette spørgsmål, jeg vil forholde mig til i dette lille afsnit.

Valget af Elder-Vass’ realistiske konstruktivisme er netop et forsøg på at imødekomme dette umiddelbare problem. Den realistiske konstruktivisme er nemlig i stand til først og fremmest at imødekomme sociologiens socialkonstruktivistiske arv, mens den samtidig, uden at gøre for mange indrømmelser, kan hævde, at der eksisterer en virkelighed, der er uafhængig af vores undersøgelser af den. Elder-Vass bruger her Pierre Bourdieus begreb “disposition” til at

illustrere, hvordan mennesket i et vist omfang kan være et social produkt, uden at dette determinerer dets handlen:

“[...] as agents we can be influenced by social structure, although different theorists emphasise different pathways through which this can occur — for [...] Bourdieu, it is the dispositions that we may acquire unthinkingly from our context [...]”

(Elder-Vass 2012: 18)

Med sit begreb “disposition” henviser Bourdieu til, at vi mennesker på baggrund af vores omgivelser ubevidst udvikler en række tendenser eller tilbøjeligheder til at handle på bestemte måder, der indeholder en vis træghed (Bourdieu 1994: 23; Wilken 2014: 47). På denne måde kan Elder-Vass hævde, med sin mellemposition mellem realisme og konstruktivisme, at de sociale omgivelser ikke deterministisk former individet, men at de blot har et *potentiale* for det, og at positionen hverken er fuld ud en flydende konstruktivisme eller en “fast”, essentialistisk-tenderende realisme.

På samme måde tager jeg hverken en position, der påstår, at individet har en fast kerne, eller at individet er prismet sine sociale omgivelser fuldstændigt, når det skal forme sit selv. I stedet er min position, at det selv, som det er muligt at søge ind til, det autentiske selv, består af dispositioner, hvoraf nogle er mere træge end andre. Selvet som helhed vil dog i de fleste tilfælde fremstå som en relativt fast og stabilt størrelse, hvorfor det efter min opfattelse giver mening at arbejde med et begreb som autenticitet.

Analyse

Efter en præsentation i problemfeltet af problemet, en fremlæggelse af den eksisterende forskning, samt en længere gennemgang af specialets metodiske og videnskabsteoretiske tilgang er vi nu kommet til specialets analyse. Før jeg påbegynder analysen, vil jeg i dette afsnit kort præsentere rammen for projektets analyse. Analysen vil være opdelt i tre dele, der hver især sigter mod at besvare dele af problemformuleringen. Problemformuleringen præsenteret øverst i specialet lød på følgende måde:

Hvordan kan vi forstå de mange gentagelser i samtiden i lyset af det singulære samfund? Hvilke negative aspekter kan identificeres ved samtidens autenticitetsideal, og er det muligt på baggrund heraf at formulere et nyt ideal?

I del I af analysen vil jeg udfolde kritikken af samtidens autenticitetsideal og søge at besvare, hvordan samtidens autenticitetsideal er opstået gennem brug af den teori, som Andreas Reckwitz' udfolder i *Singulariteternes samfund*. Denne del af analysen søger endvidere at forholde sig til, hvordan de gentagelser, jeg har beskrevet i problemfeltet, er relateret til dette autenticitetsideal. I del II af specialets analyse vil jeg med udgangspunkt i Søren Kierkegaards forståelse af begrebet autenticitet forholde mig kritisk til det autenticitetsideal, som jeg med udgangspunkt i specialet første del har udfoldet. Til sidst vil jeg i analysen sidste del, del III, forsøge at lave en skitse til et nyt autenticitetsideal, der skal søge at besvare de problematiske aspekter, som de foregående dele af analysen har fremanalyseret.

Del I: Udfoldelsen af en kritik

Som jeg har beskrevet ovenfor i problemfeltet, så synes samtidens autenticitetsideal at være problematisk. For at nærme mig problemet har jeg i problemfeltet forsøgt at vise en række eksempler fra det virkelige liv på de gentagelser, som jeg opfatter som et udtryk for, at samtidens autenticitetsideal netop er problematisk.

Før jeg gennem en nærmere analyse kan vise, hvorledes dette autenticitetsideal er dubiøst, er det nødvendigt først at redegøre for, hvordan jeg ser dette samtidige ideal formuleret hos Andreas Reckwitz i hans værk *Singulariteternes samfund*. Det er nemlig dette autenticitetsideal, som jeg ser som en idealtypisk spidsformulering af samtidens autenticitetsideal, og som det er nødvendig først at beskrive i detaljer for senere i analysen at kunne vise, hvorledes jeg mener, at der er tale om et utilstrækkeligt et af slagsen.

Jeg har allerede i problemfeltet kort redegjort for begrebet singularitet, men siden at det er så væsentlig en del af Reckwitz' samtidsdiagnose, vil jeg her kort redegøre mere fyldestgørende for begrebet. Dertil kommer, at begrebet og den historiske dimension som Reckwitz' tillægger, spiller en stor rolle i skabelsen af et nyt autenticitetsideal, hvilket selvsagt er væsentligt for specialet.

Jeg vil derfor starte med en introduktion af begrebet singularitet samt dens modpart “det almene”, hvilket jeg gør for at skabe et fyldestgørende fundament for den videre analyse. Efterfølgende vil jeg redegøre for den historiske dimension af disse begreber. I analysens første del vil jeg til sidst afslutte med en opsamling, der samler op på de foregående afsnit af analysens første del. I det afsluttende afsnit vil jeg desuden redegøre for samtidens autenticitetsideal, samt hvordan det relaterer sig til det gentagelsesfænomen, som jeg beskrev i problemfeltet.

En introduktion til Reckwitz’ begrebsunivers

En singularitet² er en enhed, der kan antage fem forskellige former: objekt, subjekt, rum, tid eller kollektiv. Singulariteter er, som også beskrevet i problemfeltet, en social konstrueret enhed, der opfattes som enestående (Reckwitz 2019: 56). Disse fem forskellige enheder kendetegner desuden to andre ting, som betyder, at de opleves som enestående: De indeholder det, som Reckwitz kalder egenkompleksitet og indre tæthed. Selvom dette lyder meget abstrakt, så betyder det, at singulariteterne skal opfattes som: “[...] ‘en verden i sig selv’” (Reckwitz 2019: 59). Denne indre tæthed og egenkompleksitet gør singulariteter unikke i den forstand, at de bliver usammenlignelige (Ibid.):

“[...] [S]ingulariteterne [er] socialt-kulturelt fabrikerede enestående entiteter, der i første omgang kan defineres som noget, der [...] er ikke-udskifteligt og ikke kan sammenlignes med noget. [...] For de troende giver det ingen mening at sammenligne den shintoiske Ise-helligdom med Jesu grav i Gravkirken i Jerusalem.”

(Reckwitz 2019: 57).

Singulariteterne opleves som særlige i kraft af deres særegenhed, hvilket sker i en proces kaldet valorisering, hvor singulariteten tillægges enten en negativ eller positiv værdi (Ibid.: 68ff). Denne positive eller negative værdi, som singulariteten tillægges i valoriseringsprocessen, opleves samtidigt som afficerende, og disse affekter kan tage forskellige former blandt andet æstetisk, etiske og ludiske (Ibid.: 89).

Fordi singulariteter virker afficerende på de, der oplever singulariteten, er dens væsentligste funktion, at den skaber en ofte positiv følelsesmæssig reaktion. Den er således ikke til for

² Jeg bruger “singularitet” og “unik” synonymt.

gøre “noget” for eksempel at tjene en funktion i en formålsrationel forstand: Mad som singularitet tjener for eksempel ikke den funktion, at den skal være næringsrig – eller det vil sige, at det er ikke *den funktion*, der er i fokus. Den skal i kraft af sin valoriserede særegenhed sætte en følelsesmæssig reaktion i gang i individet i kraft af, at den opleves som unik. Singulariteterne rubriceres hos Reckwitz under betegnelsen “det særegnes logik”, og den udbredes som en del af en proces, som Reckwitz betegner som kulturalisering. Denne kulturaliseringsproces defineres meget enkelt som den proces, hvor flere og flere objekter, subjekter, rum, tider eller kollektiver bliver opløftet til singulariteter (Ibid.: 86).

Som modsætning til singulariteten står hos Reckwitz det almene eller generelle, og dette rubriceres under “det almenes logik”. “Det almenes logik” udbredes under en proces, som Reckwitz betegner formel rationalisering, der betyder, at :

” [...] *moderniteten transformerer samfundet på en sådan måde, at der hinsides de traditionelle sædvaner opstår brede kulturer af kalkulerbare regler, som tekniske eller normativt regulerede handlemåder retter sig efter.*“

(Reckwitz 2019: 38).

Det generelle eller almene kan antage de samme fem former som singulariteterne – nemlig som et objekt, subjekt, rum, tid eller kollektiv. I modsætning til singulariteterne er det dog ikke det særlige eller specielle, der kendetegner det almene. Snarere tværtimod er det “særlige”, at det almene ikke er særligt! Der eksisterer fire forskellige praksisformer i skabelsen af noget alment. Disse er: 1) iagttagelse, 2) evaluering, 3) frembringelse og 4) tilegnelse (Ibid.: 39). Det er som en del af disse praksisser, at det bliver tydeligt, hvad jeg mener, når jeg skriver, at det almene glimrer i kraft af fraværet af noget “særligt”. Som en del af det almenes iagttagelsespraksis gælder det for eksempel, at:

“[...] *der udvikles systemer af almenbegreber og skemaer, der skulle gøre det muligt at opfatte, måle og differentiere mellem alle elementer i verden [...] som eksempler på et alment mønster*”

(Reckwitz 2019: 39).

Og med den almenes frembringelsespraksis gælder følgende logik:

“Praksisformen for frembringelse [...] tager dybest set sigte mod en systematisk frembringelse og udbredelse af verdenselementer [...], der stemmer overens med det almenes skemaer og i yderste konsekvens er fuldkommen identisk og indbyrdes udskiftelige.”

(Reckwitz 2019: 39).

De steder hvor den almenes logik gør sig gældende, drejer det sig om at gøre verden til en del af et system. Ting, der sættes under luppen af “det almenes logik”, skal gøres til noget ikke-særligt, noget der ikke er unikt. I stedet forsøger denne logik at rubricere alle verdenselementer som en del af en række af kategorier af ens elementer. Kort sagt bliver alt til noget, der kan underlægges en kategori af andre ting, hvorfor noget i verden, hvor den formelle rationalisering har total hegemoni, ikke kan være unikt, men blot et eksemplar af noget andet.

Det singulære og det almene og de logikker, der står bag disse enheder, har dog også en historisk dimension, som det er værd at kaste et blik på. Disse logikker har nemlig en historisk udvikling, der grunder i unikke forhold og problemer, som tidligere samfund har måttet besvare. Til at skildre denne historie arbejder Reckwitz med en række forskellige tidsperioder, hvorfor jeg vil starte med at tage fat på disse nedenfor.

Det singulære og det almenes logikker i historisk perspektiv

Reckwitz skelner mellem fire forskellige tidsperioder, der kommer kronologisk efter hinanden: 1) det førmoderne samfund, 2) den borgerlige modernitet, 3) den organiserede modernitet og 4) senmoderniteten (Reckwitz 2019: 93). Henholdsvis det særegne og det almenes logik har overvægt i nogle af disse perioder af den samfundsmæssige udvikling, men er også logikker, der eksisterer samtidigt:

“Samfundsmæssiggørelse er ensbetydende med formel rationalisering og kulturalisering. Det betyder, at rationaliseringsprocesser ikke kan betragtes isoleret, dvs. uden de kulturaliseringsprocesser, der hele tiden ledsager dem.”

(Reckwitz 2019: 93).

Hos Reckwitz er det kendetegnende selve moderniteten, – det vil sige det, han kalder den borgerlige modernitet, organiserede modernitet og senmoderniteten – at der her sker en acceleration af både kulturaliseringsprocesserne og formel rationalisering. Her er det vigtigt at holde for øje, at disse to processer er ensbetydende med en udbredelse af henholdsvis singulariteter med deres særegne logik (kulturaliseringen) og det almene logik med dens ensartede enheder (rationaliseringen). Samtidigt sker det, at der i de sidste faser af moderniteten, den organiserede og vores senmoderne samtid, at de samfundsmæssige processer tipper i kulturaliseringens favør, der dermed også er det i singulariteternes favør:

“Modernitetens forskellige faser [...] har dog formet relationen mellem de to logikker på hver sin måde, for det særegnes kultur, der kun var en sekundær tendens eller trend i den klassiske (borgerlige og organiserede) modernitet, avancerer til at blive den primære form for socialisering i senmoderniteten.”

(Reckwitz 2019: 93).

Men hvorfor opstår kulturalisering og formel rationalisering? Ifølge Reckwitz har de baggrund i to problemer henholdsvis et knapheds- og ordensproblem og et meningsproblem, som samfundet forsøger at besvare (Ibid.: 41, 87). De første former for menneskelige samfund starter med et problem, der drejer sig om knaphed af ressourcer. Derudover står disse samfund overfor det problem, der er, hvordan samfundet skal “ordnes”, hvilke relationer der skal være mellem mennesket og naturen, og hvilket forhold der skal være mellem mennesker (Ibid.: 41f). For at besvare dette problem udvikles derfor i samfundet den formelle rationalisering, der med sin målrationelle tiltag forsøger at effektivisere og dermed få mere ud af de ressourcer, der er til rådighed (Ibid.). Med den samme logik forsøger den formelle rationalisering at gennemskue og etablere hvordan samfundet skal sammensættes (Ibid.). Senere størkner den formelle rationalisering og lader sig institutionalisere i samfundet, hvor den er mulig at observere i fænomener som: “ [...] *industrialisering, videnskabeliggørelse, markedsliggørelse, urbanisering og demokratisering* [...] (Reckwitz 2019: 42).

Senere i den samfundsmæssige udvikling, hvor man i højere grad kan tale om, at de nederste lag i Maslows behovspyramide er opfyldt, bliver der nu behov for at få udfyldt behov af en anden art (Ibid.: 87, 263). Disse behov er især værdier vedrørende det ikke-materielle og behov for selvrealisering og selvudfoldelse (Ibid.: 263). For at besvare dette, hvilket Reckwitz betegner et menings- og motivationsproblem, udvikler samfund sideløbende med

den formelle rationalisering kulturaliseringsprocesser. Formålet med disse kulturaliseringsprocesser er:

“[...] hvad livsformerne skal tjene til. Kulturpraksisser - fra genfortælling af myter og kollektive ritualer til tv og computerspil - er svar på spørgsmål om, hvordan livet - det fælles eller det individuelle - skal leves, når mangler og uorden er ryddet af vejen.”

(Reckwitz 2019: 87).

I og for sig fortjener det også opmærksomhed, at Reckwitz' begreber om det almenes og det særegnes logik i sig også er en teori om, hvordan blot tanker og idéer historisk udvikler sig til nye måder, vi tænker og forstår verden på. De bliver en slags “briller”, som vi tager på. Oplysningstidens fokus på rationalitet, fornuft og dens trang til at videnskabeliggøre verden udvikler sig over tid til et nyt mindset – nemlig det almenes logik – hvor alt i en eller anden forstand kan siges at blive “videnskabeliggjort” ved at blive underlagt en system- og ordenstankegang, hvor alt skal ordnes og sættes i system. Romantikken, der i mange tilfælde opfattes som en modbevægelse til oplysningstidens rationalitet, forsøger i stedet at æstetisere verden og “genfortrylle” den (Ibid.: 98). Over tid er det nemt at se, hvordan romantikkens tanker udvikler sig til det, som Reckwitz betegner det særegnes logik. Ifølge denne skal verden ikke sættes i system, men i stedet opleves, leves og nydes, hvilket sker ved at lade sig fortrylle. Det vil sige afficere af de enheder, som verden består af. Disse enheder kan naturligvis tage de samme former, som jeg har beskrevet ovenfor (objekt, subjekt, rum, tid eller kollektiv): Den helt særlige Tesla, ham eller hende den inspirerende erhvervsleder, det helt spændende og særlige sted ude ved Møns klint, den helt fantastiske tid, som vi havde i Rundetaarn eller denne anderledes og interessante gruppe af mennesker, jeg har mødt.

Der sker altså ifølge Reckwitz en udvikling over tid, hvor det kulturelle får forrang. Disse processer sker som samfundets forsøg på at besvare problemer, der opleves af de individer, der bor i disse samfund. Disse er problemer, der vedrører knaphed af ressourcer og i senere samfundsmæssige stadier, problemer relateret til mening. Denne udvikling korresponderer i det store hele til Maslows behovspyramide, hvor basale behov som mad og husly står først, og behov som selvrealisering kommer senere. Samtidigt så kan begreberne om det almene og det singulæres logikker, når man ser på deres historiske baggrund, være med til at forklare virkningen af den romantiske og den rationelle bevægelse under modernitetens fødsel for vores hele måde at tænke på, vores mentalitet. Med disse redegørelser mangler der dog en

forklaring af, hvordan samtidens autenticitetsideal er opstået, hvilket skyldes specielle historiske forhold, som jeg vil redegøre for nedenfor.

Den historiske opståelse af et nyt autenticitetsideal

Det særligt interessante i sammenhæng med dette speciale er ikke blot at singulariteternes særegne logik udbredes gennem kulturalisering og bliver dominerende i senere faser af den samfundshistoriske udvikling, herunder samtiden, men også at der opstår, det jeg vil betegne en *historisk sammenkædning eller sammenføjning af idéen om det autentiske og unikke*.

Dette sker ikke umiddelbart som det første, at det autentiske og det singulære sammenføjes, for i de tidligste faser af menneskets historie i de arkaiske præmoderne samfund var hverken den formelle rationalisering eller kulturaliseringen særligt udviklet (Reckwitz 2019: 93f). I stedet er samfundene opdelt mellem det sakrale og det profane, hvor det profane så småt rationaliseres i et forsøg på at opnå større udbytte af den omkringliggende natur og dens ressourcer, mens de tidligste religioner i noget omfang singulariserer det sakrale for eksempel i form af totemmer og andre religiøse symboler (Ibid.).

Som en del af de præmoderne samfund rubricerer Reckwitz også de traditionelle samfund, der opstår efter den neolitiske revolution, hvor jæger-samler-samfund overgår til mere faste bosættelser som følge af etableringen af landbrug. I disse såkaldte traditionelle samfund etableres centrale magtcentre som en del af en formel rationaliseringsproces, og det er ud fra disse kulturen reguleres. Ifølge Reckwitz foregår kulturaliseringen i de traditionelle samfund ud fra triaden religionen/kirken, hofsamfundet/finkulturen og til sidst den folkelige kultur. Denne kulturaliseringstriades forskellige centre udspringer sig af den udvikling de arkaiske samfund undergår frem til at blive traditionelle:

“[...] efterhånden udkrystalliserer der sig langt fra landbefolkningen en herskende klasse af adelige konger, der udfolder deres egen livsstil, og lidt efter lidt bliver mytiske og magiske verdensbilleder erstattet af regelbundne religioner, der styres af en institutionaliseret kirke med tilhørende præsteskab og er afhængig af skriftmediet.”
(Reckwitz 2019: 95).

I disse præmoderne samfund er det sjældent individer, der singulariseres, og dette tilfalder kun de, der har en hersker- eller religiøs funktion (Ibid.: 96). Singulariseringen af enheder

finder primært sted hos den adelige eller religiøse del af samfundet, hvor det tager form af for eksempel bygninger, religiøse tekster, samt verdslig og hellig kunst. Generelt er de traditionelle samfund præget af en gentagende singularitetsdyrkelse, hvor de samme anerkendte singulariteter igen og igen opsøges og dyrkes.

Den næste fase af samfundshistorien er, hvis man følger Reckwitz, den borgerlige modernitet, der foregår fra 1700-tallet og frem til omkring 1920'erne. Fra 1700-tallet og frem skifter samfundet fra at være førmoderne, traditionelle samfund til at blive moderne (Ibid.). I samme periode sker det, at både den formelle rationalisering og kulturaliseringen intensiveres *massivt*. Her er det særlige, at kulturaliseringen opstår som en *modtendens til den formelle rationalisering*, og den bæres frem af et borgerskab, der dyrker den som noget alment gyldigt, der skal repræsentere noget universelt for eksempel humanitet og fornuft (Ibid.: 96f). Hertil æstetiserer borgerskaber disse unikke kulturaliserede enheder, således at de også sansemæssigt, for eksempel visuelt, pirrer betragteren (Ibid.: 97).

Der er især det borgerlige kunstfelt fra denne periode, der indfører dyrkelse af det unikke ind i verden, som vi kender det i dag. Modsat de førmoderne samfund dyrkes og produceres det unikke ikke igen og igen, men i stedet drejer det sig om at producere noget nyt og originalt i kraft af kunstnerens geni (Ibid.). Samtidigt parres den borgerlige kultur med romantikkens idealer, hvor især menneskets individualitet er i særligt fokus:

“Der er tale om historiens første radikalt-singularistiske kulturelle bevægelse, hvor det enestående bliver tæt knyttet til autenticitetsidealet. Romantikkens betydning skyldes primært, at det menneskelige subjekt her for første gang i historien og på radikal vis orienteres i retningen af det særegne forstået som “det individuelle” [...] Grundpostulatet lyder: Et subjekt, der vil være autentisk, må gøre sig sine egne autentiske erfaringer ved at vandre gennem verdens singulariteter.”

(Reckwitz 2019: 98)

Det er egentligt her under den borgerlige modernitet, at der sker det, som jeg kalder *sammenføjningen af det autentiske og det unikke*. Det er også denne sammenføjning, der betyder, at autenticitetsidealet, som vi kender det i dag, opstår. Det er dog ikke udbredt og stadigvæk blot en nichebeskæftigelse. Autenticitetsidealet eksisterer nemlig kun i stort omfang hos en begrænset gruppe: borgerskabet, der er en lille del af befolkningen. Hos Søren Kierkegaard (1813-1855), der også levede i denne periode, er det for eksempel i *Enten-Eller*

kun velbeslåede karakterer, der tager skikkelse som æstetiker og etikeren, for hvem det handler om at blive autentisk (Sløk 2019: 81).

Indtil videre er der sket en "intensivering" af kultur, det vil sige den borgerlige af slagsen, men "ekstensiveringen" af kultur i al almindelighed hos den brede befolkning udebliver, som Reckwitz formulerer det (Reckwitz 2019: 101). Fra 1920'erne gør en ny samfundsfase sit indtog: Den organiserede modernitet (Ibid.: 99). Under den organiserede modernitet har rationaliseringen muliggjort dannelsen af en særdeles stor industriel kapacitet. Denne industrielle kapacitet bevirker masseproduktion og dermed etableringen af en massekultur (Ibid.: 100). I logisk forlængelse heraf må det gælde, at man under den organiserede modernitet i høj grad er i stand til at besvare det knapheds- og ordensproblem som rationaliseringen i forsøgte omgang forsøgte at besvare. Dette gør den med masseproducerede varer, som betyder, at markedet oversvømmes og mættes (Ibid.: 104). Maslows behovspyramide bliver, om man så må sige, mættet i bunden, men ikke i toppen. Samtidigt bliver kriteriet for det vellykkede liv "efterligningsforbruget" under denne samfundsmæssige periode, hvor man tilkæmper sig de samme statussymboler og det samme niveau af disse som naboen for eksempel TV, bil og parcelhus (Ibid.: 100). Endvidere betyder etableringen af denne massekultur samtidigt, at kulturen ekstensiveres og således udbredes til "masserne" i et gigantisk omfang. Kulturaliseringens udbredelse tager fart, men det almenes logik har dog stadigvæk forrang over for kulturaliseringen, da kulturen udbredes ud fra en almen masselogik (Ibid.: 100f).

Således har vi nu, at kulturen er udviklet "intensivt" af borgerskabet, men også ekstensivt og udbredt til den brede befolkning i form af masseproducerede varer med hjælp fra industrien. Den intensivt dyrkede borgerlige kultur med dens autenticitetsideal er dog stadigvæk forbeholdt borgerskabet, og således er dens virkningshistorie afgrænset borgerskabets rammer under den organiserede modernitet. Det er først i senmoderniteten, vores samtid, at det borgerlige autenticitetsideal udbredes bredt og bliver, hvad man kunne betegne et *bredt anerkendt autenticitetsideal*. Hvad jeg mener hermed er, at der i og for sig ikke er nogen, der stiller spørgsmålstegn ved validiteten af dette autenticitetsideal, og det udbredes således som følge heraf i et enormt omfang.

At det borgerlige autenticitetsideal udbredes, som det gør, hænger sammen med selve opståelsen af senmoderniteten, der ifølge Reckwitz begyndte omkring 1970 (Ibid.: 103). Det er i denne samfundsmæssige fase, at singularitetssamfundet opstår, fordi det singulæres logik ikke længere blot er en struktur, men en strukturerende struktur:

“I senmoderniteten bliver singulariseringernes sociale logik [...] til en strukturdannende skabelon for hele samfundet. Det særegnes kultur, der lige siden modernitetens begyndelse har været nærværende, omend underordnet det almenes logik, bliver i senmoderniteten, dvs. fra 1970’erne eller 1980’erne, selv strukturdannende over en bred front. Den formelle rationalisering og dens almenhedslogik ændrer dermed også status og form, idet de [...] i stadig højere grad bliver til en baggrundsstruktur, en fælles infrastruktur for særegenheder.”
(Reckwitz 2019: 103).

Etableringen af senmoderniteten har ifølge Reckwitz tre årsager, der forstærker hinanden: 1) den sociokulturelle autenticitetsrevolution, 2) transformationen af økonomien og 3) digitaliseringens tekniske revolution (Ibid.: 102). Den første årsag til, at der sker en transition fra organiseret modernitet til senmodernitet, den sociokulturelle autenticitetsrevolution, hænger både sammen med en værdiændring i samfundet, men også en sociostrukturel ændring (Ibid.). På grund af uddannelsesekspansionen i nyere tid opstår en ny middelklasse af akademikere med høj kulturel kapital, og på samme tid sker der et skifte i værdier, hvor den industrielle modernitets pligt-værdier præget af en almenhedslogik afløses af selvrealiserings-værdier (Ibid.: 102f). Det hovedsagelige fokus grundet denne værdiændring bliver selvets autenticitet, og her indoptager den nye akademiske middelklasse borgerskabets før “esoteriske” autenticitetsideal (Ibid.: 103). Ikke nok med, at denne middelklasse indoptager dette autenticitetsideal, der før var begrænset en lille samfundsmæssig gruppe, den gør det også som et “[...] førende samfundsmiljø [...]” (Reckwitz 2019: 103). Det er nærliggende at tænke, at dette har en sammenhæng med, at samtidens dominerende autenticitetsideal er et forholdsvis *bredt anerkendt autenticitetsideal*, hvilket man ser ved dets store udbredelse.

Samtidigt har den foregående samfundshistoriske fase, den organiserede modernitet, betydet en mætning af markedet med standardvarer, der betyder, at også markedet undergår en ændring (Ibid.: 104). Økonomien må således også undergå en transformation, hvilket ifølge Reckwitz er den anden årsag til senmoderniteten, men den må gøre dette i samarbejdet med senmodernitetens tredje årsag, nemlig digitaliseringen (Ibid.: 102ff). For at kunne blive ved med at sælge varer, må den skifte til at producere flere singulariserede varer, da markedet for standardvarer er mættet, og industrien har brug for de teknologiske fremskridt, som blandt andet den digitale revolution har muliggjort for at gøre dette muligt (Ibid.: 103f). Mætningen af bunden af Maslows behovspyramide betyder, for nu at blive i denne analogi, at markedet

må søge at få mættet toppen, hvilket ifølge det nu udbredte borgerlige autenticitetsideal sker gennem en interaktion med det unikke. Det er nærliggende at forestille sig, hvordan disse tre kan forstærke hinanden: Værdiændringen i det senmoderne samfund er gået mod selvrealisering, og middelklassen har, for at kunne opnå denne selvrealisering, indoptaget borgerskabets autenticitetsideal, der fordrer unikke genstande. Her er industrien med dens teknologier straks klar til at levere disse. Disse tre årsager til senmoderniteten forstærker altså ikke kun en kulturaliseringstendens, men også etableringen og sidenhed fastholdelsen af samtidens autenticitetsideal.

Med denne redegørelse af den historiske baggrund for etableringen af samtidens autenticitetsideal med udgangspunkt i Andreas Reckwitz' bog *Singulariteternes samfund* vil jeg i kommende afsnit forsøge at samle op på det, som jeg har gennemgået i første del af analysen. I den forbindelse vil jeg forholde mig til, hvad samtidens autenticitetsideal er, og hvordan det relaterer sig til det gentagelsesfænomen, jeg beskrev i problemfeltet.

Samtidens autenticitetsideal og dens gentagende udtryk

Min hensigt med analysens første del har været at vise, at samtidens autenticitetsideal skyldes en samfundshistorisk udvikling, som man kan forstå med udgangspunkt i Andreas Reckwitz' samtidssdiagnose.

Denne udvikling kan forstås med Reckwitz begreber om "kulturalisering" og "formel rationalisering" og deres korresponderende logikker "det singulæres logik" og "det almenes logik". Grundlæggende kan vores samfundshistorie forstås som en udvikling fra den formelle rationaliserings system og ordenstankegang til samtidens fokus på og dyrkelse af det unikke, der ikke kan underlægges orden og systemer på samme måde (Reckwitz 2019: 22).

Ifølge Reckwitz er de førmoderne samfund (Cirka før slut 1700) ikke præget af hverken den formelle rationalisering eller kulturalisering (Ibid.: 93f), og det er først senere i forbindelse med det han betegner "den borgerlige modernitet" (Cirka slut 1700-1920), at de to tendenser for alvor opstår og udbredes massivt (Ibid.: 96f). Dette sker som følge af oplysningstiden og romantikken, hvor den første er eksponent for den formelle rationalisering og dens sidste for kulturaliseringen (Ibid.: 21, 98). Udviklingen af den formelle rationalisering sker som et forsøg på at løse manglen på basale fornødenheder, hvilket er muligt fordi den system og

ordenstankegang som rationaliseringen repræsenterer er i stand til at effektivisere og få det meste ud af de ressourcer, der er (Ibid.: 41).

Som modtendens til den formelle rationalisering og dens nivellerende effekt, hvor alt standardiseres og gøres til genstand for et mål, udvikles en modtendens i form af kulturaliseringen (Ibid.: 96f). I denne tidsperiode udvikles der også i borgerskabet et "esoterisk" autenticitetsideal, hvor idéen om autenticitet kobles sammen med det unikke (Ibid.: 98). Dette autenticitetsideal hævder, at "[e]t subjekt, der vil være autentisk, må gøre sig sine egne autentiske erfaringer ved at vandre gennem verdens singulariteter." (Reckwitz 2019: 98).

Senere under den organiserede modernitet (Cirka 1920-1970) tager den formelle rationalisering fart og vestlige samfund udvikles til industrisamfund, der masseproducerer standardvarer (Ibid.: 100). Som følge af denne masseproduktion mættes markedet af standardvarer og det problem, tidligere samfund havde i forhold til at producere nok basale fornødenheder, løses (Ibid.: 104.).

Fordi disse basale behov opfyldes opstår nu i vores samtid, det senmoderne samfund (Cirka 1970-nu), et behov for "mening", og dette problem forsøges løst gennem en forfølgelse af autentisk realisering. For at dette bliver muligt, må der tages udgangspunkt i et bestemt ideal, der kan forklare, hvordan autentisk selvrealisering kan opnås. Her indoptager den nye akademiske middelklasse borgerskabets autenticitetsideal fra den borgerlige modernitet og lader det udbrede og etablere som samtidens autenticitetsideal (Ibid.: 103). På denne måde etableres samtidens autenticitetsideal, og det hævder, at *individet bliver autentisk ved at interagere med singulariteter* (Ibid.: 98).

Denne udvikling kan koges ned til et sammendrag med udgangspunkt i nedenstående tabel (Se tabel 1):

Tidsperiode (cirka)	Beskrivelse
Det førmoderne samfund (Før slut 1700)	• <i>Singulære fænomener og rationaliseringsprocesser eksisterer begge omend dog i et begrænset omfang (Ibid.: 93f).</i>
Den borgerlige modernitet (Slut 1700-1920)	• <i>Formel rationalisering opstår og udbredes massivt i et forsøg på at løse manglen på basale fornødenheder og "orden" i samfundet (Ibid.: 41, 87).</i> • <i>Kulturaliseringen opstår også og udbredes som modtendens til den formelle rationalisering (Ibid.: 96f).</i> • <i>Borgerskabet kobler idéen om det singulære og autenticitet sammen og skaber et autenticitetsideal, hvor man bliver autentisk i interaktion med det unikke</i>

	(Ibid.: 98).
Den organiserede modernitet (1920-1970)	• Både kulturaliseringen og den formelle rationalisering udbredtes, men industrien fokuserer på rationel masseproduktion (Ibid.: 100). • Problemet vedrørende mangel på basale fornødenheder løses og markedet mættes af de standardvarer, som industrien masseproducerer (Ibid.: 104). • Som konsekvens af mætningen af basale behov opstår et nyt behov for at finde "mening".
Senmoderniteten (1970-nu)	• Kulturaliseringen overtager og bliver et selvforstærkende princip (Ibid.: 103). • En bestemt variant af autenticitet udbredtes, idet borgerskabets autenticitetsideal overtages af den nye akademiske middelklasse, som udbreder den så den bliver samtidens autenticitetsideal (Ibid.) • Behovet for "mening" opfyldes ved at realisere sig selv autentisk gennem borgerskabets nu udbredte konkrete forestilling om, hvordan autenticitet opnås.

Tabel 1: Opståelsen af samtidens autenticitetsideal med udgangspunkt i Reckwitz' samtidsdiagnose.

Hvad er årsagen til at netop dette autenticitetsideal er blevet udbredt? Det kan der være flere mulige forklaringer på. Som jeg senere vil redegøre for i analysens anden del, så hænger dette formodentligt sammen med, at autenticitet som ideal er forholdsvis nemt at "sælge".

En anden mulig forklaring er derimod det som Pierre Bourdieu kaldte symbolsk magt. Med dette begreb henviser han til den magt indflydelsesrige individer eller grupper har til at definere, hvad der bliver opfattet som virkeligt (Wilken 2014: 90f). Dette kan være små distinktioner, mellem hvad der er god, og hvad der er dårlig smag (Ibid.), men også hvad det vil sige at have et lykkeligt liv. Den nye akademiske middelklasse bliver bannerførere for det nye autenticitetsideal, idet de indoptager den romantisk-borgerlige autenticitetsideal (Reckwitz 2019: 103). Fordi denne nye middelklasse bliver et førende samfundsmiljø (Ibid.) er det en mulig forklaring, at de med deres symbolske magt er i stand til at lade autenticitetsidealet anerkende og dermed udbrede. Således bliver den nye middelklasse i senmoderniteten i stand til at udbrede en forestilling om, at *det at være lykkelig er at være autentisk*, og at *autenticitet sker i relation til det unikke* – nemlig ved at "gøre autentiske erfaringer" i mødet med "unikke ting".

Hvordan relaterer alt dette sig til det gentagelsesfænomen, som jeg beskrev i problemfeltet? Jo, fordi den proces – hvormed man i dag tror, man bliver autentisk, samtidens autenticitetsideal – er indsnævret til at dreje sig om, at selvet skal interagere med

singulariteter, så betyder det, at man bliver autentisk ved, at dyrke de samme ting, og at gøre dette på den samme måde. Der er nærmest tale om en ritualiseret og indøvet måde at bedrive autenticitet på. Ofte vil ikke bare handlingen være den samme - det vil sige den handling at erhverve sig "autentiske erfaringer" ved lidenskabeligt at dyrke unikke enheder - men det vil også ofte være de samme unikke enheder, der vil blive dyrket. Dette skyldes, at det som anerkendes som singulært i samtiden bliver det i arenaer, der er præget af en "the winner takes it all"-logik, hvor der i sidste ende er få enheder, der bliver valoriseret som singulariteter (Ibid.: 107). Der er således få singulariteter at vælge imellem, når det kommer til stykket. *Konsekvensen af alt dette er naturligvis, at det singulariserede samfund, paradoksalt nok kommer til at have det gentagende udtryk, som jeg har beskrevet i problemfeltet.* Dette er på trods af, at dette samfund er optaget af alt det, der er noget helt særligt og unikt, og som håber at bedrive selvrealisering på denne måde.

Måden, hvorpå individer opfører sig i et samfund optaget af selvrealisering, ender ironisk nok med at minde om menneskeverdenens ækvivalent til såkaldte "ant mills". Ant mills³ er et fænomen i naturen, hvor myrer, der forsvinder fra deres flok, fanges i store cirkler af andre myrere. Fænomenet opstår, fordi hver myre følger en anden myre, der også er blevet væk, da de navigerer ved hjælp af feromoner. Modsat "ant mills" er der dog ikke tale om, at de, der giver sig i kast med at blive autentiske ved at opsøge det unikke, søger væk fra samfundets fordringer. Tværtimod gør de i stedet det, som fordres af dem. Spørgsmålet er dog, om de rent faktisk bliver autentiske på denne måde? Min påstand er naturligvis, at dette ikke er tilfældet, hvilket jeg vil tage hul på i analysens anden del.

Del II: Problemer med samtidens autenticitetsideal

Jeg har nu ovenfor redegjort for hvorledes autenticitetsforetagendet i det senmoderne kan koges ned til den aktivitet at opsøge og opleve singulariteter. Fordi det er blevet den primære form for socialisering, er det blevet ophøjet til et ideal – mere konkret et autenticitetsideal. At være autentisk i et singulært samfund drejer sig om at tage del i det, som alle andre også gør, nemlig at opsøge, dyrke og opleve singulariteter. Dette kan derfor opleves som en uendelig gentagelse hos forskellige individer af de samme ting. De samme frisurer, de samme boligformer, de samme rejsedestinationer, de samme typer mad og man kunne blive ved. Som

³ Man kan læse mere om dette interessante fænomen på Wikipedia: https://en.wikipedia.org/wiki/Ant_mill (Sidst tilgået 18.4.2023).

jeg vil redegøre for nedenfor, så har dette konsekvenser for typen af det samfund, som vi i dag lever i.

Singularitetssamfundet som et konformitetssamfund

Fordi den aktivitet, hvormed vores ideal for autenticitet i dag i et stort omfang er blevet indsnævret til at dreje sig om at dyrke singulariteter, betyder det også, at mange opsøger det samme. Mere konkret kan man sige, at de uendelige gentagelser, som er mulige at observere, og som er blevet beskrevet i problemfeltet, kan forstås som et udtryk for konformitet. Men hvad mener jeg med konformitet?

I en socialpsykologisk kontekst betegner begrebet konformitet følgende:

“Konformitet betyder i denne sammenhæng ‘sam-formning’ og henviser til den proces, hvorved et individ forandrer sin opfattelse, holdning eller adfærd, så den er lig - eller har ‘samme form’ - som en given gruppe af individer.”

(Graakjær 2013: 87).

Ud fra den socialpsykologiske forståelse af begrebet vil jeg lægge vægt på den del af definitionen, der fremhæver, at konformitet drejer sig om en ensretning af *“holdning eller adfærd”* (*“Konformitet betyder i denne sammenhæng ‘sam-formning’”*) (Graakjær 2013: 87). Mindre væsentligt for det argument, er, at konformitet også kunne dreje sig om at forandre sin opfattelse på en mere ufrivillig måde (*“Konformitet [...] henviser til den proces, hvorved et individ forandrer sin opfattelse [...]”*) (Graakjær 2013: 87). At tro, at samtidens autenticitetsideal skulle være påtvunget ville jeg mene er en fejlslutning. Det er det, da det at realisere sig selv og blive autentisk jo umiddelbart virker som en frigørende proces, der på mange vil virke tillokkende. I sin bog *Præstationssamfundet* laver Anders Petersen et lignende argument for det præstationsideal, som han argumenterer for præger samtiden. Til at beskrive dette bruger Petersen begrebet “blidt barbari”:

“Det er blidt, fordi de knæsatte præstationskrav er umiddelbart indbydende: De pakkes ind i lækkert og glitrende papir, så de fremstår som uimodståelige.”

(Petersen 2017a: 113)

Hvad Petersen her argumenterer for, er, at nutidens præstationsideal fremstår som indbydende for de individer, der tager del i at dyrke dette. Idealet er således ikke noget påtvunget oppefra eller lignende, men noget som individer glædeligt indoptager, lader sig socialisere ind i og senere med glæde tager del i, fordi det på overfladen virker tillokkende. Derfor kalder han det et blidt barbari. En lignende logik vil jeg mene kan overføres til analysen af samtidens autenticitetsideal. For at bruge den samme metafor, som anvendes af Petersen (2017a: 75), så er nutidens autenticitetsideal dækket af et glitrende flot *dobbeltlag fernis*, der gør den indbydende og uimodståelig. For hvem ønsker ikke for det første at være autentisk og at realisere sig selv, og for det andet at blive det gennem en inciterende singularitetsdyrkelsesproces, hvor man samtidigt afficeres af det unikke?

Det er også derfor, at jeg med min anvendelse af begrebet konformitet ønsker at fremhæve samtiden som et samfund med en enorm ensretning i forhold til den måde, vi bestræber os på at blive autentiske. Med begrebet konformitet ønsker jeg dermed ikke at rette fokus på en tvangsmæssig situation, hvor en gruppe presser individer til at ensrette sig noget bestemt. Dette synes nemlig ikke at være tilfældet for det autenticitetsideal, der præger samtiden, fordi det er dækket af et "*dobbeltlag fernis*". Det væsentlige, som jeg ønsker at fremhæve, er, at nutidens autenticitetsideal kan indkredses til en snæver dyrkelse af singulariteter, hvilket har den virkning at samtidens autenticitets- og singularitetssamfund også i bund og grund kan beskrives som et *konformitetssamfund*. Med betegnelsen konformitetssamfund mener jeg hermed ikke et samfund, hvor individer tvangsmæssigt er ensrettet mod de samme idealer (snarere tværtimod), men blot en deskriptiv betegnelse for et samfund hvor mange i høj grad gør det samme, efterlever de samme idealer, adfærd, opfattelser, holdninger et cetera.

For at det bliver muligt yderligere at udfolde en kritik af samtidens autenticitetsideal, ønsker jeg at præsentere et alternativt autenticitetsbegreb. Dette begreb er for det første tættere på, at handle om at komme i overensstemmelse med sit selvs "essens" (Leeuwen 2001: 393), fordi det som hele sin hovedopgave ser det, som det vigtigste at vælge sig selv og at blive et selv. Det konkrete autenticitetsbegreb har, som jeg senere vil redegøre for, også en række egenskaber, der gør det egentligt uforligneligt med det autenticitetsbegreb, som eksisterer i dag, og som jeg hos Reckwitz så formuleret i sin mest idealtypiske form.

Begrebet autenticitet hos Kierkegaard

Det er hos den danske filosof og teolog, Søren Kierkegaard, jeg mener, at det er relevant at søge tilbage til for at bringe en alternativ forståelse af begrebet autenticitet i en moderne kontekst på banen. Det er også Kierkegaards forståelse af begrebet autenticitet, der er nøglen til at forstå, hvorfor samtidens autenticitetsideal kan forstås som problematisk. Hvorfor er valget faldet på netop Kierkegaard? Det er det, da hele formålet med hans forfatterskab var at vise, hvordan man blev autentisk (Sløk 2019: 200), ligesom at han skriver ind i vores tid, fordi man i store træk kan forstå de problemer, han beskriver som filosofiske refleksioner over modernitetens konsekvenser (Cockayne 2017: 845).

Kierkegaards interesse for selvet kan ses i en nu berømt passage fra *Sygdommen til Døden*, hvor han definerer det menneskelige selv således:

“Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv.”

(Kierkegaard 1963: 73)

Hvad skal vi forstå heraf? Ordet ånd kan vi omtrent oversætte til nutidigt dansk som “bevidsthed” (Thielst 1994: 265). Den næste lidt mere kringlede sætning er dog ganske central, nemlig at menneskets selv er “*et Forhold, der forholder sig til sig selv*”, og at det ikke er forholdet, men at forholdet reflekterende forholder sig til sig selv, der gør det til et selv. Ofte er det sagt, at hvad der adskiller mennesker fra dyr er vores bevidsthed, og her giver Kierkegaard nøglen til at forstå, at det at have et selv vil sige at have en bevidsthed, der gør os i stand til at reflektere over os selv. Ikke bare bevidstheden, men selvbevidstheden gør os til mennesker. Centralt må det således være for det at være menneske, at man reflekterer over sig selv og som konsekvens heraf må følge, at man således også reflekterer over, *hvad man er, og hvordan man bliver det, man er*.

Hvis man skal søge at finde ud af, hvordan Kierkegaard forstod begrebet autenticitet, er det godt at søge mod hans mest berømte værk, Enten-Eller. I dette, hans måske mest berømte værk, Enten-Eller, møder vi to individer, der kan gøre os klogere på, hvordan Kierkegaard mente, at man kunne blive autentisk. Den ene utrolig sammensat, den anden pligtro og med

fødderne fast placeret på jorden. Disse to personer betegner det, som Kierkegaard kaldte henholdsvis en æstetiker og en etiker.

Den sammensatte æstetiker er en person, der har gennemskuet livets tomhed. Han forstår, at ligegyldigt hvilket valg han tager, så er alt lige meget (Sløk 2019: 66). Et eksempel på dette er for eksempel i en samling af forskellige tekster med små betragtninger, kaldet "Diapsalmata". Disse starter Enten-Eller med, og forfatteren påstår i forordet, at de små tekster med små betragtninger, som han har samlet i første del af bogen under titlen "mellemspil" (Diapsalmata), kommer fra en masse løse lapper papir, der lå i en samlingen af papirer, han har fundet i et gammelt skrivebord købt hos en antikvitetshandler (Kierkegaard 1962a: 13f). I en af disse tekster reflekterer æstetikerens over, at det for så vidt kan være ligegyldigt, om man gør det ene eller det andet:

"Gift Dig, Du vil fortryde det; gift Dig ikke, Du vil ogsaa fortryde det; gift Dig eller gift Dig ikke, Du vil fortryde begge Dele; enten Du gifter Dig, eller Du ikke gifter Dig, Du fortryder begge Dele."

(Kierkegaard 1962a: 40)

Han bliver ved endnu længere endnu og reflekterer over forskellige mulige valg at tage. Men det er alt sammen ligegyldigt, for alt vil man i sidste ende fortryde, påstår æstetikerens. Hvad Kierkegaard her forsøger at formidle, er, at æstetikerens med sin refleksion over valgets betydning viser, at det i og for sig er ligegyldigt, hvad man gør (Sløk 2019: 67f). Ingen konsekvenser har det, om man gør det ene eller det andet (Ibid.). Dette kan sættes mere på spidsen: Faktisk har det konsekvenser, hvilket valg man tager, men fordi disse er de samme, er det ligegyldigt, hvilken af de forskellige valg, man tager. Relativismen har opløst valgets betydning (Ibid.). Dette fører imidlertid til fortvivlelse (Ibid.: 73), og når æstetikerens anerkender denne tvivl, bliver det muligt for ham at finde vejen ud af den nihilistiske tomhed, der medfølger erkendelsen af valgets totale relativitet (Ibid.: 78ff).

Modstykket til æstetikerens er etikerens, og det er hos ham, man finder betragtninger over, hvordan den tomhed og fortvivlelsen som æstetikerens oplever, kan modvirkes. Dette foregår i bogens anden del, der består af en række breve fra etikerens til æstetikerens. I disse breve forsøger etikerens at overbevise æstetikerens om at blive som ham selv, etiker. Dette bliver æstetikerens ved at vælge sig selv, og det er her vi kan opsøge Kierkegaards forståelse af, hvad autenticitet er. Etikerens skriver blandt andet:

“Men hvad er det da, jeg vælger, er det Dette eller Hiint? Nei, thi jeg vælger absolut, og absolut vælger jeg jo netop derved, at jeg har valgt ikke at vælge Dette eller Hiint. Jeg vælger det Absolute, og hvad er det Absolute? Det er mig selv [...]”

(Kierkegaard 1962b: 199)

Etikeren forsøger indtrængende at overbevise æstetikerens om at vælge fortvivlelsen, for når han har valgt at være fortvivlet, kan han senere vælge sig selv (Sløk 2019: 85). Vælger man sig selv, vælger man sig selv absolut, som den man er. Her er der ingen relativisme, og således kan æstetikerens i valget af sig selv ophæve det tungsindige mismod, der følger et liv i relativismens sump. Senere sammenligner etikeren sig med æstetikerens. Her giver han os et svar på, hvad det vil sige at vælge sig selv:

Lad os nu engang sammenstille et ethisk og et æsthetisk Individ. Hovedforskjellen, hvorom Alt dreier sig, er den, at det ethiske Individ er sig selv gjennemsigtigt og ikke lever ins Blaue hinein [på må og få], som det æsthetiske Individ gjør det. Med denne Forskjel er Alt givet. Den, der lever ethisk, har seet sig selv, kjender sig selv, gjennemtrænger med sin Bevidsthed sin hele Concretion, tillader ikke ubestemte Tanker at pusle om i ham, ikke fristende Muligheder at adsprede ham med deres Gjøgleværk, han er ikke sig selv som et Hexebrev [billedbog], der snart kan komme Eet ud af, snart et Andet, alt eftersom man vender og dreier det. Han kjender sig selv.”

(Kierkegaard 1962b: 238f)

Når Kierkegaard skriver, at det etiske individ er sig selv gennemsigtig, så betyder det, at det har gennemskuet sig selv, fundet ud af, hvem det er (Sløk 2019: 90). At vælge sig selv vil altså sige at forstå sig selv, “blive sig selv gennemsigtig”, og denne person er løftet fra at opleve det tungsind, som medfølger den æstetiske erkendelse af livets umiddelbare tomhed. Etikeren er, for at bruge en lidt slidt floskel nærmest i zen modsat den fortvivlede æstetiker.

Allerede her kan vi begynde at fornemme konturerne af, hvad det vil sige at være autentisk i en kierkegaardsk forstand: At blive sig selv kræver indsigt i hvem man er, blive sig selv gennemsigtig, og den som har valgt sig selv er ikke længere fortvivlet. Men det gør os hermed ikke klogere på, hvad man konkret skal gøre for at blive autentisk i en kierkegaardsk sammenhæng. Vi mangler det kierkegaardske autenticitetsforståelses *hvordan*.

Processen at blive sig selv autentisk beskrives blandt andet af Kierkegaard, forklædt som etikeren assessor Vilhelm, på følgende måde:

“[...] der [hører] Mod til at vælge sig selv; thi paa samme Tid, som det synes, at han isolerer sig allermest, paa samme Tid fordyber han sig allermest i den Rod, ved hvilken han hænger sammen med det Hele. Det ængster ham [...]”

(Kierkegaard 1962b: 200f)

Her er det især vigtigt at bemærke, at Kierkegaard lægger vægt på det mod, som det kræver at blive sig selv autentisk, ligesom at han skriver, at individet må trække sig væk fra sine omgivelser og dermed isolere sig. Individet må med lidenskabelig inderlighed se indad. En proces der kræver, at han forsvinder væk fra sine omgivelser for at gøre det muligt at se ind i sig selv. I sin bog om *Eksistentialisme* skriver Johannes Sløk, der var Kierkegaard-forsker (Holm 2019: 7), ligeledes hvordan det kræver isolation at blive sig selv, gennemskue sig selv, men tilføjer også følgende bemærkning, at det at blive et selv kræver at trække sig væk fra “mængden”:

“Ordet “selv” er åbenbart [...] selvisk, for så vidt mennesket for at komme til det [sig selv] må isolere sig, trække sig ud af fortabtheden i mængden eller opgive konkurrencen med rivalerne [...]”

(Sløk 1966: 123)

Ordet “mængden” er her ganske centralt. Ikke nok med at individet må isolere sig, som Kierkegaards skriver i Enten-Eller, det må tilmed ske væk fra “mængden”. I Kierkegaards journaler finder man nogle særdeles bramfrie betragtninger om “mængden”. I et af disse journaler har jeg fundet følgende uddrag, hvor man ser, hvorledes Kierkegaard forstod relationen mellem mængden og den enkelte, sidstnævnte er en kategori Kierkegaard havde reserveret for det individ, der var blevet autentisk (Cappelørn 2017):

“»Mængden« er Usandheden. Der er derfor i Grunden Ingen, der har mere Foragt for det at være Msk [Menneske], end de, der staae i Spidsen for Mængden. [...] Thi »Mængden« er [...] Usandheden, idet Mængden enten ganske giver Angerløshed og Ansvarløshed, ell. dog svækker Ansaret for den Enkelte ved at gjøre det til en Brøkbestemmelse.”

(Kierkegaard 2003: 1)

Hvad der fremgår af dette journalcitat, er, at Kierkegaard ikke blot er radikalt imod “mængden”, men også at han ser den som noget, der forhindrer individet i at blive sig selv. Dette skyldes, at mængden “svækker ansvaret for den enkelte”, idet den enkelte kan gemme sig som et tal i mængden.

Hvad der fremgår af ovenstående, er, at Kierkegaard altså mener, at individet må vælge sig selv og blive autentisk. Individet, der ikke er autentisk, er fortvivlet ved valgets relativisme, og må vælge sig selv i denne fortvivlelse, vælge sig selv med alt, hvad dette indebærer, for da bliver det autentisk. Kierkegaard mener endvidere, at individet må blive sig selv i isolation væk fra mængden. Mængden beskrives tilmed i radikale vendinger, hvor han kritiserer den for måden, hvorpå det forhindrer mennesket i at tage ansvar for sig selv og dermed ansvaret for at blive sig selv autentisk.

For at vi kan blive klogere på de to præsenterede autenticitetsforståelser, samtidens og Kierkegaards autenticitetsforståelse, må jeg lave en sammenligning af dem. I en sådan er det naturligt at beskrive modstillingen mellem dem, således at svaghederne senere bliver mulige at fremvise. Denne modstilling vil jeg tage hul på i næste afsnit.

Modstillingen mellem de to autenticitetsforståelser

For kort at samle op på det foregående, så har jeg i del I af analysen brugt Andreas Reckwitz’ teori om det singulære samfund til at dechifrere, hvordan vi kan forstå de mange gentagelser af det unikke i samtiden. Samtidigt har jeg i den forbindelse redegjort for, hvad der er samtidens autenticitetsideal. I analysens del II tog jeg hul på, hvordan vores senmoderne samfund i kraft af dets autenticitetsideal og dens gentagende karakter kommer til at fremstå som et konformitetssamfund – et samfund hvor mange gør det samme. I et forsøg på at kritisere samtidens autenticitetsideal valgte jeg derfor at præsentere en alternativ forståelse af begrebet autenticitet – nemlig i form af Kierkegaards autenticitetsbegreb. I dette afsnit vil jeg forholde mig til, hvad forskellen er mellem samtidens og Kierkegaards forståelse af autenticitetsbegrebet.

Jeg vil hævde, at samtidens autenticitetsideal, som jeg ser formuleret i sin mest idealtypiske form hos Reckwitz, står i radikal kontrast til Kierkegaards forståelse af begrebet autenticitet. De to begreber er forskellige på især deres måde at forstå, *hvordan* individet bliver autentisk. Samtidens autenticitetsideal går grundlæggende ud på, som jeg redegjorde for i analysens del I, at man bliver autentisk, så længe man interagerer med de entiteter, der af samfundet er

blevet ophøjet til singulariteter gennem en valoriseringsproces. Kort sagt sker det med denne forståelse, at man bliver *autentisk i relation eller interaktion med det unikke*.

Man kunne naturligvis argumentere for, at selvet også her kan forstås som en singularitet om hvilket man kan rette sig imod, og at objektet for samtidens autenticitetsideal således også kunne have selvet som sit objekt på denne måde. Dette synes dog ikke umiddelbart at være tilfældet, for som Reckwitz argumenterer, så er samtidens autenticitetsideal grundlæggende funderet ud fra den tankegang, at det primært er singulære ting udenfor individet, som det skal interagere med for at blive autentisk:

Som vi har konstateret, går den [samtidens autenticitetsideal] ikke længere ud fra, at en naturgiven kerne i subjektet udfolder sig efter sin egen logik, men at subjektet realiserer sig selv ved hjælp af alle de praksisser og objekter, der findes i overflod i dets omgivelser.”

(Reckwitz 2019: 304)

Dette står i kontrast til Kierkegaard, der forstår det at blive autentisk som en proces, hvor det selvbevidste individ søger at afdække, hvem det er, eller med en kierkegaardsk formulering, *forsøge at gøre sig selv gennemsigtig*. Ifølge Kierkegaard behøver individet for at kunne afdække sit selv at søge væk fra “mængden”, og han går endda så langt som at erklære at “mængden er usandheden”, ligesom at “mængden” gør, at individet svækker sit ansvar og bliver til en brøksbestemmelse. Individet må i en kierkegaardsk forstand se indad og ikke udad, hvis det vil søge at blive autentisk.

Umiddelbart findes to måder, hvorpå der kan siges at være modstillinger mellem de to autenticitetsforståelser. Grundlæggende er de to uenige om: 1) Imod hvad (deres “objekt”), og 2) i hvilken retning (deres orientering) individet skal rette sig for at blive autentisk. Samtidens autenticitetsideal mener, som nævnt ovenfor, at man bliver autentisk i kraft af interaktionen med det unikke. Altså skal individet, såfremt det følger samtidens autenticitetsideal, rette sig mod de i det senmoderne valoriserede singulariteter. Kogt ned kan vi sige, at det senmodernes autenticitetsideal *har som sit “objekt” det singulære*.

Hos Kierkegaard bliver man i stedet autentisk, når man adresserer sit eget selv. Det kierkegaardske autenticitetsideal *har derfor som sit “objekt” selvet*, modsat det senmoderne autenticitetsideal, der, som vi så ovenfor, *havde det singulære som sit “objekt”*. Disse to forståelser af autenticitet divergerer altså allerede på dette først punkt ret grundlæggende. Det gør de imidlertid også i forhold til andet punkt, som jeg nu vil redegøre for.

For ikke nok med at de to autenticitetsforståelser grundlæggende er uenige om, hvilket “objekt” individet skal adressere sig for for at blive autentisk, samtidig er de også uenige om orienteringen. Samtidens autenticitetsideal er, vil jeg påstå, et “*udadrettet autenticitetsideal*”. Det er det, da individet må søge at blive autentisk ved at udspænde sine følehorn for at gøre sig selv bevidst om, hvad der for tiden er singulært. At autenticitetsidealet i samtiden er udadrettet bevidnes af de mange gentagelser, som jeg har præsenteret i problemfeltet, og som betød, at jeg betegnede singularitetssamfundet som et konformitetssamfundet. Dette er stik modsat Kierkegaards forståelse af autenticitet, der lægger vægt på, at individet i sin søgen efter autenticitet må søge indad og gøre dette væk fra mængden. Hos Kierkegaard bliver den autentiske søgen en insisteren på, at dette gøres *i en retning indad* og dermed i isolation med sig selv. Det kierkegaardske autenticitetsideal er således, for nu at fastholde det samme sprog, et “*indadrettet autenticitetsideal*”.

Alle disse pointer kan samfattes med udgangspunkt i en tabel (Se tabel 2):

Kategorier	Autenticitetsforståelse	
	Den reckwitzske	Den kierkegaardske
Objekt	<i>Det singulære</i>	<i>Individets eget selv</i>
Orientering	<i>Udad mod det af samfundet valoriserede</i>	<i>Indad mod individets eget selv</i>

Tabel 2: En oversigt over forskellene mellem de to autenticitetsforståelser.

Min kritik af samtidens autenticitetsideal bygger ikke blot på, at der kan siges at være en modstilling mellem to autenticitetsforståelser, men også at der er et decideret problematisk aspekt ved samtidens autenticitetsideal. Dette vil jeg undersøge nærmere i det følgende afsnit.

Bagsiden af samtidens autenticitetsideal

I dette afsnit vil jeg undersøge nærmere de konsekvenserne det kan have at danse efter samtidens autenticitetspibe. Før jeg præsenterer dette problematiske aspekt, vil jeg kort opsøge først Reckwitz’ egen udlægning af bagsiden af samtidens autenticitetsideal.

Denne betegner han “selvrealiseringens utilstrækkelighed”, og den består primært af to aspekter: For det første, at individet potentielt kan ende i en situation af selvoverbebyrdelse:

“Selvudfoldelsens bagside er selvoverbebyrdelse. Chancen for at opleve noget nyt og anderledes kan blive til en selvpålagt tvang til at opleve det nye og anderledes, til en selvtransformation for dens egen skyld, som der ikke længere er forbundet nogen ekstra tilfredsstillelse med, kun en evindelig forskydning af oplevelsens og valoriseringens objekter. [...] I andres bedømmelse af en - det være sig i erhvervsmæssig eller privat sammenhæng - kan evnen til selvtransformation derfor blive til et præstationskrav. “

(Reckwitz 2019: 305).

Det andet problematiske aspekt er ifølge Reckwitz, at man kan forstå senmoderniteten og dens selvrealiseringsimperativ som en “skuffelsesgenerator” (Ibid.: 306). Ifølge Reckwitz producerer senmoderniteten, tragisk nok, *systematisk* skuffelser, men tilbyder ingen redskaber til at håndtere disse skuffelser, ligesom senmodernitetens individualisering betyder, at: “[s]kuffelseserfaringen forstærkes af, at subjektet som regel må tackle den helt alene og isoleret [...]” (Reckwitz 2019: 307).

Der er to årsager til denne skuffelsesgeneratoren har ifølge Reckwitz. For det første skyldes den, at “the winner takes it all”-logikken, der eksisterer i singularitetssamfundet – og som medfører, at ganske få ting blive ophøjet til det særligt unikke, til singulariteter - også betyder at de autentiske oplevelser, som individer må tage del i for at blive autentiske bliver sværere og sværere at opnå (Ibid.). Den anden årsag skyldes, at oplevelsen af, hvornår noget er autentisk, baserer sig på en bestemt oplevet følelse i individet, hvilket betyder, at: “[...] skillelinjen mellem en positiv erfaring og en katastrofe er hårfin” (Reckwitz 2019: 308). At det autentiske baserer sig på en oplevet følelse betyder i sidste ende, at hvad der opleves som en succesfuld selvrealisering, og hvad der ikke gør, kan ændre sig fra øjeblik til øjeblik (Ibid.). Individet er således henvendt til en tilværelse, hvor usikkerheden altid er tilstede, fordi en potentiel skuffelse altid lurar bag en tilsyneladende autentisk oplevelse. Disse skuffelser knytter Reckwitz an til et potentiale for depression, idet han argumenterer for akkumulationen af skuffelsens negative følelser såsom selvbebrejdelse, raseri og sorg – når de ikke bearbejdes – vendes indad mod individet selv med depressionens kernesymptomer nedtrykthed og manglende interesse som følge (Ibid.: 309; WHO 2019). Set i denne kontekst kommer de manglende redskaber til at håndtere skuffelser og individets isolation i senmoderniteten til at være medvirkende til, at depressionen bliver desto mere præsent i det senmoderne.

Reckwitz' refleksioner over bagsiden af samtidens autenticitetsideal kan samtidig knyttes til Anders Petersens artikel, som jeg præsenterede ovenfor som en del af den eksisterende forskning. Petersens grundlæggende argument i denne artikel var, at samtidens ideal om autentisk selvrealisering virker som en kronisk belastning, og han kobler dette med en risiko for depression:

“[...] the expectation of lasting fulfilment of authentic self-realization may be regarded as a chronic stress factor for the individual and risks creating depression. [...] Depression is today regarded as the precise opposite of successful self-realization, and consequently, as a repression of life's possibilities for self-realization. “

(Petersen 2011: 5).

Her knytter Petersen netop risikoen for selvovertørring, som vi så hos Reckwitz, sammen med depression. Men hos Reckwitz ser vi ikke denne konkrete kobling. I stedet skyldes det alle de skuffelser, som vores samtid systematisk skaber i kraft af skuffelsesgeneratoren. Disse kan individet dog ikke bearbejde, fordi det mangler redskaber hertil, og dertil ser sig selv som sit eget livs suveræn, for hvem både gode, men også dårlige ting, tilfalder og skyldes ens egen (u)duelighed. Petersen og Reckwitz' ser altså forskelligt på den egentlige, konkrete årsag til depression, men opfatter *grundlæggende* selvrealisering som årsag til depression. Forskel og lighed mellem de to forståelser kan sammenfattes nedenfor i følgende tabel (Se tabel 3).

Kategorier	Samtidsdiagnoser	
	Reckwitz (2019)	Petersen (2011)
Årsag til depression	<i>Det akkumulerede produkt af selvrealiseringens systematiske produktion af skuffelser</i>	<i>Produktet af den kroniske belastning som selvrealiseringens mange fordringer giver</i>
Kendetegn mellem de to forståelser	<i>Selvrealisering forstås overordnet som kernen af problemet, idet den potentielt inducerer depression.</i>	

Tabel 3: En oversigt over, hvordan Petersen (2011) og Reckwitz (2019) anskuer sammenhængen mellem depression og selvrealisering.

Jeg ønsker nu at vende disse pointer lidt på hovedet. Kan man ikke i stedet forstå disse udslag af depression, som Reckwitz og Petersen knytter selvrealiseringsimperativet, til i stedet at være udslag af, at autenticitetsidealet slet og ret ikke gør individet i samtiden autentisk? Med andre ord kunne man ikke i stedet forstå årsagen til fænomenet depression i ikke at være autentisk? Således kunne man altså vælge at forstå sammenhængen mellem depression og selvrealisering som noget, der ikke (kun) er grundet selvrealiseringens belastning eller dens produktion af skuffelser, men nærmere noget der er funderet i, at samtidens autenticitetsideal netop ikke gør individet autentisk? For at kunne vende denne logik om, ville det naturligvis kræve, at man spørger: Hvad ville konsekvensen være af at have et autenticitetsideal, der egentligt ikke gjorde individet autentisk? Eller reduceret til sin kerne: Hvad ville konsekvensen være ved ikke at blive autentisk? Her mener jeg, at man med fordel igen kan opsøge Kierkegaard.

Hos Kierkegaard ser man anknytningen til det ikke at blive sig selv autentisk til et fænomen, der er beslægtet depression: Fortvivlelsen. Kierkegaard betegner i bogen *Sygdommen til døden* fortvivlelsen, som den "sygdom" som mennesket lider af, og han knytter dette begreb sammen med fordringen om at blive et selv (Kierkegaard 1963: 73ff; Thielst 1994: 266ff). Mennesket oplever konkret fortvivlelse som et udslag af, et sygdomstegn på, ikke at ville vælge sig selv (Himmelstrup 1964: 73).

Jeg vil medgive, at Kierkegaard her kan virke en smule spekulativ, når han påstår, at der findes en sammenhæng mellem fortvivlelse og inautenticitet, men ifølge Johannes Sløk kan man i dybdepsykologien finde belæg for at inautenticitet kan manifestere sig negativt i en psykisk forstand (for eksempel som fortvivlelse):

"Vort århundredes dybdepsykologi ville på det punkt give Kierkegaard ret [I at en person bør vælge sig selv, blive autentisk] - ikke underligt, for det er bl.a. dybdepsykologien, Kierkegaard har forudgrebet med sin såre skarpsindige analyser af mennesker, for hvem denne proces ikke er lykkedes [At blive sig selv], og som derfor er blevet indesluttet, dæmoniske, eller, for at tale dybdepsykologiens eget sprog, har fået neuroser og fortrængninger. Vejen til mental sundhed er at gennemskue sig selv - blive sig selv gennemsigtig, kalder Kierkegaard det - og derpå ville sig selv."
(Sløk 2019: 90).

Hvad Sløk netop påpeger her, er, at selvom Kierkegaard ganske vist kan virke spekulativ, når han hævder, at individet bliver fortvivlet, når den ikke vælger sig selv autentisk, så er det

muligt at vise, at denne måde at anskue autenticitet vækker genklang i psykologien. Kierkegaard er altså ikke nødvendigvis så spekulativ, som man kunne frygte, når han hævder, at den, der ikke vælger sig selv, bliver fortvivlet. Imidlertid synes også et konkret eksempel fra virkeligheden at være på sin plads for yderligere at underbygge Kierkegaards påstand om, at der kan være konsekvenser ved at forblive i inautenticiteten. Det væsentlige jeg gerne vil fremhæve med dette eksempel, er, at Kierkegaard synes at have ret, når han hævder, at inautenticitet kan manifestere sig psykisk (Se eksempel 1).

Eksempel 1: En historie fra det virkelige liv om konsekvensen ved at arbejde mod sit selv

Den 5. maj bragte DR en artikel med en ny dansk kunstner, Magnus Münster (Sørensen 2023). I artiklen dykker de ned bag om historien af hans nye hitnummer “So last year”, der ifølge sangeren selv handler om “[...] *at føle, at man er gået af mode, og at ens tid er forbi* [...]” (Sørensen 2023). Münster forklarer, at baggrunden for sangen har været, at han har følt, at han har måttet undertrykke sider af sig selv i løbet af sin folkeskoletid, hvor han med sit empatiske og følsomme gemyt ikke passede ind i sin skoles “nedgørelseskultur”. Senere kommer han på gymnasiet og oplever her en personlig renæssance, da han møder mennesker, der lader ham være sig selv:

“Men i gymnasiet skete der ting og sager. Her kom han ind i en klasse, hvor der ikke var samme form for nedgørelseskultur, tværtimod.

- I stedet for at føle en modstand mod at kunne være, hvem jeg var, følte jeg mig pludselig motiveret til at være præcis, den jeg var, siger Magnus Münster.” (Sørensen 2023).

Senere da Münster stopper i gymnasiet og COVID-19 starter, oplever han, at det miljø der gjorde det muligt for ham at være sig selv, nu ikke længere er. På grund af COVID-19 er vennerne heller ikke ligeså nemme at komme i kontakt med, så han står pludselig i en situation, hvor han er frarevet fra de omgivelser, der muliggjorde, at han kunne udfolde sit selv, og resultatet af denne oplevelse bliver sangen “So last year”. Selv beskriver han sin oplevelse på følgende måde:

“ Da jeg skrev den [sangen “So last year”] følte jeg, at jeg [havde] haft en tilbagegang. At jeg havde mistet noget af det, jeg kunne. [...] Det var, som om jeg havde begravet en del af mig selv – og mistet noget af det, der gjorde mig til det menneske, jeg var stolt af at være.”
(Sørensen 2023)

Münster beskriver også, hvordan det påvirker ham psykisk at have oplevelsen af, med hans egne ord, at have mistet noget af det, der gjorde ham menneske: *“Jeg følte ikke, at jeg havde emotionelt overskud, følte ikke, at jeg havde empati.”* (Sørensen 2023).

Nu har jeg altså redegjort for, at inautenticitet kan manifestere sig psykisk negativt, men dermed mangler jeg at komme ind på, hvorledes fortvivlelsen er beslægtet med depression. Et opslag i Den Danske Ordbog giver følgende definition af ordet fortvivlelse:

“[D]et at være dybt ulykkelig og overvældet af modløshed eller afmagt”
(Ordnet.dk)

Dette kan vi sammenstille med beskrivelse af kernesymptomerne for diagnosen “depression” i ICD-10, en af de mest udbredte diagnosemanualer, der anvendes i store dele af Vesten herunder Danmark, til at diagnosticere psykisk sygdom (Petersen 2017b: 30):

“In typical mild, moderate, or severe depressive episodes, the patient suffers from lowering of mood, reduction of energy, and decrease in activity.”
(WHO 2019, min understregning).

ICD-10-manualens sprog er mere sobert og sterilt, men synes at beskrive nogle af kendetegnene ved fortvivlelsen, som det fremgik af ordbogsopslaget. Det kendetegner fortvivlelsen en række tilstande, der minder om depressionen, nemlig for det første at være dybt ulykkelig, hvilket synes at kunne sidestilles med ICD-10s mere sobre formulering om en nedsat sindsstemning, mens fortvivlelsens kendetegn om modløshed eller følelse af afmagt, igen i nogen grad kan sidestilles med ICD-10s formuleringer om en reduktion af energi og fald i aktivitetsniveau. Altså er de to tilstande ikke, som det fremgår ovenfor, fuldstændig ens, men de tilstande, der knyttes til dem, minder i et stort omfang om hinanden. Derfor vil jeg argumentere for, at de to tilstande i relativt omfang kan sidestilles med hinanden.

Derfor vil jeg fremsætte den tese, at det er muligt at anskue sammenhængen mellem depression og samtidens autenticitetsideal anderledes end de to teoretiske perspektiver, som

Petersen og Reckwitz lægger for dagen. Depressiv kan man potentielt blive – vil jeg således hævde med det perspektiv, jeg her har udfoldet – hvis man dyrker samtidens autenticitetsideal, og i kraft af dette glemmer at se indad, opdage sit selv, blive sig selv gennemsigtig, som det hedder med en kierkegaardsk formulering, og ender med aldrig i en egentligt forstand at komme i overensstemmelse med sit indre selv. *Skal man følge Kierkegaard er det problematiske ved samtidens autenticitetsideal, at individet der ikke vælger sig selv ved at gøre sig selv gennemsigtig i isolation fra "mængden" bliver fortvivlet, eller som jeg her har fremhævet, potentielt set depressivt.*

Med alt dette er der nu kommet et behov for at gøre regnskab over samtidens autenticitetsideal med dens bagside og den kierkegaardske autenticitetsforståelse. Nedenfor vil jeg lave en afsluttende vurdering af de to forskellige autenticitetsforståelser. Spørgsmålet der melder sig er nemlig: Er samtidens udadvendte autenticitetsideal, der ser det singulære som sit objekt i sin helhed, et "dårligere" autenticitetsideal end det kierkegaardske, der ser autenticitet som en indadvendt proces med individets selv om objekt? Og i så fald: Hvad skal der til for at rette op på disse aspekter?

En systematisk vurdering af de to autenticitetsforståelser

I dette afsnit vil jeg forsøge at forholde mig systematisk vurderende til de to autenticitetsforståelser, idet jeg vil sætte dem op imod hinanden. Jeg har i det foregående udredt, at de to autenticitetsforståelser står i modsætning til hinanden, men også at samtidens autenticitetsideal, hvis man følger Kierkegaard, vil sætte individet i en tilstand af fortvivlelse og potentielt i en tilstand af depression. Spørgsmålet jeg her vil arbejde mere indgående med er det følgende: Bør samtidens reckwitzske autenticitetsideal vige for det kierkegaardske? Min tilgang til dette problem vil være todelt. For mig at se bliver vi nødt til, for at kunne nærme os en løsning af dette problem, igen at forholde os til de to modstillinger, som jeg fremanalyserede i afsnittet: *Modstillingen mellem de to autenticitetsidealer*. Disse to modsætninger drejede sig primært om autenticitetsidealernes "objekt" og orientering. Der er endog endnu én ting, som det er nødvendigt, at vi forholder os til. Først og fremmest må vi få på plads, hvad der skal forstås med begrebet "autenticitet", så vi har en standard, vi kan dømme den reckwitzske og kierkegaardske autenticitetsforståelse op imod. Her vil jeg henvise til den eksisterende forskningsartikel, som jeg præsenterede i starten af specialet,

hvor en række forskellige forståelser af begrebet autenticitet blev præsenteret (Leeuwen 2001). Af disse forskellige forståelser af autenticitet, så synes autenticitet forstået som et begreb for noget, der er i overensstemmelse med sin essens at være den mest nærliggende for dette speciale. Ifølge Leeuwen forstås autenticitet af denne slags på følgende måde:

“[...] [S]omething can be called 'authentic' because it is thought to be true to the essence of something, to a revealed truth, a deeply felt sentiment, or the way these are worded or otherwise expressed. One such essence is the 'self, construed as a constant and unified 'character' [...] “
(Leeuwen 2001: 393).

Som det fremgår af denne autenticitetsforståelse, så er selvet her en kerne eller essens, som det er muligt at komme i overensstemmelse med. Det betyder med denne forståelse af autenticitet, at man er autentisk, når man kommer i overensstemmelse med denne kerne i selvet, som individet har. Med denne konkrete forståelse af autenticitet er det nu muligt at sammenligne de to modstillinger mellem de to autenticitetsidealer op imod denne “standard”.

Objektet

Jeg starter med den første forskel mellem de to idealer, nemlig deres objekt. For det første kan vi spørge, om det er mest sandsynligt at selvet kommer i overensstemmelse med sin essentielle selv-kerne med det reckwitzske autenticitetsforståelse – der mener at autenticitet opnåelse i en interaktion med det unikke – eller om det i stedet er den kierkegaardiske autenticitetsforståelse, hvor selvet opdager sig selv? Her må svaret logisk set være ret ligefrem, nemlig at den kierkegaardiske autenticitetsforståelse her gør det nemmere for individet at komme i overensstemmelse med sig selv. Helt generelt kan det være svært at se, hvordan det skulle være muligt at komme i overensstemmelse med sit selv, når blot dette sker i interaktion med det unikke. Det er tilmed nærliggende at argumentere for, at det netop er på grund af det reckwitzske autenticitetsideals objekt, at individet glemmer at rette opmærksomheden ind mod dets selv, og dermed gøre sig gennemsigtig for senere at kunne komme i overensstemmelse med sig selv, at både fortvivlelsen og depressionen potentielt set lurar, som jeg redegjorde for ovenfor i afsnittet *Bagsiden af samtidens autenticitetsideal*. Sagt på en anden måde, så viser fortvivlelsen og depressionen sig potentielt ved samtidens autenticitetsideal, fordi objektet for dette ideal er forkert. Det glemmer, at det for at komme i overensstemmelse med sig selv må rette opmærksomheden mod det, man skal være i

overenstemmelse med og ikke noget andet – for eksempel det singulære. Kort sagt må individet – hvis det skal være autentisk og undgå fortvivlelsen og depressionen – ændre sit objekt til sig selv.

Orienteringen

Dermed er vi kommet til den anden modstilling, der her drejer sig om deres orientering. Her mener den reckwitzske autenticitetsforståelse, at man bliver autentisk i en udadrettet handling, fordi det autentiske sker i en proces med det, som alle andre har valoriseret som unikt. Hos Kierkegaard er det omvendt. Ifølge hans forståelse af begrebet bliver man autentisk, når man isolerer sig fra mængden og retter sin energi indad mod selvet. Hvilke af de to gør, at man kan nå ind til sin essentielle kerne? Igen synes Kierkegaard her at få ret. Skal individet nå ind til sin kerne, bliver det vel nødt til at koncentrere sig dybt herom ved at opdage sig selv, blive sig selv gennemsigtig i en isoleret proces indad? Men skindet bedrager. Spørgsmålet der her presser sig på er: Bør det indadvendte have forrang for det udadvendte? Svaret på dette spørgsmål er nej. Mennesket er et socialt væsen, der er dybt forankret i det sociale, som i sin søgen efter sig selv må spejle sig i andre. At individet er dybt afhængigt af andre, når det skal finde sig selv, ser man i det, at individet afstemmer sit selv med sine omgivelser, en proces Charles Horton Cooley betegnede spejl-jeg'et (Cooley 1922: 184). Selvets kerne kan ikke etableres eller findes ved blot at kigge indad.

Hvorfor insisterer Kierkegaard så fejlagtigt på, at selvet må blive sig selv i en indadskuende proces? Hans insisteren på så ekstrem en orientering i hans autenticitetsforståelse skal ses i lyset af hans egen natur, han var nemlig først som sidst en grubler. I en posthumt udgivet bog skriver Kierkegaards således følgende om sit eget væsen:

“Jeg har ingen Umiddelbarhed havt, har derfor, slet og ret menneskelig forstaaet, ikke levet; jeg er strax begyndt med Reflexion, har ikke i senere Aar samlet lidt Reflexion, men jeg er egentlig Reflexion fra først til sidst.”

(Kierkegaard 1964: 130)

Kritikere af Kierkegaard af denne slags er mange⁴. For eksempel er den første, der skrev om Kierkegaard som samlet værk, og som kan høste en del af æren for hans senere berømmelse, den danske litteraturkritiker Georg Brandes (Christiansen 2013: 17), der skriver, ifølge den

⁴ For eksempel kan nævnes K.E. Løgstrups kritik af Kierkegaard i værket *Opgør med Kierkegaard*, der bygger på nogle af de samme tanker, som jeg også vil udfolde nedenfor.

antonyme titel på bogens indledning en “ødelæggende hyldest” (Stjernfelt 2013: 7). I sin bog anvender Brandes om Kierkegaard en plantemetafor (Brandes 2019: 45ff), hvor han forklarer Kierkegaards opvækst under en gammel og depressiv grubler-far (Kierkegaard 1964: 127), sådan at denne plante under dårlige vilkår i misvækst har udviklet sig anderledes end andre almindelige “planter”, mennesker. Men hvad der ikke gror i sin bredde, gror i sin højde – intellektuelt forstået (Stjernfelt 2013: 13). Dette betyder også, at den “kierkegaardske stueplante” grundet sin opvækst i et usundt miljø trods sine ellers psykologisk skarpsindige analyser ofte ender i ekstreme konklusioner. For eksempel når han i sin analyse af bibelhistorien om Abraham og Isak i bogen *Frygt og Bæven* udråber Abraham til “troens ridder”, idet han er klar til at ofre sin eneste søn på Morijabjerget, da Gud befaler ham at gøre det. Troen ophæver etikken i en “suspension af det etiske”, og Kierkegaard kan således udråbe Abraham til helt (Thielst 1994: 159-164). Set med disse øjne bliver Kierkegaard til religiøs fanatiker (Guldager & Brinkmann 2019: 280f), og derfor er det ikke bare bedst, men direkte nødvendigt at revidere nogle af hans tanker.

Hermed kommer jeg også frem til en central pointe: Der må ske en revision af dele af den kierkegaardske autenticitetsforståelse. Men dette gælder ikke kun den kierkegaardske. Når det kommer til orienteringen af autenticitetsforståelsen, så må de to låne af hinanden. Det reckwitzske autenticitetsideal er i sin udadvendthed ikke problematisk *per se*, men det samme må tilføjes om det kierkegaardske med dens indadvendthed. Eller det vil sige, at de to autenticitetsidealer er problematiske i deres orientering, hvis de står umodereret i deres form. Hvad der gør det ene eller det andet autenticitetsbegreb problematisk, er, *hvis de bliver eensidige i deres orientering*. Individet er socialt og kan således ikke isolere sig fuldstændigt, som Kierkegaards etiker fordrer, at det må. Samtidig ville det også være absurd at påstå, at individet kunne komme i overensstemmelse med sit selv, hvis det blot var fuldstændigt udadvendt. I sådan et tilfælde ville det blive en robot, der mekanisk fulgte “mængden” som en myre i en “ant mill”. Konsekvensen ved den eensidige orientering af samtidens autenticitetsideal er desuden nærliggende at se i fænomener, der spøger i det senmoderne såsom stress, FOMO (Fear of missing out) og følelser af utilstrækkelighed, fordi den overdrevne udadvendthed betyder, at individet bliver umådeholden optaget af sine sociale omgivelser. Forbindelsen mellem disse følelser og den eensidige orientering af samtidens autenticitetsideal ligger i, at disse følelser er sociale. De er sociale, idet der er tale om *genstandsbundne følelser*, hvor følelserne, der ganske vist er inde i individet, er forårsaget af en ekstern genstand i form af “den anden” (Bo & Jacobsen 2015: 15).

Følelser som skam, FOMO (Fear of missing out) og utilstrækkelighed er følelser, man netop oplever, når man sammenligner sig med andre, og således bliver de sociale, *idet deres genstand er den anden*. Stress-følelsen har i denne sammenhæng en meta-social karakter, idet den kan forstås som den samlede og akkumulerede følelsesmæssige konsekvens af den overbebyrdelse *de andre sociale følelser medfører*. Pointen er her, at individet overeksponerer sig for negative sociale følelser med samtidens autenticitetsideal, fordi dens ensidige orientering udadtil gør individet ekstremt optaget af sine omgivelser.

Der er dog ingen grund til at bortkaste hverken den kierkegaardske eller den reckwitzske autenticitetsforståelse – ingen grund til at skylle barnet ud med badevandet! Hverken den kierkegaardske eller den reckwitzske autenticitetsforståelse er altså tilstrækkelig i sig selv. I stedet må de to, hvad angår deres orientering, søge at finde en balance mellem hinanden ved at låne af hinanden. Dette afsnits pointer kan sammenfattes i nedenstående tabel (Se tabel 4):

	Den reckwitzske autenticitetsforståelse	Den kierkegaardske autenticitetsforståelse
Objekt	<i>Det singulære</i>	<i>Individets selv</i>
Konsekvens ved objekt	<i>Individet glemmer at forstå sig selv, og bliver potentielt depressivt</i>	<i>Ingen negativ konsekvens, individet bliver sig selv</i>
Orientering	<i>Udad</i>	<i>Indad</i>
Konsekvens ved orientering	<i>Individet overeksponerer sig for følelser som FOMO, utilstrækkelighed, skam og stress</i>	<i>Ingen mulighed forstå sig selv ved at spejle sig i sine omgivelser og lade sig socialisere</i>

Tabel 4: Konsekvenserne ved de to autenticitetsforståelser.

Hermed er jeg nået til slutningen af denne vurdering af de to autenticitetsforståelser. Opsummerende kan det siges, at hvad angår deres objekt må den reckwitzske autenticitetsforståelse vige for den kierkegaardske, mens det gælder for deres orientering, at de for at undgå ensidighed må låne af hinanden og dermed finde balance. Dette skyldes, at samtidens autenticitetsideal har problemer, hvad angår dets objekt – det singulære, som medfører at individet potentielt set bliver depressivt. Lige så gælder det, at der er problemer med orienteringen af samtidens autenticitetsideal, der gør individet for fokuseret på sine sociale omgivelser. Når det gør dette, så overeksponerer det sig for følelser af utilstrækkelighed, FOMO (Fear of missing out), skam og stress. Men ikke kun samtidens

autenticitetsideal er problematisk i sin orientering, for det samme gælder den kierkegaardske autenticitetsforståelse, da den fordrer en overdreven indadrettet etiker, der glemmer menneskets sociale behov, som for eksempel Cooley har bemærket gennem begrebet om spejl-jeg'et. Dermed skal det reckwitzske autenticitetsideal ikke vige for den kierkegaardske autenticitetsforståelse, hvad angår dens orienteringen, men må søge at finde en gylden mellemtilstand mellem de to.

Hermed er vi kommet til analysens sidste del, hvor jeg vil stille skarpt på, hvad et autenticitetsideal, der skal undgå at støde ind i de samme problemer, som jeg har gennemgået ovenfor, skal indeholde. For at kunne gøre dette må jeg stille spørgsmålet: Hvilke egenskaber må et tilstrækkeligt ideal for autenticitet i samtiden indeholde? For at gøre dette vil jeg samle op på de pointer, som jeg i det ovenstående har fremanalyseret. Der er imidlertid også en anden kritik, der kan rettes imod begrebet autenticitet i almindelighed, hvilket jeg også vil sætte under lup i det følgende.

Del III: Grundrids til et nyt autenticitetsideal

I dette afsnit ønsker jeg at arbejde mod at finde ud af, om det er muligt at formulere et nyt autenticitetsideal, der er tilstrækkeligt for samtiden. Jeg vil for at kunne gøre dette i det følgende nærme mig to elementer i forhold til at formulere et nyt autenticitetsideal. For det første vil jeg forholde mig til, hvad et sociologisk projekt kan sige om autenticitetsidealets "karakter" eller "væsen", og dernæst hvilke egenskaber dette nye autenticitetsideal må have. Førstnævnte vil jeg gøre ved at forholde mig til en sociologiske kritik, der er en kritik, der er nødvendig at besvare, fordi den ikke anser autenticitet som en genstand, der er værd at besigtige med sociologiske øjne. I kraft af en undersøgelse af denne kritik viser det sig dog også, at der er elementer, der samtidig kan være med til at nuancere forståelsen af, hvilket væsen et autenticitetsideal må have, og således er denne kritiks funktion todelt i analysen. Hvad angår hvilke egenskaber et nyt autenticitetsideal må indeholde, så vil jeg forholde mig til dette ved at samle op på dele af analysens anden del.

I det følgende vil jeg altså først sætte den sociologiske kritik under lup og forholde mig til autenticitetsidealets "væsen", mens jeg først til allersidst som en del af opsamlingen vil forholde mig til de egenskaber et nyt autenticitetsideal må indeholde.

Adornos syn på begrebet autenticitet

Jeg vil som sagt starte med den sociologiske kritik af begrebet autenticitet. Denne kritik går grundlæggende ud på, at individets selv ikke indeholder en essens, som det er muligt at nå ind til og dermed i sidste ende at komme i overensstemmelse med (Laustsen 2011: 50). Set med sociologiske øjne kan individet forstås som et amalgam af forskellige selv'er. En sådan tankegang ser man for eksempel udfoldet hos Erving Goffman, der med sin rollemetafor har vist, at vi kan forstå mennesket som en slags skuespiller, der afhængigt af situationen spiller en række forskellige roller (Goffman 2004: 194f). Hvad der grundlæggende kendetegner dette syn på begrebet autenticitet er, at det lægger vægt på, at selvet er konstrueret, da det er flydende og afhængigt af tid og rum.

Jeg mener dog, at denne måde at forstå begrebet autenticitet på er for snæversynet. For det første gælder det, at specialet ingen genstand har at kritisere, såfremt denne måde at forstå autenticitet grundlæggende har ret. Derfor er det naturligvis nødvendigt at tilbagevise dette aspekt af kritikken. Der er dog også noget at lære i forhold til dette kritikpunkt, som en sociologisk kritik af begrebet autenticitet kan bringe på banen, idet den kan nuancere forståelsen af, hvad karakteren af et nyt autenticitetsideal må være.

Som repræsentant for den sociologiske kritik af autenticitet tager jeg udgangspunkt i den kritik som Theodor Adorno har lavet af begrebet. Her bruger jeg Adornos eget værk *The Jargon of Authenticity*, men rådfører mig også med den artikel, som jeg præsenterede som del af den eksisterende forskning (Jay 2003).

Adornos kritik af begrebet er todelt: For det første kritiserer han med henvisning til sin kollega Walter Benjamin den "aura", som eksistentialister har givet begrebet (Adorno 2003: 6; Jay 2003: 20). Den anden del af hans kritik af begrebet er dog langt mere interessant for specialet, idet det er den sociologiske kritik af begrebet autenticitet som konstruktion par excellence. Selv formulerer Adorno sig på følgende og for ham kendetegnende polemiske måde:

"The social constitution essentially trains mankind for the reproduction of itself, and the compulsion extends itself into society's psychology, as soon as it loses its external power. Thanks to the factor of self-preservation, which has blown itself into a totality,

the following happens: what man is anyway once more becomes his goal. “

(Adorno 2003a: 26)

Og han skriver det andetsteds endnu tydeligere ud:

“Hvad der optræder som oprindelig entitet [selvet], som monade, er først et resultat af en samfundsmæssig adskillelse fra den samfundsmæssige proces. Netop som absolut er individet kun en refleksion af ejendomsforholdene. I individets navn stilles det fiktive krav, at en biologisk enhed ifølge sagens natur skal gå forud for den samfundsmæssige helhed, som kun magten isolerer det fra og dets tilfældighed udgives for at være sandhedens målestok.”

(Adorno 2003b: 260 i Jay 2003: 21)

Adornos kritik er skærende og lige til benet. Menneskets selv er, som Cooley med sit spejl-jeg har gjort opmærksom på, i høj grad skabt som en del af en social proces, og det er først, ifølge Adorno, når det kunstigt frarives dets sociale ophav, samfundet, at det kan optræde som en “oprindelig entitet” eller en urørlig kerne, en “monade”. Og han slutter med at tilføje, at det først er, når man abstrakt vælger at bortrive selvet fra dets naturlige orden, hvor man anerkender at mennesket er et produkt af sin opvækst, dets omgivelser, at det kan ophøjes til en målestok for sandhed. Mantraet for denne sandhedsmålestok er “Du skal gøre, hvad du synes er bedst for dig!”, men ifølge Adorno bliver individet ironisk nok blot en spejling af den gældende samfundsorden. Således er individet ikke sig selv, men blot en spejling af sine omgivelser og når det tror, at det vælger sig selv, når det vælger, hvad selvet vil, vælger det i virkeligheden blot det, som det er et produkt af – samfundet.

Hvad Adorno synes at advokere for her er grundlæggende det standpunkt, at individet, fordi det er et socialt produkt, ikke kan bruge sit selv som målestok for noget som helst. Bruger det sit selv som guide, er det bundet som træ til blot at reproducere de gældende samfundsforhold.

Men der synes at være indbygget en selvmodsigelse i Adornos argument. For hvordan kan han som samfundsforsker, der må tage udgangspunkt i sit intellekt – i bund og grund sit selv – til at foretage sine undersøgelser og lave samfundskritiske studier? Burde disse kritikker så ikke også være en reproduktion af de gældende samfundsforhold? Hvordan er en kritik mulig, hvis det ikke er muligt at tænke uden for rammerne af samfundets “ideologi”, for nu at bruge Adornos egen marxistiske jargon? Denne kritik af Adornos forståelse af autenticitet kan

imidlertid rettes mere konkret til at dreje sig som selvet, hvilket jeg vil betragte nærmere på i det følgende.

Kønsidentitet og essens

Adorno mener, at vi er et produkt af vores omgivelser. Selvet er konstrueret og flydende, og det kan derfor ikke være et mål imod hvilket, man kan stræbe efter. Dertil kommer, at det at ville søge indad mod selvet og handle på baggrund af dets fordringer, blot er en reproduktion af omgivelserne, en spejling af omgivelserne, da det er et produkt deraf. Spørgsmålet er imidlertid, om dette er den fulde, nuancerede sandhed. Som jeg har redegjort for ovenfor, så er Adornos egen kritik af autenticitetsbegrebet en umulighed inden for rammerne af hans egen argumentation.

Denne kritik kan dog rettes mere konkret. For at gøre dette mere konkret må vi undersøge om selvet blot er en spejling af sine omgivelser og således er flydende, som Adorno hævder i sin kritik. For at udfolde denne kritik nærmere vil jeg inddrage et eksempel fra den virkelige verden, hvor menneskets identitet, dets selv, kommer under lup.

Eksempel 2: Kønsidentitet hos en transperson

I det følgende har jeg transskriberet dele af en video om en svensk erhvervsleder, Carl Farberger, der for nogen tid siden fortalte sin historie til DR om sin transformation fra mand til kvinde (Novella 2023). Historien drejede sig om, hvordan Carl, der nu hedder Caroline, havde fået et andet perspektiv på det at være kvinde på en arbejdsplads efter sin kønsskifteoperation (Novella 2023).

Jeg har taget eksemplet med, på grund af den gode beskrivelse Caroline har af den situation, som hun stod i identitetsmæssigt. Det kan gøre os klogere på, hvad selvet egentligt er for en størrelse. I det følgende kommer her en transkription af de dele af videoen, hvor Caroline taler om sin identitet i relation til sit kønsskifte (00:36-01:01, 01:20-02:07⁵):

“Jeg er vokset op som Carl Farberger. Jeg kan huske, da jeg var otte år gammel og så et

⁵ Disse er tiderne, hvor transskriptionen er taget fra i videoen.

billede i et dameblad af noget rigtig smukt tøj og mærkede en stærk længsel efter også at være så smuk. Men indså, at den livsbane ikke var mulig for mig. Jeg skulle være mand, når jeg blev stor, så jeg var nødt til at være stærk. [...] Samtidig med, at jeg var en fremgangsrig mand, indså jeg, at jeg ikke var lykkelig. Allerinderst inde indså jeg, at jeg var en anden person. At jeg faktisk var kvinde. Takket være en stor støtte fra min kone tog jeg en beslutning. Jeg ville gennemgå en kønskorregerende operation. En torsdag i september for fire år siden, gik jeg hjem fra arbejde for sidste gang som Carl Farberger. Næste morgen gik jeg på arbejde som Caroline. Omsider kunne jeg leve som den, jeg er. Som Caroline. Som kvinde. “ (YouTube.dk).

Der er en række elementer, som jeg gerne vil fremhæve i min analyse af det ovenstående eksempel. For det første, at Caroline taler om, at hun kunne mærke, at hun “allerinderst inde” var en anden person: en kvinde. Dette gør Caroline ulykkelig, idet hun erklærer, at hun i sin rolle som mand ikke oplever, at dette stemmer overens med hendes selv. Den kierkegaardske pointe om, at den, der ikke vælger sig selv, bliver fortvivlet, synes at spøge her. Idet Caroline senere, som følge af denne følelse af ikke at være lykkelig før sin kønsoperation, erklærer, at hun nu “omsider kunne leve som den, jeg er”. Dette implicerer, at der hele tiden har været noget, som Caroline var, og noget som hun ikke var. Caroline har i store dele af sit liv tydeligt kunnet mærke, at hun er en anden person. Der er altså umiddelbart noget, som er fast inde i hende, i hendes selv, som hun kan tage udgangspunkt i, og som det for hende er vigtigt at komme i overensstemmelse med.

Her kunne Adorno måske argumentere for, at Caroline blot tager del i en reproduktion af den gældende samfundsorden, idet transpersoner i meget højere grad er blevet accepteret i vores senmoderne samfund. Men her er det en vigtig detalje, at Caroline allerede som otteårig beskriver, hvordan hun følte en “en stærk længsel efter også at være så smuk”, da hun kiggede i dameblade. Caroline var i 50’erne, da hun fik en kønsskifteoperation i 2018, og hun må således have været otte år i 1970’erne, der på trods af tidens counterculture (Studerenteroprøret i 1968 og dens kulturelle efterdønninger) næppe har været et udpræget trans-venligt samfund. Igen ser vi altså en uoverensstemmelse med Adornos argumentation og eksemplet ovenfor. Var selvet i sin totalitet blot et produkt af sine omgivelser ville det blot være en reproduktion af sine omgivelser, men Caroline kan mærke, på trods af de gældende samfundsnormer, at hun er noget andet. Dermed kan hun ikke blot en fuldstændig spejling af den gældende samfundsorden, sådan som Adorno argumenterer.

I kraft af denne analyse ser vi altså, at selvet på sin vis har en essens, idet det, hvilket er paradoksalt set med Adornos øjne, har anlæg og egenskaber, der kan være imod de gældende samfundsnormer. Spørgsmålet, der altså trænger sig på, er, hvad selvet så er for en størrelse? Som jeg har vist ovenfor tyder det på, at det hverken er en essens eller en konstruktion, hvilket jeg i det næste afsnit vil dykke yderligere ned i.

Selvet mellem essens og konstruktion

Som Pierre Bourdieu har påpeget i sit værk *Distinktionen*, så er der en tydelig overensstemmelse mellem individets omgivelser og dets selv. Dermed synes Bourdieu at være enig med Adorno, der i sin kritik af begrebet autenticitet lægger vægt på, at selvet er et produkt af det samfund, som det er en del af. Til at vise at individet i stort omfang er et produkt af sine omgivelser, brugte Bourdieu smag som udgangspunkt for sine empiriske undersøgelser. Dette påviste Bourdieu blandt andet ved, at jævne, franske familier havde det, som han beskrev som en “smag af nødvendighed”, hvor de trange vilkår ikke kun blev afspejlet i forbruget, men også i familiens smag for billigere produkter for eksempel, hvad angik indretning, men også mad og andre ting (Bourdieu 1995: 186).

Men hvor Bourdieus teoretiske forklaringskraft kommer til kort er, hvordan individer kan få “smag” for bestemte ting, der ellers er imod dets ophav. Hvordan kan det for eksempel være, for nu at bruge eksemplet ovenfor, at en mand, der er opvokset i et samfund med en binær kønsforståelse, kan føle at han er noget andet end det, som vedkommende gennem sin socialisering har lært, at vedkommende binært kønsmæssigt kan vælge mellem? Ifølge den logik som Adorno og Bourdieu lægger for dagen, er det i større eller mindre omfang blot de gældende samfundsnormer, der bestemmer, hvad der for individet ligger inde for det tænkeliges rammer. Med denne anskuelse bliver det et paradoks, hvordan nogle på trods af dette ikke passer ind i den gældende samfundsorden. Ligesom Adornos egen kritik ikke kan forstås inden for rammerne af hans egen argumentation, lige så gælder det Bourdieu selv, der som søn af en postmand fra det rurale Frankrig, kom til at studere på elitære akademiske institutioner i Paris, der ellers kun var forbeholdt de, som var opvokset i den franske elite (Prieur & Sestoft 2006: 9).

Som det fremgår af overskriften af dette afsnit, så må svaret på dette paradoks være lige så paradoksalt som problemet: Selvet må være både en essens, men samtidigt også en konstruktion. Vi kan søge lidt hjælp hos Bourdieu for at komme nærmere en mulig forklaring

på dette problem. Bourdieu bruger nemlig begreberne habitus, disposition og træghed til at beskrive, hvilken måde individets selv kan virke fast og uforanderligt som en essens på trods af sin karakter af socialt produkt. Habitus kan her forstås som det selv, individet har, og dette selv indeholder på baggrund af sit ophav en række tilbøjeligheder – eller med Bourdieus terminologi – en række dispositioner (Bourdieu 1994: 23), der vanskeligt lader sig ændre, når de først er etableret og dermed kan beskrives som træge (Wilken 2014: 47). Ved at anvende disse begreber er Bourdieu i stand til at beskrive, hvordan et fænomen som selvet, der som udgangspunkt er et socialt produkt, fremstår som om, at det har en essens, da nogle dispositioner vil være ekstremt træge.

Hermed synes vi kun at kunne forklare en del af selvet og dets indhold. Vi kan med udgangspunkt i de to teoretikere forklare at en del af selvet er et produkt af de gældende samfundsforhold (Adorno), og at disse samfundsforhold ikke determinerer individets selv, men skaber det som en række tilbøjeligheder, der er mere eller mindre træge (Bourdieu). Her kan vi forklare en del af selvet som konstruktion, hvor de dele af selvet, der fremstår som "faste", blot er træge, socialt konstruerede dispositioner. Men som eksemplet med Caroline viser, så har vi en idiosynkratisk rest tilbage, der ikke kan forklares som resultatet af socialiseringen. Hele selvet kan ikke blot være konstruktion.

For at forklare denne del må vi tage udgangspunkt i det videnskabsteoretiske ståsted, som specialet har. Som jeg forklarede ovenfor, så drager jeg inspiration af både den kritiske realisme og socialkonstruktivismen under betegnelsen "realistisk konstruktivisme" (Elder-Vass 2012: 9). Denne rest der er tilbage må kunne forklares som en "realistisk essens", der ikke kan ændres af sociale faktorer. Denne realistiske essens kunne tillægges biologiske forklaringer såsom gener og/eller visse kemiske balancer i hjernen. Disse realistiske forklaringer kan ses som forklaringen på denne sidste idiosynkratiske rest, og de vil fremstå som "hårde fakta", der kan placere visse socialt "uforanderlige essenser" som en del af individets selv. Disse realistiske begrundelser kan forklare, hvordan nogle individer, på trods af det pres som socialiseringen lægger på dem, og sågar deres egen velvillige til at konformere efter disse samfundsmæssige fordringer, bibeholder dele af selvet, der fremstår som uforanderlige, faste "essenser".

Hvad implicerer alt dette? For det første, at det er meningsfuldt at studere et fænomen som autenticitet, fordi der er dele af selvet, der er mulige at komme i overensstemmelse med. Selvet er hverken kun konstruktion eller kun essens. Den konstruktivistiske del af selvet, der er et socialt produkt, består af en del med træge dispositioner, hvor nogle af disse i nogle tilfælde vil fremstå som mere "faste" end andre. Disse træge dispositioner er det ikke blot

muligt, men også med udgangspunkt i Kierkegaards pointe om fortvivlelsen, værdifuldt at komme i overensstemmelse med.

For det andet indeholder individets selv visse, i nogle tilfælde “uforanderlige” rester, der ikke kan forklares af dets sociale ophav. Her er det et paradoks med konstruktivismens briller, at individet kan tænke og føle noget, der er uden for det af samfundet etablerede tænkeliges rammer. En mulig løsning på en forklaring af denne rest er, at man må tage udgangspunkt ikke blot i konstruktivismen, men at man må blande den med et realistisk videnskabsteoretisk standpunkt. Her kan resten forklares ud fra biologiske elementer, hvor disse fremstår som essenser, der kan modstå det pres, som den samfundsmæssige socialisering lægger på individet.

Karakteren af et nyt autenticitetsideal og dens egenskaber

I det følgende vil jeg samle op på, hvilke egenskaber et nyt autenticitetsideal må indeholde, ligesom jeg vil komme ind på dets karakter, dets væsen. Jeg vil her starte med dets væsen.

Som det fremgår af den ovenstående analyse, så er det for det første værd at arbejde med begrebet autenticitet i en sociologisk kontekst, da der er dele af selvet, der fremstår som essens. Dette skyldes, at visse dele af det konstruerede selv, dets habitus, består af dispositioner, der kan være så træge, at de fremstår som solide "karaktertræk". Dertil kommer, at der synes at være en idiosynkratisk rest, der ikke kun kan forklares ud fra den socialisering, som individet har taget del i gennem sit liv og opvækst og som muligvis kan forklares ved “realistiske essenser”, der ikke umiddelbart lader sig forandre af individets omgivelser, trods pres eller eget ønske om at konformere til samfundets forventninger om dette eller hint. For det andet er der også noget at lære, hvad angår forståelsen af karakteren af et fremtidigt autenticitetsideal: Det må være en mellemting mellem konstruktion og essens. Visse dele af selvet vil bestå af meget foranderlige og mindre foranderlige dele. Dette er fordi, at det vil indeholde meget lidt træge dispositioner, mens andre dele består af mere træge dispositioner og “realistiske essenser”, der enten slet ikke eller meget lidt lader sig påvirke af individets omgivelser.

Dermed er vi nået frem til et fremtidigt autenticitetsideals egenskaber. For at finde frem til disse egenskaber vil jeg her tage udgangspunkt i de to begreber “objekt” og “orientering”, som jeg har anvendt i min analyse af den kierkegaardske og den reckwitzske autenticitetsforståelse.

For det første må et autenticitetsideal, hvor et individ søger at komme i overensstemmelse med sin kerne, sin essens (Leeuwen 2001: 393), have selvet som sit objekt. Gør det ikke dette, glemmer det at finde frem til sit selv, og så lurder potentialet for fortvivlelse og depression i baggrunden. På dette punkt må den reckwitzske autenticitetsforståelse altså vige for den kierkegaardske, når det kommer til at formulere et nyt autenticitetsideal.

Hvad angår deres “orientering” må de to forståelser finde en mellemvej, en balance mellem de to. Det skal de, da individet for det første ikke kan søge sit selv i en fuldstændig indadrettet proces, da det forstår sig selv i relation til andre (Cooley 1922: 184). For det andet kan det ikke være fuldstændig udadrettet, da bliver oversensitiv i forhold til dets omgivelser, og således i højere grad er disponeret for sociale følelser som stress, FOMO (Fear of missing out), skam og utilstrækkelighed. Som jeg nævnte ovenfor, så må et nyt autenticitetsideal altså have en retning, der er en mellemting mellem den kierkegaardske og den reckwitzske forståelse af autenticitet, og som skal forsøge at balancere mellem at være hverken for meget rettet indad eller udad.

Alle disse pointer kan sammenfattes i en tabel, som ser ud på følgende måde (Se tabel 5):

	Grundrids til et nyt autenticitetsideal
“Karakter”, “væsen”	<i>Speciel karakter hvor autenticitet er mellem essens og konstruktion</i>
Objekt	<i>Individets eget selv</i>
Årsag til objekt	<i>Hvis objektet for autenticitet ikke er individets selv bliver det ikke autentisk og potentielt depressivt</i>
Orientering	<i>Mellemting mellem den kierkegaardske orientering indad og den reckwitzske udad</i>
Årsag til orientering	<i>En ensidighed i enten den kierkegaardske eller den reckwitzske autenticitetsforståelse fører til enten et isoleret individ uden mulighed for at spejle sig (Kierkegaard) eller i et individ, der er overeksponeret for skam, stress, FOMO (Fear of missing out) og utilstrækkelighed (Reckwitz).</i>

Tabel 5: Oversigt over karakteren og egenskaberne for et nyt autenticitetsideal for samtiden.

Konklusion

Hermed er vi nået til specialets afslutning og nu kommet til konklusionen. I det følgende vil jeg samle op på specialets væsentligste pointer. For at gøre dette må vi henvende os til specialets problemformulering. Denne havde følgende ordlyd:

Hvordan kan vi forstå de mange gentagelser i samtiden i lyset af det singulære samfund? Hvilke negative aspekter kan identificeres ved samtidens autenticitetsideal, og er det muligt på baggrund heraf at formulere et nyt ideal?

Problemformuleringen kan deles op i tre separate spørgsmål. Analysen var også opdelt i tre dele efter dette princip, hvor hver del søgte at besvare én tredjedel af problemformuleringen. I første del af analysen besvarede jeg første del af problemformuleringen. Denne første del søgte at forstå, hvordan man i lyset af det singulære samfund kunne forstå de mange gentagelser, jeg havde præsenteret i problemfeltet. I denne del af analysen fandt jeg frem til, at de mange gentagelser skyldes en samfundshistorisk udvikling, hvor individet i det senmoderne samfund i takt med velstandsstigningen nu ikke længere søger basale behov opfyldt såsom mad, husly og påklædning, men i stedet har rettet sit fokus mod at skabe "mening". For at få opfyldt dette meningsbehov søger individet at realisere sig selv autentisk, og for at gøre dette tager det udgangspunkt i kulturens drejebog i form af dets autenticitetsideal. Dette ideal om autenticitet er under den samfundshistoriske udvikling blevet sammenføjet med idéen om det unikke af borgerskabet i forrige århundreder under romantikken og er senere blevet udbredt af samtidens akademiske middelklasse, der som et førende samfundsmiljø har været i stand til ophøje det og udbrede det til at blive samtidens dominerende autenticitetsideal. Dette autenticitetsideal anviser individer til at blive autentiske i interaktion med det singulære, det unikke, som omgiver det. Gentagelsesfænomenet opstår i denne forbindelse, fordi de unikke entiteter, om hvilke det handler om at være i interaktion med for at blive autentisk, er blevet ophøjet, valoriseret, af fællesskabet i et meget begrænset omfang.

Denne gentagelse af det unikke som følge af samtidens konkrete forestilling om, hvordan man realiserer sig selv autentisk, leder til anden del af problemformuleringen. Denne anden del søgte at undersøge problematiske aspekter af samtidens autenticitetsideal. Samtidens autenticitetsideal kan, fordi den er præget af en enorm gentagelse, betegnes som konformt. Denne konformitet står i skærende kontrast til Søren Kierkegaards autenticitetsforståelse, der

lægger vægt på, at individet bliver autentisk i en stærkt indadvendt proces væk fra det, han med en lidet sympatisk formulering betegner “mængden”.

En kritik af samtidens autenticitetsideal, som jeg betegnede som den reckwitzske autenticitetsforståelse, kan dog ikke blot bygge på, at samtidens autenticitetsideal står i stærk kontrast til den kierkegaardske autenticitetsforståelse. En nærmere undersøgelse af det reckwitzske autenticitetsideal viser nemlig, at dette autenticitetsideal har en række problematiske sider. For det første, hvis man forstår Kierkegaard og dybdepsykologien ret, så medfører samtidens autenticitetsideal muligvis en depressiv tilstand i individet, hvilket skyldes, at samtidens autenticitetsideal har det singulære som sit objekt. Individet glemmer nemlig i sin evindelige jagt på mening i det senmoderne, på grund af dets fokus på det singulære, at forstå sig selv, hvilket muligvis inducerer depression i individet.

For det andet viser en videre granskning af samtidens autenticitetsideal endvidere, at ikke kun dens genstand er problematisk. Samtidens autenticitetsideal har en stærk udadrettet orientering, hvor individet konstant må slå sine “følehorn” ud for at mærke efter, hvad der for tiden er på “mode”, det vil sige valoriseret som singulært. Her viser sig den konkrete konsekvens af konformiteten ved samtidens autenticitetsideal. Denne orientering medfører, at individet bliver oversensitivt i forhold til dets omgivelser og overeksponerer sig for mentale tilstande, der spøger i samtiden: FOMO (Fear of missing out), skam, utilstrækkelighed og stress.

Spørgsmålet er så, om samtidens autenticitetsideal må vige for den kierkegaardske autenticitetsforståelse i sin helhed? Min analyse peger på, at dette ikke er tilfældet. Samtidens autenticitetsideal, hvis objekt potentielt inducerer en depression i individet, må vige for den kierkegaardske autenticitetsforståelse, der har sit objekt i individets eget selv. En nærmere granskning af orienteringen af de to autenticitetsforståelser viser dog, at den reckwitzske autenticitetsforståelse ikke bør vige for den kierkegaardske, hvad angår dens orientering. En nærmere analyse viser nemlig, at den kierkegaardske autenticitetsforståelses orientering bliver lige så problematisk som den reckwitzske, hvis den står umodereret i sin ensidighed. Den kierkegaardske autenticitetsforståelse lægger nemlig vægt på, at individet må isolere sig væk fra “mængden” for at blive autentisk, og dette viser sig umuligt taget i betragtning af at individet i mange tilfælde må spejle sig i sine omgivelser for at forstå sig selv. I stedet fandt jeg frem til, at det reckwitzske autenticitetsideal og den kierkegaardske autenticitetsforståelse må finde en gylden mellemvej mellem hinanden, hvad angår deres orientering. Dermed undgår det sociale individ hverken at isolere sig eller at blive overeksponeret for følelser som blandt andet skam, utilstrækkelighed, stress et cetera.

Spørgsmålet der herefter lod sig stille var, om det er muligt at formulere et nyt autenticitetsideal for samtiden. Dette spørgsmål beskæftigede den tredje og sidste del af analysen sig med. For at nærme mig en reformulering af samtidens autenticitetsideal startede jeg med at forholde mig til en sociologisk kritik af autenticitet. Denne kritik var for det første nødvendig at opsøge og besvare for at tilbagevise visse dele af den, navnlig at selvet som socialt produkt fremstår som “flydende”. Endvidere kunne en opsøgen af denne kritik være med til at nuancere forståelsen af, hvilken “karakter” eller “væsen” et nyt autenticitetsideal ville have, hvorfor det ikke bare var om at tilbagevise kritikken, men også var om at blive klogere på baggrund af dele af den.

I forbindelse med denne kritik, tog jeg udgangspunkt i Theodor Adornos kritik af autenticitetsbegrebet, og viste at dele af selvet er “flydende”, mens andre dele er mindre “flydende” – endda faste som essenser. Dele af selvet består af tilbøjeligheder, dispositioner, der er opstået på baggrund af den socialisering, individet har taget del i siden sin barndom, og disse dispositioner er mere eller mindre træge. På samme tid indeholder selvet visse dele, der fremstår som uforanderlige, “realistiske” essenser, fordi de ikke umiddelbart lader sig påvirke af de omgivelser, som individet indgår i. Det er nærliggende, at disse realistiske essenser kan tilskrives biologiske forklaringer. Især de træge dispositioner og de realistiske essenser gør autenticiteten værd at undersøge i et sociologisk speciale, da de vil manifestere sig som svært uforanderlige og vil fremstå udefra som karaktertræk for det pågældende individ. Samtidig gør en nærmere analyse af selvet på baggrund af denne kritik det muligt at nuancere forståelsen af “karakteren” eller “væsenet” af et nyt autenticitetsideal. Kort sagt er dets væsen af en særlig karakter, idet autenticitetens genstand, det menneskelige selv, både er essens og konstruktion.

Udover også at nuancere forståelsen af et nyt autenticitetsideals karakter, præsenterede jeg ligeledes til sidst, hvilke egenskaber et nyt autenticitetsideal måtte have. Disse egenskaber angik autenticitetsidealets objekt og orientering og tog udgangspunkt i resultaterne af analysens anden del: For det første må et nyt autenticitetsideal have som sit objekt selvet, modsat samtiden, der har det unikke. Og for det andet må et nyt autenticitetsideal, i forhold til sin orientering, balancere mellem at være udadvendt som samtiden, men samtidigt må det også være indadrettet til en vis grad.

Afsluttende kan siges, at det har været min hensigt med nærværende speciale at vise, at vores tids konkrete forestilling om, hvordan vi autentisk realiserer os selv, har en række negative sider. Der er intet problem i at søge “mening” gennem autentisk selvrealisering, da

“problemet” om mening efter løsningen af manglen på basale fornødenheder er den sidste bastion, der må erobres. Dette må dog ske på en måde, der ikke gør mere skade end gavn. Her er det vigtigt, som jeg ser det, at vi etablerer et nyt autenticitetsideal for samtiden. Et bud på nogle af de dele et sådan nyt autenticitetsideal må indeholde, har jeg forsøgt mig med at formulere til sidst i specialet, men det skal siges, at jeg ingen naiv forestilling har om, at dette bud har været udtømmende. Tværtimod har det blot været et forsøg på at sætte ord på en mulig løsning af det problem, jeg i dette speciale har arbejdet med, og jeg anerkender i tråd med mit videnskabsteoretiske ståsted, at verden er kompleks og viden fejlbarlig.

Litteratur

- Adorno, Theodor 2003a: *The Jargon of Authenticity*. London: Routledge.
- Adorno, Theodor 2003b: *Minima Moralia. Refleksioner for det beskadigede liv*. Gylling: Gyldendal.
- Andersen, Lotte Bøgh 2010: "Forskningskriterier" i Andersen, Lotte Bøgh et al. (red.): *Metoder i Statskundskab*. Hans Reitzels Forlag.
- Beck, Ulrich 1997: *Risikosamfundet - på vej mod en ny modernitet*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Bjerre, Henrik Jøker 2015: *Analyser!* København: Forlaget Mindspace.
- Bo, Inger Glavind & Jacobsen, Michael Hviid 2015: "Hverdagslivets følelser - tilstande, relationer, kulturer" i Bo, Inger Glavind & Jacobsen, Michael Hviid (red.): *Hverdagslivet følelser*. Letland: Hans Reitzels Forlag.
- Bourdieu, Pierre 1994: *Af praktiske grunde*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Bourdieu, Pierre 1995: *Distinksjonen – en sociologisk kritikk av dømmekraften*. Oslo: Pax Forlag.
- Brandes, Georg 2013: *Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundrids*. Letland: Gyldendal.
- Brinkmann, Svend 2013: *Kvalitativ udforskning af hverdagslivet*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Buch-Hansen, Hubert & Nielsen, Peter 2005: *Kritisk realisme*. Frederiksberg: Samfundslitteratur: Roskilde Universitetsforlag
- Cappelørn, Niels Jørgen 2017: "den enkelte" *Den Store Danske* (lex.dk). Tilgås via link: https://denstoredanske.lex.dk/den_enkelte (Sidst tilgået 21.4.2023).
- Carleheden, Mikael & Petersen, Anders 2019: "Introduktion til den danske udgave" i Reckwitz, Andreas: *Singulariteternes samfund*. Bosnien-Herzegovina: Hans Reitzels Forlag.
- Christiansen, Lars 2013: "Jeg maa aldrig glemme Kierkegaard". *Slagmark - tidskrift for idéhistorie*, nr. 68, 2018: 17-32.
- Cockayne, Joshua 2017: "Søren Kierkegaard: subjectivity, irony, and the crisis of modernity". *British Journal for the History of Philosophy*, nr. 4, 2017:844-847.
- Collin, Peter 2015: "Socialkonstruktivisme" i Jacobsen, Michael Hviid, Lippert-Rasmussen, Kasper & Nedergaard, Peter: *Videnskabsteori - i statskundskab, sociologi og forvaltning* (red.) Finland: Hans Reitzels Forlag.

- Cooley, Charles Horton 1922: *Human nature and the social order*. New York: Charles Scribner's Sons
- Novella, Søs 2023: *Carl blev til Caroline - og opdagede stor forskel på mænds og kvinders vilkår*. Tilgås via link: <https://www.dr.dk/stories/1288510966/caroline-farberger> (Sidst tilgået 14.5.2023).
- Elder-Vass, David 2012: "Towards a realist social constructionism". *Sociologia*, nr. 70, 2012: 9-24.
- Foucault, Michel 1997: "What is critique" in Lotringer, Sylveré (red.): *Politics of Truth*. Los Angeles: Somiotext(e).
- Giddens, Anthony 1994: *Modernitetens konsekvenser*. Gylling: Hans Reitzels Forlag.
- Goffman, Erving 2004: "Rolledistance" i Jacobsen, Michael Hviid & Kristiansen, Søren (red.): *Erving Goffman: Social samhandling og mikrosociologi*. Gylling: Hans Reitzels Forlag.
- Graakjær, Nicolai Jørgensgaard 2013: "Gruppeforskning" i Jacobsen, Michael Hviid, Laursen, Erik & Olsen, Jan Brødslev (red.): *Socialpsykologi. En grundbog til et fag*. Letland: Hans Reitzels Forlag.
- Guldager, Katrine Marie & Brinkmann, Svend 2019: *Livsopgaver. Samtaler om det moderne menneske*. Slovenien: Politikens Forlag.
- Highmore, Ben 2016: *Culture*. London: Routledge.
- Himmelstrup, Jens 1964: "Terminologisk ordbog" i Drachmann, A.B., Heiberg, J. L. og Lange, H.O. (red.): *Søren Kierkegaards samlede værker*, bind 20. København: Gyldendal.
- Holm, Kjeld 2019: "Forord af biskop Kjeld Holm." i Sløk, Johannes: *Kierkegaards univers: En guide til geniet*. København: Lindhardt og Ringhof.
- Jay, Martin 2003: "Det uægtes stigma. Adornos kritik af autenticiteten". *Kritik*, nr. 165, 2003: 19-27.
- Jespersen, Jesper 2014: "Kritisk realisme - teori og praksis" i Rasborg, Klaus, Olsen, Poul Bitsch og Fulgsang, Lars (red.): *Videnskabsteori i samfundsvidenskaberne*. Frederiksberg : Samfundslitteratur
- Kierkegaard, Søren 1962a: "Enten-Eller. Første halvbind" i Drachmann, A.B., Heiberg, J. L. og Lange, H.O. (red.): *Søren Kierkegaards samlede værker*, bind 1. København: Gyldendal.

- Kierkegaard, Søren 1962b: "Enten-Eller. Andet halvbind" i Drachmann, A.B., Heiberg, J. L. og Lange, H.O. (red.): *Søren Kierkegaards samlede værker*, bind 2. København: Gyldendal.
- Kierkegaard, Søren 1963: "Sygdommen til Døden" i Drachmann, A.B., Heiberg, J. L. og Lange, H.O. (red.): *Søren Kierkegaards samlede værker*, bind 15. København: Gyldendal.
- Kierkegaard, Søren 1964: "Synspunkt for min Forfatter-Virksomhed" i Drachmann, A.B., Heiberg, J. L. og Lange, H.O. (red.): *Søren Kierkegaards samlede værker*, bind 18. København: Gyldendal.
- Kierkegaard, Søren 2003: "Journalen NB: 1846", i Kierkegaard, Søren: *Søren Kierkegaards Skrifter, Bd. 20*. København: Søren Kierkegaard Forskningscenteret. Tilgås via link: <https://tekster.kb.dk/text/sks-nb-txt-shoot-n215> (Sidst tilgået 21.4.2023).
- Larsen, Steen Nepper 2011: "Thomas-teoremet" i Pedersen, Inger Kryger & Larsen, Steen Nepper (red.) *Sociologisk leksikon*. København: Hans Reitzels Forlag
- Laustsen, Carsten Bagge 2011: "Autenticitet" i Pedersen, Inger Kryger & Larsen, Steen Nepper (red.) *Sociologisk leksikon*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Leeuwen, Theo van 2001: "What is authenticity?". *Discourse Studies*, nr. 4, 2001: 392-397.
- Libenholt, Helle 2006: "Med Klafki i Irland". *Sprogforum: Tidsskrift for sprog- og kulturpædagogik*, nr. 36, 2006: 60-64.
- Negt, Oskar 1974: "Det eksemplariske princip" i Borgnakke, Karen et al. (red.): *Pædagogik i klassesamfundet*. København: Kontext.
- Ordnet.dk: *Fortvivlelse*. Tilgås via link: <https://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=fortvivlelse> (Sidst tilgået 27.5.2023).
- Petersen, Anders 2011: "Authentic Self-Realization and Depression." *International Sociology*, no. 1, 2011: 5-24.
- Petersen, Anders 2017a: *Præstationssamfundet*. Letland: Hans Reitzels Forlag .
- Petersen, Anders 2017b: "Return of the age of anxiety: The embedding of a late modern social pathology." in Koehane, Kieran, Petersen, Anders & Bergh, Bert van den (eds.): *Late Modern Subjectivity and its Discontents: Anxiety, Depression and Alzheimer's Disease*. CRC Press/Balkema.
- Prieur, Annick & Sestoft, Carsten 2006: *Pierre Bourdieu – en introduktion*. Gylling: Hans Reitzels Forlag.

- Rasborg, Klaus 2014: "Socialkonstruktivismen i klassisk og moderne sociologi" i Rasborg, Klaus, Olsen, Poul Bitsch og Fulgsang, Lars (red.): *Videnskabsteori i samfundsvidenskaberne*. Frederiksberg : Samfundslitteratur
- Reckwitz, Andreas 2019: *Singulariteternes samfund*. Bosnien-Herzegovina: Hans Reitzels Forlag.
- Sløk, Johannes 1966: *Eksistentialisme*. København: Berlingske Leksikon Bibliotek.
- Sløk, Johannes 2019: *Kierkegaards univers. En guide til geniet*. København: Lindhardt og Ringhof.
- Stjernfelt, Frederik 2013: "Indledning" i Brandes, Georg: *Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundrids*. Letland: Gyldendal.
- Sørensen, Sebastian Stokkebo 2023: *Magnus mistede en del af sig selv efter gymnasiet: 'Jeg følte, jeg var blevet et dårligere menneske'*. Tilgås via link: <https://www.dr.dk/p3/magnus-mistede-en-del-af-sig-selv-efter-gymnasiet-jeg-foelte-jeg-var-blevet-et-daarligere> (sidst tilgået den 5.5.2023).
- Thielst, Peter 1994: *Livet forstås baglæns - men må leves forlæns*. København: Gyldendal.
- Thomas, William I. & Thomas, Dorothy Swaine 1928: *The Child In America Behavior Problems And Programs*. New York: A. A. Knopf.
- Unikbegravelse.dk: *Om Mette Marie Nikolajsen*. Tilgås via link: <https://unikbegravelse.dk/mette-marie-nikolajsen/> (Sidst tilgået 27.5.2023).
- Uniquetravels.dk: *Hvem er Unique Travel*. Tilgås via link: <https://www.uniquetravel.dk/hvem-er-vi/unique-travels-koncept> (Sidst tilgået 27.5.2023).
- Wad, Peter 2015: "Realistisk videnskabsfilosofi og kritisk realisme" i Jacobsen, Michael Hviid, Kasper Lippert-Rasmussen & Peter Nedergaard (red.): *Videnskabsteori - i statskundskab, sociologi og forvaltning*. Finland: Hans Reitzels Forlag.
- WHO 2019: *The ICD-10 classification of mental and behavioural disorders*. Tilgås via link: <https://icd.who.int/browse10/2019/en#/F32> (Sidst tilgået 27.4.2023).
- Wilken, Lisanne 2014: *Bourdieu for begyndere*. Gylling: Samfundslitteratur.
- Youtube.dk: *Lederstof.dk: Topchefen Carl Farberger blev til Caroline Farberger*. Tilgås via link: https://www.youtube.com/watch?v=cWhHoyOuJZo&ab_channel=Lederne (Sidst tilgået 14.5.2023).