

Mons Maximillian Bille

Egenhetens grenser

Samtidens autenticitet

Mai 2022

NTNU

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet.
Det humanistiske fakultet
Institutt for filosofi og religionsvitenskap

Bacheloroppgave

2022



Mons Maximillian Bille

Egenhetens grenser

Samtidens autenticitet

Bacheloroppgave
Mai 2022

NTNU

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet.
Det humanistiske fakultet
Institutt for filosofi og religionsvitenskap



Kunnskap for en bedre verden

Sammendrag: Denne tekstens hensikt er å se nærmere på autentisitetetsbegrepet i forbindelse med eksistensfilosofien, og hvordan dette kan anvendes i vår samtid. Jeg vil gå nærmere inn på den historiske sammenhengen og utviklingen av begrepet, før jeg vil fremlegge eksistensfilosofiens diverse syn på autentisk eksistens. Dette vil bli gjort først ut ifra en analyse og diskusjon rundt den tidlige eksistensfilosofien ved Kierkegaard og Nietzsche, deres fokus på selvet, og distinksjonen menneske-selv. Deretter vil det bli gjort en sammenligning av deres syn og de senere eksistensfilosofiske tenkeres fenomenologiske utgangspunkt ved Heidegger og Sartre, hvor fokuset vil ligge i tilhørigheten til verden og dens prosjekter. Videre vil det foregå en undersøkelse av autentisiteten i samtid, og særlig i forbindelse med selvrettethet, sosiale medier, og problemene denne formen for autentisitet vil innebære. Til slutt gjøres en oppsummering av diverse autentisitetsmål, før en redegjørelse og grunnleggelse av Heideggers autentisitetetsbegrep vil bli plassert i sammenheng med forutgående autentisitetetsbegrep.

I

Introduksjon til Autentisitetetsbegrepet

‘Autentisitet’ følger fra og omtaler noe ‘autentisk’, som i seg selv stammer fra de greske begrepene ‘*authentikos*’ (‘αυθεντικός’) og ‘*authentēs*’ (en som handler ved egen autoritet), hvor disse består av sammenkoblingen mellom ‘autos’ (‘selv’) og ‘-hentes’ (‘gjører’). I lys av dette kan vi se at ‘autentisk’, i sin mest primitive form, brukes om en ‘*selv-gjører*’; det vil si En¹ som mer eller mindre handler på egenhånd, uavhengig av noe annet enn egne betingelser. På den annen side var antikkens Hellas dominert av en «kosmisk» verdensforståelse; universet, i grekernes forstand – det vil si verdens omfang som underordnet i ‘*kosmos*’, hvor alt har sin plass og avhenger av alt annet innenfor kosmos; et spindellev av innenverdenslige og guddommelige sammenhenger (Burgess & Rentmeester 2015: 31) –, hadde allerede forutbestemte strukturer En måtte forholde seg til og innenfor slik at universet overhodet skulle funksjonere. Dette er gjort enda klarere ved oraklet i Delfi sitt ordtak, risset inn på

¹ Her, og fremover, forstått som En [person].

veggene i hennes tempel; «*Kjenn deg selv*», trolig i betydningen «Kjenn (vit) *din plass*», da i referanse til Ens underordnede posisjon i kosmos' orden (Guignon 2004: 13², fra B&G 2015: 31). I lys av dette kan 'authentikos', i sin hverdagslige bruk, nærmest forstås som et skjellsord med tanke på vektleggingen av uavhengighet og originalitet, som kosmos ikke tok lett på dersom det var nettopp den det ble handlet uavhengig fra, om ikke utelukkende brukt om kunstneriske bestrebelse, som for eksempel ved en autentisk og, dermed, *original* takning på Oidipus-myten, *uavhengig* av tidligere forståelser av tragedien. Derimot er autentisitetetsbegrepet, som vi skal se gjentatte ganger, nokså tvetydig; for, En kan jo, i grekernes tilfelle, være autentisk til enten sin posisjon i kosmos på tross av sine samtidige, eller til seg selv på tross av sin posisjon og rolle i kosmos. Jeg lar dette ligge uten å forbli for spekulativ, poenget er snarere å belyse hvordan autentisitetetsbegrepet stadig virker både tvetydig og tåkete.

Videre utviklet ikke autentisitetetsbegrepet seg på overflaten; å vite sin plass innenfor det overordnede forble eksistensens grunnregler og rettethet ved innføringen av den kristelige Gud. Det vil si, å være autentisk ville innebære å være *sann* mot sin skaper; å forstå sin tilværelse som 'skapt av Gud', og dermed leve etter tekstene og skriftene han tilsynelatende etterlot seg. Etersom mennesket var skapt av Gud, ble dets eneste alternativ for sann autentisk tilværelse å være Gud-rettet; som Charles Guignon skriver: «... [one is] only properly and fully human when [one is] bound to God as [one was] always meant to be.» (Guignon 2004: 15, fra B&G 2015: 32) Vi kan her legge merke til, dog det var like fremtredende i antikken, tilstedeværelsen av 'sannhet' i autentisitetstiligningen; å være autentisk er å være *sann mot noe*; å være autentisk er, mer eller mindre, å være *i sannhet*. Autentisitet forutsetter dermed, med andre ord, noe den kan rettes mot, noe å være sant i forhold til. På 1800-tallet kan vi særlig se dette autentisitetetsmålet skifte form; med først og fremst Søren Kierkegaard, som vi skal se nærmere på senere, forsvant Gud i bakgrunnen, og han vektla subjektets forhold til Gud fremfor Guds forhold til subjektet, det personlige forholdet til Gud fremfor det forutbestemte forholdet; den troendes forhold til sin Gud som bestemt av de autoritære maktene i kirken, dens prester, og deres skrifter. Her kan vi tydelig se starten på benektelse av det absolutte og forutbestemte, som nådde sitt klimaks ved Friedrich Nietzsches bestemmelse av naturen som iboende kvalitativt verdiløs (altså verken god eller dårlig; ute av stand til å i det hele tatt vurderes uten menneskelig partiskhet) og

² Alle Guignon-referanser herfra og utover er hentet fra Burgess og Rentmeester (2015). Følgelig vil jeg omtale referansene slik: (Guignon 2004: x, fra B&G 2015: x)

meningsløs; det er mennesket som tilfører naturen disse kvalitetene og betydningene i lys av seg selv. Nietzsches prosjekt, som vi også skal se nærmere på senere, besto dermed i å avslå menneskets tidligere forståtte forutbestemmelse og forhåndsgitte retning gjennom hans avskrivning av alt absolutt som mennesket tidligere hadde forstått seg selv som; verdier var ikke lenger forutbestemte og objektivt sanne, men var snarere like menneskeskapt som Gud selv, og uten Gud var mennesket fritt til å bestemme sin egen vei, som et kreativt vesen fritt til å velge seg selv.

Autentisitet ble dermed mer selv-rettet: Å «kjenne seg selv» betydde akkurat det; å ta hensyn til sitt eget selv, å være *autentisk mot seg selv*. Imidlertid viser det seg, som vi skal se, at selv-rettet autentisitet vil innebære stadig flere selvmotsetninger og tvetydighet enn en absolutt og objektiv håndbok; selvet inneholder flere komponenter som motsier seg selv, da eksempelvis ved dynamikken mellom begjær og fornuft (de asketiske og sosiale verdiene som kontrollerer lystene våre), og roller og selv (de forskjellige tilpasningene av vår fremtredelse som endrer seg fra situasjon til situasjon). Den tradisjonelle fenomenologien har dermed holdt denne autentisitetsforståelsen litt på avstand (med noen få unntak) grunnet utforskelsen av selv-autentisitetens tendens til å bli særdeles normativ – en umulighet vi senere skal utforske nærmere –, i tillegg til at selvet, i opplevd forstand, aldri er konstant, samt alltid oppleves som et, nettopp, 'selv', uavhengig av hvilken situasjon man måtte befinne seg i. Følgelig pleier den fenomenologiske praksisen å fokusere på de områdene som det faktisk kan sies noe om uten å støte på selvmotsetninger og lignende enigmaer: Menneskets eksistens –det vil si den menneskelige Væren³.

Likevel ligger nåtidens fokus, i en økende individualistisk og selvhevdende tid, på selvet som sådan; vi hører stadig beskjeder som «vær deg selv!», hvor det beskjeden formidler som regel ligger i uavhengighet fra og på tross av hva de Andre måtte tenke eller syne. Sosiale medier har i tillegg muliggjort Ens fremståelse utelukkende basert på viljen – viljen til å ville fremstå slik og slik –, hvor gitt fremståelse ikke trenger å utfordres overhodet, men snarere bare er, for den Andre⁴, en slags alternativ identitet som samtidig fungerer som en samlet kilde for en annens totale vesen –da muligens fordi dette som regel er den eneste kilde, eller eneste bestandige kilde, for den Andres identitet overhodet. Her er det på den annen side viktig å merke seg at min omtale av autentisitetsbegrepets historie utelukkende baserer seg på den vestlige tradisjon; Afrikas forståelse av autentisitet baserer seg som regel

³ Herfra og utover vil Væren, med stor forbokstav, referere til fenomenologiens værensbegrep; det å Være, å eksistere i verden.

⁴ Den Andre, med stor forbokstav, herfra og utover, i referanse til fenomenologiens Andre-begrep.

på en forutsatt omfavning av sitt opphav, en hukommelse og anti-neglisjering av undertrykkelsen afrikanere har opplevd (Adichie 2008, & Osei-Nyame 2022), mens Asia fokuserer, med noen unntak, på en omfavning av sine forfedre og kulturarv (Gamini & Sweet 2018). Dog interessant, er denne forståelsen imidlertid en forutsatt og underordnet forståelse, og blir dermed stående utenfor min utforskelse.

Denne teksten vil følgelig bestå av en utforskelse av autentisitetetsbegrepet fremlagt av de eksistensfilosofiske tenkere – Kierkegaard, Nietzsche, Jean-Paul Sartre og Martin Heidegger – for å se hvordan deres forståelse kan tilknyttes den moderne vendingen i autentisitetens mål mot *selvet*, fremfor det forutgående målet *mennesket*, da forstått som noe forutbestemt. Som vi var inne på, var autentisiteten i sin begynnelse rettet mot mennesket selv og den objektive – det vil si absolutte – posisjonen mennesket var forstått å befinne seg i. Det er først i det siste århundret, og særlig i dag, at vi merker denne vektleggingen av det menneskelige prosjekts frihet i form av toleranse mot ethvert valg av livsprosjekt, uansett hvor ukonvensjonelt det måtte være. I denne forbindelse vil jeg dermed utforske autentisitetetsbegrepet i en samtidig kontekst, samt se på hvordan nevnte eksistensfilosofiske tenkere forholder seg til begrepet. Dette vil jeg gjøre for å nærme meg spørsmålet «hva vil det si å være autentisk mot seg selv?», for så å se hvordan dette gjenspeiles og kan relateres til spørsmålet «hva vil det si å være autentisk mot sin tilværelse?», og følgelig hva det vil si å være autentisk overhodet i forbindelse med et standhaftig og konsekvent autentisitetensmål. Jeg vil, i tillegg, komme med en analyse av dette sosiale medier-fenomenet i forbindelse med autentisiteten og selvet, som i seg selv bidrar til en rekke særegne fenomener de nevnte tenkerne ikke kunne forestille seg å ha med å gjøre.

II

Autentisitet som Uavhengighet

Idehistorien har vært preget av stadige dualismer – særlig ved Descartes –, hvor mennesket heller forstås som utenfor-stående subjekt i en verden av objekter (Burgess & Rentmeester 2015: 32). Descartes oppnår en form for dualisme som skiller mennesket, subjektet, fra dets verden, ettersom hele verden kan skjelnes mellom kropp og sinn, hvor naturen blir tildelt statusen ‘kropp’, mens mennesket forholder seg utenfor denne sterile eksistensen til kroppene og heller er et transcendentalt vesen som er verdig Guds endelige bedømmelse. Videre i idehistorien ble denne dualismen – det vil si subjekt-objekt relasjonen – opprettholdt gjennom Kants kritikk av mentale kapasiteter. Uten å forsvinne for langt inn i Kants distinksjon mellom fenomen og ting-i-seg-selv, kan vi på overflaten se at det i bunnen ligger et skille mellom den som observerer og det som observeres, en fundamental menneskelig uavhengighet fra de presenterte objekter (i bredeste forstand) i verden (Ibid. 33). Denne skjelningen blir vesentlig i forbindelse med fenomenologiens etablering, som vi skal komme tilbake til. Til tross for at disse dualismene ble dominante på epistemiske plan, var ideene fortsatt dominert av kristendommen; selv om mennesket ble forstått som uavhengig fra sin verden, var det ikke uavhengig fra Gud. I denne forbindelse var autentisitetsbegrepet fortsatt grunnnet i den kristelige forståelsen av «det gode liv»; mennesket var fortsatt forstått som

formålstjenlig til Guds plan og vilje, og uavhengigheten var dermed begrenset til menneskets ontologiske grunnbesetninger på *jorden* fremfor menneskets absolutte posisjon i kristendommens helhetlige bilde.

I dette henseende kan vi se hvorfor Kierkegaards inntog er såpass betydelig i forbindelse med autentisitetetsbegrepet; i første del av hans *Avsluttende uvitenskapelig etterskrift til «De Filosofiske Smuler»* omtaler han den religiøses problem i en eksistens dominert av en stadig utviklende vitenskapelig metode; det objektive problemet rundt bibelens faktisitet, i hans tilfelle. Dog også preget av den da tradisjonelle Kantianske dualismen (subjekt-objekt), er Kierkegaards kvalitative – og noe normative – bestemmelse av subjektivitetens prioritet (etter overskriften på kapittel to i annen del (Kierkegaard 1994): «... Sandheden er Subjektiviteten») et drastisk epistemologisk brudd med de tidligere tenkeres tilsynelatende objektive prosjekt. Faktisk, etter Kierkegaard, kan man si at dette objektive prosjektet, grunnet dets kristelige tilhørighet, fundamentalt sett er motsigende, da på bakgrunn av det forskjøvede fokuset til objektivitet fremfor subjektivitet – hvor sistnevnte, for Kierkegaard, er der religion utelukkende befinner seg. (Ibid. 113) Den religiøse tro ligger ikke i objektiviteten, i å faktisk tro at Jesus er Guds sønn som steg ned på jorden og skal vende tilbake, eller at Abraham faktisk var nær ved å ofre sin sønn, men, snarere, ligger den i «Troen [...] *Subjektivitetens* høieste Lidenskab ...» (Ibid. 114, min utheving). Det er subjektiviteten som er innehaver av troen og lidenskapen, og den er følgelig noe utmerket (Ibid.) som vi, ifølge Kierkegaard, bør streve etter å helhetlig omfavne – da i forbindelse med etikken⁵, ettersom Johannes Climacus (Kierkegaards alter-ego han svarer til i verket) tidligere har etablert subjektets essens gjennom dets evne til å *velge* (Ibid. 16), som skulle vise seg å være et av de heteste temaene i fremtidig eksistensfilosofi.

Som vi kan se er autentisitetetsbegrepet herved snudd opp ned; man er ikke lenger autentisk ved å være utelukkende rettet mot Gud, men snarere autentisk mot sitt eget forhold til Gud; autentisk mot seg selv, dog i en Gud-rettet forstand. Kierkegaards ultimate prosjekt er derimot eksistensfilosofisk – det vil si eksistensfilosofisk i forstand av hans etterkommere, hvor mennesket er grunnleggende fritt til å velge sin egen vei – selvmotsigende, i og med at det baserer seg på et absolutt mål: Å bli kristen, eller eventuelt religiøs overhodet. Dette ultimate målet kommer på bakgrunn av hans menneske-forståelse som '*enten-eller*';

⁵ Dette blir særlig problematisk med tanke på Kierkegaards kristne tilnærming, hvor *godt* og *ondt* allerede er forutbestemt; *valget*, for Kierkegaard, ligger simpelthen i å velge det gode, eller, som Arne Næss belyser i innledningen, det å overhodet *velge å velge* fremfor passivitet og konformitet (Kierkegaard 1994: 16). I lys av friheten Kierkegaard vektlegger i andre verk blir dette særs problematisk gitt tvetydigheten av moralteorier (hva som bør prioriteres fremfor hva) i bibeltekstene (se Sartres student-eksempel (Sartre 1993: 17-19))

mennesket oppholder seg for Kierkegaard først og fremst, og for det meste, enten som estetisk eller etisk⁶, hvor begge disse blir problematiske livstilmæringer for Kierkegaard gitt den fortsatte tilstedeværelsen av dødsangsten i begge tilfeller; den eneste måten å kvitte seg med dødsangsten på er å bli kristen, ettersom kristendommen preker om og lover et etterliv, og her må man ultimativt ta et *trossprang*, et '*leap of faith*' som det så kjent heter (Oaklander 1992: 20-22). På den annen side var Kierkegaard en nødvendig brikke for autentisitetetsbegrepets utvikling, et essensielt sprang i *individets* retning med en Gud som mer eller mindre bleknet i bakgrunnen – det vil si, vektleggingen av hver enkelt sitt forhold til Gud fremfor det objektive forholdet bibelen og kirkens prester normativt etablerte –, før Nietzsche, som vi skal se, «filosoferte med hammer» (Nietzsche 1992: 7) og knuste Gud-figuren i det hele tatt. Videre må det likevel sies, at Kierkegaard skiftet momentant fokus til den enkeltes eksistens og la dermed helt nødvendige grunnpilarer for fenomenologiens utspring i det hele tatt; Kierkegaards begrep om «den subjektive» som vi, ifølge ham, alle bør streve etter å bli, tar sin eksistens – og, følgelig, sine valg og sin frihet – på alvor, samt fastholder ved *opplevelsene*, det som blir subjektivt betydelig, fremfor noe annet. Som følge av dette vektla Kierkegaard ord som senere skulle forstås akkurat som han mente dem: Konformitet, betrakter-mentalitet, innvortes-utvortes (hva som er betydelig for En selv versus hva En er blitt fortalt er betydelig). 'Konformitet' er faktisk nærmest blitt et nærmest skjellsord i en rekke miljøer, og dette til tross menneskets sterke driv for bekreftelse, og nødvendigheten for en *sensus communis* – som Kierkegaard ser bort fra, noe bagatelliserende⁷ –; *valget* vil primordialt og automatisk bli plassert i godt-ondt dynamikken, hvor det velgende «subjekt» (for å bruke Kierkegaards terminologi) aldri, i sin egen forstand, vil velge det onde –for jeg kan jo ikke, for eksempel, aggressivt konfrontere mine kolleger, for så å bli utagerende og forbannet dersom jeg selv blir aggressivt konfrontert av en kollega⁸; bak enhver bedømmelse av en handling ligger en hjemmel (en «slik ville ikke jeg gjort»-ide), hvor bedømmelsen, og dens mulighet overhodet, baserer seg på nettopp den bedømmende og hennes egne handlinger, enten disse er faktisk konkret utført eller hypotetisk

⁶ Enten gledessøkende så langt det lar seg gjøre (før det blir repetitivt og kjedelig, samt en byrde for samvittigheten når En ser de Andre oppføre seg etisk), eller utelukkende pliktoppfyllende på vegne av andre (som ikke er særlig selv-oppfyllende eller gledelig, og hvor dødsangsten forblir).

⁷ Som han skriver har «... Menneske [...] en sterk naturlig Lyst og Drift til å blive Andet og Mere» (Kierkegaard 1994: 112), hvor han i etterkant omtaler denne oppgaven [å bli annet og mer] som tilsynelatende ubetydelig, samt at oppgaven selv jobber imot mennesket. I lys av mine videre fremlegg vil jeg omtale denne isoleringen som en, i beste fall, ønsketenkning.

⁸ Dog noen, selvfølgelig, behandler valg på nettopp dette viset. Jeg velger derimot å tro at den gjennomsnittlige borger ikke handler på bakgrunn av selvmotsigelser og hykleri, og at disse som faktisk oppfører seg slik mitt eksempel omtaler vil ha en form for, relativt, uvanlig mental dissonans.

forestilt. Som Sartre skriver: «I virkeligheten er det ikke en eneste av våre handlinger som ikke [...] samtidig skaper et bildet av mennesket slik som vi mener det *bør* være.» (Sartre 1993: 11-12, min utheving) Altså, for Kierkegaard er det en voldsom vektlegging på det innvortes, valget kun «subjektet» har tilgang til, hvor det utvortes, valgets betydning og resultat utenfor den engasjerte velger, bør ses bort ifra. Dette er grunnet i at det utvortes kan være uforutsigbart og ofte ikke-overensstemmende med velgerens intensjon. Som Arne Næss belyser i introduksjonen, kan man «være i sannhet» – det vil si å være engasjert i det velgende forhold – selv i tilfeller der det utvortes, de objektive forhold og resultater, vil være feiltakelser (Kierkegaard 1994: 18), som for eksempel ved å tilby hjelp til en gammel dame som det viste seg absolutt ikke hadde lyst på hjelp. På den annen side blir det å relatere til en intensjon, et engasjert forhold, problematisk med tanke på kartleggingen av intensjonen – det vil si hva intensjonen faktisk innebærer. Intensjoner og deres motiver kan, og ofte er, tilslørt for oss i forbindelse med det underbevisste, i tillegg til at Ens fremtoning og fremgangsmåte kan tolkes på tross av intensjonen. Poenget mitt er at denne vektleggingen av «subjektet» sin uavhengighet fra de «objektive» (utvortes) forhold er vanskelig å både skjelle mellom og kartlegge i form av intensjon, og problematisk å stille utenfor de objektive forhold, ettersom det innvortes og utvortes bestandig står i relasjon til hverandre. I tillegg er dette «subjektive» valget fundamentalt grunnet i en objektiv forståelse av valget, og er dermed ikke nødvendigvis «subjektivt» i det hele tatt.

For å oppsummere, har Kierkegaard en særs uavhengig forståelse av selvet; til tross for at hans sannhetsforståelse er epistemologisk opplysende og, jeg vil si, ur-pragmatisk – i form av distinksjonen mellom å vite at noe er sant fremfor å faktisk benytte seg av sannheten i sin konkrete eksistens (gjennom valg, tilnærming, etc.) –, så er Kierkegaards subjektvektlegging, «subjekt» som først og fremst avhengig av sitt eget selv⁹, nokså isolerende i forbindelse med den grunnleggende sosiale og relasjonelle situasjonen vi til enhver tid og først og fremst befinner oss i; ja, man kan nesten sammenligne et isolert, uavhengig «subjekt», som ved hans forstander av innvortes versus utvortes, med noe narsissistisk: Dersom subjektiviteten *er* sannheten, og vice versa for Kierkegaard, og objektiviteten, det utvortes, er et slags reduserende og tilslørende instrument for velgerens intensjon som leder

⁹ Her kan man innvende ved å peke på det maieutiske som en relasjonell avhengighet; det dialektiske, hvor «subjektet», ifølge Kierkegaard, kommer frem til egne sannheter gjennom eksponering fra dialog i nokså sokratisk stil (Kierkegaard 1994: 20). Derimot avhenger den maieutiske praksisen av individets evne til å innhente denne sannheten, og denne sannheten kan dermed bli stående utenfor den intenderte formidlingen, og derav tilsløre den faktiske sannheten med sin egen sannhet.

til «subjektet» som 'betrakter' fremfor 'velger' eller 'yter' (Ibid. 17), hvor overenstemmelse med det objektive gitte er en frarøvelse av subjektiviteten i det hele tatt, blir «subjektet» såpass isolert og selv-avhengig at det nærmest ikke, i sin egen forstand, behøver noen form for bekreftelse utenfor seg selv, noe som er narsissistens levebrød (avslag på bekreftelse utenfor seg selv, samt avslag på allerede gitte definisjoner etc. som ikke stemmer overens med egen forståelse). For å vende tilbake til mitt eksempel med å tilby hjelp til en gammel dame; dersom vi godtar denne subjektivitetens sannhet, det utvortes tilsløring av subjektivitetens formål og hensikt, vil det foregå en neglisjering av min fremgangsmåte til tilbudet på hjelp. En, si, i overkant aggressiv, og dermed skremmende, fremgangsmåte vil forsvinne i bakgrunnen av den subjektive velgerens engasjement.

Utover dette var Kierkegaard, på den annen side, en post-Schopenhauersk pioner på det psykologiske området i forbindelse med smerte og lidelse; etter Schopenhauer – dog Schopenhauer som regel snakket om lidelse i form av mangel, ufullstendighet – var Kierkegaard en av de første til å ikke bagatellisere *angsten*, men snarere utforske den som en eksistensiell betydelighet –det vil si smerten som kommer ved å leve en paradoksal eksistens (Oaklander 1992: 21). Som vi imidlertid var inne på tidligere, gikk Kierkegaards prosjekt ut på å bli religiøs (kristen i hans situasjon) for å kunne *kvitte seg* med dødsangsten som stadig tæret på eksistensen. Det er i dette 'kvitte-seg-med' at både Heidegger (2007: §51) og Nietzsche, som vi skal se, brått ville tilbudt innvendinger, mens Kierkegaard selv så på kristendommens etterliv som en flukt og, som nevnt, den eneste muligheten for dødsangstens fordufting.

I *Tragediens Fødsel (The Birth of Tragedy)* legger Nietzsche frem en, på den tiden, alternativ forståelse av hva det vil si å være menneske og hvordan dette utarter seg i det vi forstår som 'virkeligheten', som både vil innebære vår forståelse av 'virkelighet' og, mer eller mindre, 'virkeligheten' som bygget opp av vår forståelse av den. Nietzsches ferd startet, som i denne teksten, med utforskelsen av antikkens Hellas; nærmere bestemt deres bruk av guder, som i grunnleggende forstand hadde en forklarende og funksjonell rolle i samfunnet. Det skal sies, at dette prosjektet (å se på gudenes fremstilling og, derav, betydning for grekernes innenverdenslige omgang) hovedsakelig baserer seg på *tragedien*, og, det vil si, *kunsten* og dens utvikling og opphav. Faktisk er kunsten, for enhver eksistensialist, en helt essensiell del av eksistensen i form av forståelse av oss selv ut ifra den og vice versa¹⁰. For

¹⁰ Både Sartre, Nietzsche og Kierkegaard tok på seg rollen som kunstnere ved siden av filosofien og skrev flere kunstneriske verk for å fremme sine ideer, mens den senere Heidegger brukte ufattelige mengder tid både på å

Nietzsche er kunsten, og eksistensen som sådan for den saks skyld, stadig tilknyttet det dualistiske forholdet mellom de greske gudene Apollo og Dionysos (Nietzsche 2000: 19) (Nietzsche tilegner gjennomgående en rekke karaktertrekk til enhver av disse, men vi vil forholde oss til de karakteristikkene som kan tilknyttes den konkrete eksistensen og menneskelivet som sådan, i motsetning til de karaktertrekk som står i relasjon til kunsten, for tekstens hensikt). Apollo var lysets gud, guden av orden, og den som skinte for å muliggjøre det vakre, mens Dionysos hovedsakelig var guden av vin, og, følgelig, guden av rus, som videre vil innebære en omfavelse av det kaotiske. Dermed kan man si at de omtaler to sentrale aspekter ved eksistensen som særlig var fremtredende i antikkens uvitenhet og kastethet, om du vil, ut i en ukjent verden med opphav til uforklarlig, brutal, og nådeløs natur, samtidig som mennesket med all sin makt forsøkte å kategorisere og forklare både det forferdelige og fantastiske det ble møtt med. Derimot er ikke denne dualiteten begrenset til datidens manglende forklaring; rus er kanskje mer utbredt enn noensinne på et globalt plan (da hovedsakelig i forstand av alkohol-dominerte sammenkomster, hvor dans følgelig blir særlig fremtredende¹¹, i tillegg til opphevelse av individet (som Nietzsche kaller *principium individuationis*) ved, for eksempel, allsang eller såkalte «drikkeleker»). I tillegg har folkeliggjøringen av diverse fenomener tilbudt flere kollektiv (eksempelvis ved konserter, festivaler, sportsstevner, diskotek, for å nevne noe), hvor individet forsvinner inn i en folkemasse og blir del av en gruppe-sfære fremfor sin egen lukkede sfære. Imidlertid innebærer den Dionysiske omfavelsen av det kaotiske også en aksept av det forferdelige (Ibid. 27), en avlevering av sitt eget selv til naturens nådeløse brutalitet. Den dag i dag slipper vi fortsatt ikke unna dette aspektet ved eksistens, for vi møter stadig den alt-oppslukende *skrekken og forferdelsen* hvor Ens eksistens blir avlukket og sentrert rundt opplevelsen (Ibid. 22), den er umulig å flykte fra, særlig med tanke på sorgen vi stadig møter ved våre relasjonelle Andres død, eller ved oppvåkningen av angsten hvor, som Heidegger også forstår det (se Heidegger 2016: 15), alt innenverdenslig blir totalt ubetydelig og forsvinner i bakgrunnen av angstens enorme omfang uten at den nødvendigvis er rettet mot noe, men bare legger et overveldende slør over alt innenverdenslig, og dermed alltid ligger i bunnen av

undersøke *Kunstverkets Opprinnelse* (1960), og diskutere kunst som sådan (eksempelvis ved debatten rundt Eduard Mörikes *Auf eine Lampe*).

¹¹ Ikke-koreografert dans kan, i vårt tilfelle, forstås som en forkastelse av det forklarlige, som en overlevering av eget legeme til en forståelse av det naturlige – det vil si det som føles naturlig i diverse settinger, hvor ethvert dansetrinn er blottet for forklaring, men snarere oppleves som i overenstemmelse med den aktuelle og gjeldende naturens puls.

eksistensen, slumrende, ventende på å presentere seg¹². Problemet, for Nietzsche, oppstår derimot når Apollo – menneskets uavhengighet fra dets natur (både naturen som sådan, og menneskets grunnleggende natur); reduksjonen av verden til noe forståelig, kategoriserbart og praktisk – får sin plass blant menneskene, og når hans skinnende lys blir så sterkt at det totalt skyggelegger Dionysos, det Apollo og hans følgere tilsynelatende har hevet seg over og er forbi (Ibid. 25). Med andre ord, når Apollo blir dominant omgjør han eksistensen til kun det menneskeforståtte og praktiske, og derved fjernes de aspektene av eksistensen som tilhører det dyriske og kaotiske som vi ikke kan unnsnippe, men som vi likevel tilslører og modifierer til å bli praktisk forstått. Dette vil da innebære menneskets trang til å forklare, med tanke på Nietzsches senere omtale av det apollinske (Apollo-tilknyttede) som det ‘sokratiske’, samt menneskets flukt fra smerten og lidelsen som stadig kommer til syne; den menneskelige tendensen som Nietzsche i *Slik talte Zarathustra* ultimat hevder vi må overvinne; den selvmotsigende dynamikken som oppstår i den totale omfavnelsen av Apollo: Flukten fra smerte, men også den menneske-dominerte forståelsen av verdens forklarlighet på *menneskets egne premisser* som, ettersom vi ønsker å forklare og omgjøre vår omgang til menneskelig praktisk, leder til *asketiske idealer* gjennom holdninger basert på verdier, og dermed flukt fra glede – det vil si, en utelukkende omfavnelse av det apollinske leder til en selvmotsigelse i og med at det innebærer en flukt til det drømmeaktige ved eksistensen (flukt fra smerte), men også vil innebære å forklare eksistensens forekomster, som vil tilsløre det dyriske i eksistensen (for eksempel samleie og matinntak) i den praktiske anvendelsen av disse (flukt fra glede).

Denne dynamikken bidrar videre til Nietzsches forståelse av mennesket som det kreative vesen; mennesket som, ved Apollo, kunstner (som teoretiserende og forklarende, dermed skapende på menneskets egne premisser), og mennesket som, ved Dionysos, kunstverk (som omfavnende av naturens kaos og puls, et blankt lerret som naturen kan påføre sine makter på, så å si), hvor, som følge av hans begrep om overmennesket (*Übermensch*), vi må overkomme og overvinne de tidligere gitte verdiene grunnet i avslag på naturen, og *kreativt* skape våre egne i viten om at verdier ikke er absolutte; «oppfinne mennesket», som Sartre skriver (1993: 17), gjennom valg og et tilegnet ansvar. Derimot er Nietzsche også, til

¹² Her er det viktig å merke seg at begrepet ‘angst’ ikke omtaler det ordinære ‘å engste seg’; ‘å engste seg’ omvender angsten til frykt, ettersom ‘å engste seg’ innebærer noe å engste seg for i relasjon til selvet, uten at det har selvet som direkte opphav. På den annen side har vi den eksistensialistiske angsten, som, for Sartre, er direkte tilknyttet selvet (Holgernes 2010: 61), og, for Heidegger, ikke har noe klart mål, men snarere er befinthetens modus gjennom omsorg for å avdekke Væren for dens dødelighet og, derav, mulighet for intet gjennom, som han skriver, et overveldende «nei ...» (Heidegger 2016: 15)

en viss grad, dominert av dette uavhengige; som Zarathustra er overmennesket dømt til avvising og isolasjon på bakgrunn av de Andres manglende forståelse og forfall ned i det praktisk orienterte livet, og dermed er overmennesket mer eller mindre påkrevd en uavhengighet fra sine samtidige; ja, selv sine samtidige overmennesker er overmennesket påkrevd å forholde seg utenfor: I sitt siste fullførte verk, *Ecce Homo* – samt delvis i *Twilight of the Idols* –, forsøker Nietzsche å forkaste idol-statusen han forventet å få, ettersom respekten han forventet å få vil lede til de respekterendes plutselige avhengighet. Som han skriver gjennom Zarathustra: «Dere hadde ennå ikke søkt dere selv: da fant dere meg [...] Nå befaler jeg dere å miste meg og finne dere selv; og først når dere alle har fornektet meg, vil jeg vende tilbake til dere.» (Nietzsche 2011: 87)

Men ligger ikke dette valget av idol (eller 'idealer', som Nietzsche synonymiserer det med (1992: 4)) i noe selv-rettet og helt og holdent eget? Spesielt i etterkant av Nietzsche, med utbredelsen av distribusjonen av kunst-medier, ble nettopp idoler særlig fremtredende i form av kjendiser –og da i enda større kvanta enn tidligere. Vil ikke Ens valg av idol A fremfor idol B, hvor andre kanskje vil velge selv idol C og D, vise til noe eget ved sitt eget selv? Uavhengighet, i forstand av uavhengig fra den Andres innflytelse på egne valg, vil være umulig å komme unna, ettersom vi fundamentalt er tilknyttet verden gjennom den Andre; ikke bare er vi født av den Andre og oppvokst følgelig, vi er også kun overhodet i stand til å navigere i situasjoner (og verden i det hele tatt) grunnet en observasjon av den Andre, og lærdom derav. Vi er alle, metaforisk sett, utklippstavler med Post-it lapper skrevet av andre, hvor det som skiller A og B sine tavler – om man i det hele tatt, matematisk sett, kan snakke om unikheter – baserer seg på hvilke lapper hver enkelt har bestemt seg for å ha med og ikke ha med; vi velger alle hvem vi er basert på hvem vi vil *fremstå som* –og dette er jo i seg selv grunnleggende tilknyttet den Andre, ettersom at 'å fremstå' i seg selv innebærer en beskuer av fremståelsen. Akkurat som kunsten, uansett hvor «autentisk» (i forstand av original og unik), er det umulig å unnsnippe noe å basere seg på: Warhol, uansett hvor unik, var kun mulig gjennom Dadaismen, Dadaismen gjennom Surrealismen, Surrealismen gjennom psykologien osv.; Punk-rock, uansett hvor banebrytende og forskjellig, var kun mulig gjennom den psykedeliske rocken, som kun var mulig gjennom garasje-rocken, osv. *Det handler ikke om den opprinnelige tilhørigheten, men snarere om at noen velger det første fremfor det andre, og dermed gjør det til sitt eget.*

I dette delkapitlet har vi, for å oppsummere, sett på et autentisitetetsbegrep som baserer seg på en egenhet, på en uavhengighet fra andre innflytelser, og problemene som vil følge dette

synet. Dette er en autentisitetsforstand som retter seg mot *selvet*, individet, og problemene med å i det hele tatt omtale en selv-rettet autentisitet skal vi komme tilbake til i delkapittel IV. Selvrettet autentisitet er som regel det som omtales i individualistiske beskjeder; vi oppfordres til å være oss selv uavhengig av hva andre tenker og synes. Som vi har sett er dette, på den annen side, problematisk både i forbindelse med hva man tilegner som ‘noe eget’, samt ovenfor de eventuelle feiltakelsene En kan ta i projiseringen av sitt selv, hvor en utelukkende selvrettet autentisitet vil neglisjere disse. I neste delkapittel vil vi se på uavhengighetens motpol i *avhengigheten*, som vil innebære både en avhengighet av den Andre, og sine primære forutsetninger for eksistens.

III

Autentisitet med Iboende Avhengighet

Både Nietzsche og Kierkegaard – uten at jeg blir for psykologiserende – var radikale til sin historisitet; de var begge, som følge av deres daværende radikale ideer, dømt til avslag, isolasjon og fraværende anerkjennelse for sine verk, noe som trolig påvirket retningen av deres autentisitetsforståelser som helt og holdent selv-rettet på tross av sine samtidige og omgående Andre. Man kan derimot si, i en alternativ tolkning, at Nietzsche noenlunde var klar over disse problemene, og at hans omtale av overmennesket er en kategorisering av de personene som vil få historisk betydning i etterkant av «Guds død», som for eksempel ved den avsluttende metamorfosen i de tre forvandlinger; barnet, som befinner seg i en stadig nyskapende eksistens og som kontinuerlig leker innad denne; det hellige «Ja» til sin egen vilje, til sin egen *verden* (Nietzsche 2011: 31), hvor ‘verden’, om vi skal følge den senere eksistensfilosofien, innebærer en historisk tilknytning. I lys av fenomenologiens inntog og

dreiningen av verdensbegrepet – enten tilsiktet fra Nietzsche eller ei¹³ – kan vi forstå denne «viljen til sin egen verden» som en uavhengighet *innad* de allerede gitte innenverdenslige strukturene; dog fundamentalt fenomenologisk feilaktig med tanke på distinksjonen meg-verden¹⁴, kan vi se at dette er et noenlunde fenomenologi-omfavnende moment ved Nietzsches filosofi, da spesielt med den forutgående metamorfosen av løven – som hever seg over sin verden i et forsøk på å kapre den som sin egen – som sammenligning.

I dette delkapitlet skal vi rette fokus mot uavhengigheten og isolasjonens ekstreme motpol; kollektivitet og tilhørighet; fenomenologiens forståelse av eksistensen grunnleggende tilhørighet i forutgitte strukturer den tar del i. Nietzsches isolerte overmenneske befinner seg jo faktisk og nemlig i en «... mangelfull modus av medværen» (Heidegger 2007: 143), som i seg selv er et eksistensial av Dasein (‘*Derværen*’, ‘*være-der*’) –det vil si «[d]ette «med» har *derværenskarakter* [...] og] verden [er] i hvert enkelt tilfelle alltid allerede [...] den verdenen jeg deler *med de andre*.» (Ibid. 141-142, min utheving) Dette vil da innebære, som jeg var inne på tidligere, at vår eksistens grunnleggende sett peker på andre; muligheten for min egen tilværelse peker på muligheten for alle andres tilværelse, i tillegg til at min eksistens, navigering og omgang i verden kun er muliggjort gjennom en annen –eksempelvis ved fødselen (muliggjort av mine foreldre), oppførsel og interaksjon med andre og verdens objekter (muliggjort ved lærdom hentet fra observasjonen av de(n) Andre), blant annet. I dette henseende vil et utelukkende selvrettet og uavhengig autentisitetetsbegrep stille seg utenfor autentisitet rettet mot sin fundamentale posisjon som *Væren-i-verden*, og dermed bli en ikke-fullkommen autentisitet ettersom den ikke omfavner selvets («subjektets») grunnleggende konstituent, men snarere vender ryggen til, det Husserl kaller, «det rene ego», eller «første selv» (Čapek & Loidolt 2021: 224), det vil si det som muliggjør opplevelse overhodet; eksistensens grunnlag. Med andre ord vil selvrettet autentisitet innebære å se bort fra det som ligger til grunn for eksistensen overhodet (det første selv), og dermed vil dette autentisitetetsbegrepet ikke være fullkomment, men kun et fokus på ett aspekt ved eksistensen uten å ta høyde for de andre forutgående komponentene.

¹³ Han omtaler barnet som «Uskyld», og dette står ikke helt i stil med den senere eksistensialismens vektlegging av *ansvar* for egne handlinger. Derimot benytter jeg meg av en alternativ tolkning som, mest sannsynlig tross Nietzsches egen intensjon, et springbrett inn i fenomenologi-eksistensialismen ved Heidegger og Sartre.

¹⁴ Det drastiske ved Heideggers (og fenomenologiens) inntog var at han faktisk kun bruker subjekt-begrepet ved anførselstegn; i motsetning til tidligere tenkere forutsetter han ikke subjekt-objekt relasjonen, ettersom han anser denne som tom (Heidegger 2007: 85). I tillegg motsier denne distinksjon begrepet ‘*væren-i-verden*’ og ‘*derværen*’ overhodet, ettersom det ikke vil være mulig å være et «subjekt» uten å ha en verdenslig tilhørighet i eksistensen. *Væren-i-verden* har dessuten blitt et dominerende begrep i fenomenologien som Heideggers etterfølgere stadig benytter seg av (eksempelvis Merleau-Ponty og Sartre).

Så, hvordan kan vi i denne forbindelse være omfattende autentiske mot de eksistensstrukturer som går forutfor det personlige og, derav, relative? Hvordan kan vi i det hele tatt forstå disse primære strukturene, nødvendige og tilstedeværende for alle, som 'mine' eller 'dine' fremfor kollektivt 'alles'? Til tross for at Derværen, Heideggers begrep for 'å være der' (den menneskelige Væren som væren-i-verden), bestandig forstås som 'min egen', er denne Væren dominert av hverdagslighetens værensmodus (Heidegger 2007: 137); *Man-et* ('*das Man*'), som opphever Derværens renhet i dens sosiale tilknytning, og tvinger den til å oppholde seg i de forhåndsgitte samfunnsmessige strukturene –det vil si, Derværen blir et tannhjul i maskineriet; den beveger seg framover i tråd med de andre tannhjulene, og bestemmer sin navigasjon i verden ut ifra overenstemmelsen med både de andre tannhjulene og maskineriet som sådan. Dog denne noe dystopiske analogien, er maskineriet ikke ment som en slags overordnet byråkratisk samfunnsmaskin hvor vi alle må adlyde eller bli utstøtt, men snarere betegner den kun den hverdagslige omgangen i de forutbestemte strukturene vi forstår som 'virkelighet'; det er det hverdagslige vi først og fremst befinner oss i, og dermed er vårt 'selv' først og fremst '*Man-selvet*' (Ibid. 152). Videre er ikke dette maskineriet nødvendigvis noe som reduserer Derværens autentisitet, men snarere tilslører Derværens helt primære bestanddeler og åpner for det problematiske: Derværens muligheter til å *gjemme seg* – det vil si dytte sitt eget ansvar over på det utenfor-stående gjennom et deterministisk «jeg kunne ikke gjort annet» eller «det er slik man gjør» –, til å ikke eie opp til, ikke være sann til sin grunnleggende forfatning som fri, men heller tilsløre sitt eget «kunne-være» (Heidegger 2007: 284); tilsløre sitt potensiale og sine egne muligheter, og lukke de veiene, billedlig sett, som *kunne* blitt tatt ved å utelukke disse veienes muligheter overhodet. Heidegger omtaler værensbegrepet som noe med en essensielt problematisk tilknytning til seg selv (et vesen hvem Væren er et tema for¹⁵), og dette kan i henseende ses på som ikke bare å innebære menneskets problematiske forhold til sin eksistens (som søken etter sin eksistens sitt grunnlag og mening), men i tillegg være særlig belysende i forbindelse med Derværens *møte med seg selv*; Derværen, i sin besørgende, brydde¹⁶ omgang i verden – det vil si sitt engasjement i verden, sin omsorg for sine prosjekter (hvor selv-prosjektet vil innebære) sagt med Sartre –, møter seg selv i speilet, så å si, gjennom det *smertefulle*: Gjennom *samvittighetens kall* og *skylden* for eget 'kunne-være' (potensiale-for-Væren), og gjennom *angsten* for eget ikke-være. Væren oppholder seg for det første og for det meste i sin stadig framover-rettede

¹⁵ Se Heidegger (2007) §4 og §9.

¹⁶ Fra tysk '*Sorge*'; '*omsorg*', '*å bry seg*'.

hverdagslighet, men så fort den møter sin egen grunnforfatning og primære mulighetsnatur¹⁷ har den både en tendens til og et driv mot å tildekke, gjemme seg, flykte, og bortforklare. Og det er i denne forbindelse at Heidegger bruker sitt autentisitetetsbegrep, dog ikke ved begrepet 'autentisitet'¹⁸, men snarere 'egentlighet' ('*eigentlichkeit*') hvor prefikset 'eigen-' ('egen') blir særlig fremtredende; en autentisk Væren-i-verden vil innebære å være autentisk til, eller å leve opp til, sin Værens grunnforfatninger og strukturer uten å nedbygge disse til det hverdagslige; 'egentlighet' vil si å velge Væren selv (som vil være min egen Væren (egen 'Derværen'), som den umiddelbart er forstått som) fremfor dens hverdagslighet – 'dvele' ved sin fenomenale eksistens, som den senere Heidegger ville sagt (Burgess & Rentmeester 2015: 39-42).

Vi kan her se at, i motsetning til Kierkegaard og Nietzsche, autentisiteten ikke handler om å heve seg over sin egen tilstand eller omfavne én til flere deler av menneskelig natur forstått slik-og-slik, men heller å være sann mot – det vil si godta, «dvele ved» – sine grunnleggende forutsetninger i det dypeste av den fenomenale eksistensen. Med andre ord er autentisitet i denne forstand ingen aktiv utforskelse – en slags fjelltopp som skal erobres – men snarere en tilbakevending og gjenoppdagelse av sitt helt primære; autentisiteten ligger ikke i omfavnelsen av å nå fjelltoppen¹⁹, men i omfavnelsen av turen i seg selv.

Her er det imidlertid viktig å understreke at dette dvelende og omfavnende av det helt primordiale ikke er et brudd med Man-et og hverdagsligheten; autentisk (*eigentlich*) Væren vil ikke si å oppholde seg i en slags transcendent sfære over alle andre, men snarere å tenke over og dvele ved vår omgang i verden fremfor å ta den for gitt og rase forbi opplevelsen av tilstedeværelse uten å være oppmerksom på det fenomenale som ligger i bunnen. Heideggers autentisitet er dermed ikke *praktisk* anvendelig i form av handling; den er ikke noe vi plutselig oppnår og forblir i – en opphevelse av hverdagsligheten vil ikke være mulig, og reglene og normene etablert av Man-et («slik *man* gjør») i en slik-og-slik-situasjon) er ikke noe En kommer foruten –, den er, heller, en tilnærming til eksistensen, som i seg selv vil

¹⁷ Det vil si som grunnleggende fritt; Som Sartre skriver: «Det vi kaller frihet er umulig å skille fra den «menneskelige virkelighet».» (Holgernes 2010: 59) Dette kan, faktisk, også belyses gjennom Heideggers 'kunne-være', hvor Væren er blottlagt for sin mulighet til å *velge annerledes*, og dermed opplever samvittighetens kall og skyld i sin befintlighet ('*Befindlichkeit*'), dog denne friheten ikke er like radikal som Sartres.

¹⁸ Det tyske språket har jo faktisk allerede et begrep for 'autentisitet', nemlig '*Authentizität*'.

¹⁹ For Heidegger når vi faktisk aldri toppen (i alle fall ikke bevisst); vi kan bare se tilbake på turens helhet rett før vi er framme ved vår destinasjon (dog vi, naturligvis, kan kaste et bakovervendt blick på det tidligere passerte, samt projisere oss på den umiddelbare stien foran oss).

innebære sosial omgang, opprettholdelse av Man-ets bestemte regler og forståelser, og, ja, hverdagslighet.

IV

Selv-rettethet: Autentisitet som Problem

Jeg har til nå sett på autentisitet som den uavhengige og helt egne fremtredelsen, og kartlagt manglene og problemene denne forstanden vil reise, nemlig den sosiale tilknytningen og iboende avhengigheten, samt objektivitetens forkastelse tross dens umiddelbare tilstedeværelse –det vil si mangel på *ytre* objektivitet tross den grunnleggende forståtte *indre* objektivitet, som vi så på ved Sartres etikk. Likevel bruker vi stadig ‘autentisitet’ for å omtale den Andres *selv*, dens *person*, og dette reiser problemer spesielt med henblikk på Heideggers forståelse av Værens tidslighet: Vi er aldri hele i ethvert øyeblikk; vi er alltid kastet ut i ethvert øyeblikk som et resultat av vår fortid, samtidig projiserer vi oss selv alltid fremover; alt jeg gjør er fremover-rettet –for eksempel skriver jeg denne teksten for å levere en oppgave, ser frem til å bli ferdig med den slik at jeg får muligheten til en ennå-ikke-bestemt

fremtidig handling, og så videre, samtidig som jeg kun skriver denne oppgaven fordi jeg valgte filosofistudiet, som jeg valgte fordi slik-og-slik, og så videre. Min omgang i verden gir kun mening med henblikk på fortid, fremtid, og symbiosen av disse. Mitt selv, min person, er dermed alltid et kunne-være samtidig som det er kastet ut i verden på bakgrunn av mitt «har-vært», og vil fortsette å være fremover-rettet helt til min ende (Heidegger 2007: 250) –noe som leder Heidegger til å teoretisere om at det kun er når En ligger for døden at hun kan begripe sitt hele selv, sitt hele jeg, ettersom projiseringen da vil ta slutt, og kun tilbakeblikket er mulig. For meg, derimot, vil ikke mitt selv – som kunne-være og har-vært – by på noen særlige problemer²⁰; dersom noen spør meg hvorfor jeg gjør slik jeg gjør akkurat nå, vil jeg ikke ha noen problemer med å forklare handlingsforløpet som ledet til det nåværende øyeblikket. Problemet oppstår, på den annen side, når *den Andre* blir bedømmer av meg²¹: I forbindelse med autenticitetsspørsmålet blir det umulig å avhenge av den Andres bedømmelse om hvorvidt jeg er en autentisk person (selv) eller ikke, ettersom den Andre ikke vil være i stand til å begripe min fremståelse sin faktiskhet, egenhet og helhet, men kun min umiddelbare fremtredelse basert i den Andres allerede foreliggende forståelse av meg. Selv når den Andre er en nær bekjent vil hun ikke forstå min helhet, men kun en helhet den Andre selv har dannet seg; for eksempel kan jeg ha en tvillingbror jeg vokste tett opp sammen med i, la oss si, 18 år. Jeg flytter hjemmefra i noen måneder og treffer andre, og når jeg da returnerer, overbevist om at jeg endelig har funnet mitt «sanne jeg», vil min tvillingbror bedømme meg som ikke-autentisk og falsk ettersom jeg ikke lenger er den personen han trodde (eller for så vidt *visste*) jeg var. Likevel fremsto jeg, for meg selv, som autentisk i begge tilfeller –det vil si, jeg fremstår alltid som autentisk mot meg selv *for meg selv*; det er da nokså selvsagt, vil jeg påstå, at enhver som føler seg ikke-autentisk mot seg selv vil rømme fra denne tilsløringen, for igjen å finne sitt «sanne jeg», hva nå enn denne frasen vil innebære. Autenticitet for den Andre har en tendens til å bli dominert av originalitet, unikhet, og oppriktighet; å omtale den Andre som autentisk vil være nærmest umulig med mindre hun har noen kvaliteter som *skiller* hun fra andre. Altså, det er umulig å lokalisere noe eget ved

²⁰ Foruten, for eksempel, impulsive og instinktive handlinger utført av min umiddelbare natur, hvor mitt selv ikke vil være i stand til, eventuelt ikke rekke å, påføre sitt «jeg» til handlingen. Dette kan også være noe av grunnen til skammen ovenfor tidligere handlinger, hvor, i lys av mitt nåværende jeg, jeg ikke kan forstå eller huske handlingens fulle kontekstuelle plassering, og skammer meg over hvordan jeg ikke fikk plassert mitt (nåværende) jeg i det jeg nå forstår som min maksimale personlige manifestering.

²¹ Dette problemet «forstår» (da ikke forstått som konklusjon fra premisser, men som en umiddelbar oppfatning) vi også; når den Andre bedømmer oss, møter vi dem ikke som en lang rekke handlinger som gir mening til hverandre, men snarere kun som handlingen her-og-nå. Det er denne isolerte handlingen jeg skammer meg over (se Holgernes 2010 kapittel 4, særlig 90-98), ettersom jeg «forstår» hvor merkelig, ekkel etc. denne handlingen fremstår uavhengig av sin tidslige forankring.

den Andre med mindre denne karakteristikken er noe vi ikke har sett maken til, og dermed ikke *kan* være annet enn den Andres egenhet. Autentisitet må selvfølgelig ikke innebære unikhhet og originalitet, men når den Andre blir bedømmer for min autentisitet er det en nødvendighet for unike karaktertrekk slik at den Andre kan forstå meg som ‘egen’ fremfor ‘lik’ (og dermed inautentisk, ettersom det ikke er helt og holdent mitt eget). Videre, ved den Andres autentisitet i oppriktighet (ærlighet), vil vi forstå den Andre som ‘autentisk mot seg selv’ dersom hun eksplisitt uttrykker hennes egenhet; dersom hun uttrykker at «slik er jeg», eller, motsatt, «slik er ikke jeg»²².

La oss ta et skritt tilbake til autentisiteten rettet mot meg selv for meg selv: Her kan En innvende og si at vi stadig tvinges til å oppføre oss ikke-autentisk mot oss selv i situasjonene vi settes i; de beryktede *rollene* (det *tilpassede selvet*) vi stadig inntar for å manøvrere oss i diverse innenverdenslige relasjoner. Det hersker ingen tvil om at mitt eget selv befinner seg uten lokk på, så å si, i visse situasjoner, mens andre innskrenker meg, for eksempel med en nær venn hvor alt er blottlagt uten fordom og bedømmelse, i motsetning til med sjefen på jobben eller svigerfar. Derimot vil det være urimelig å hevde at ved sistnevnte situasjon fordufter mitt selv, og jeg blir helt og holdent en annen enn jeg selv er. Det er åpenbart noen relative dimensjoner ved disse rollene; alle har ikke en lik innfallsvinkel til sjef-relasjonen (dersom dette var tilfellet ville sjefen være i stand til å se at alle holder henne for narr). Som med skammen – hvor vi alle har vår egen forståelse av det sosialt akseptable, og følgelig hva som er skamfullt og hva som er passende – skinner det selvbestemte frem i all sin prakt innenfor rollene; vi tilpasser vårt eget selv, men vi tilpasser oss kun *ut ifra oss selv*; det er et ønske i bunnen av rollen vi danner, en *vilje til å fremstå* slik-og-slik for den-og-den personen, og denne viljen er relativ til ethvert individuelt selv og dette selvets forståelse av det sosialt akseptable og ønskelige.

Det er denne viljen til å fremstå som noen (og da implisitt *for* noen) som vi støter på i sin aller reneste form på sosiale medier –samtidig som forskjellige plattformer (for eksempel Instagram i motsetning til LinkedIn) viser hvordan hver enkelt sin vilje til å fremstå forholder seg til forskjellige rolle-baserte situasjoner. Selvet som framstilles på sosiale medier er utelukkende tilknyttet til hvordan den-og-den *vil* fremstå, fremfor hvordan den-og-den faktisk fremstår; sosiale medier tilslører kravet om tilsvarende handling, samt tilslører

²² Her kan vi også notere oss den umiddelbare forståelsen av den Andres oppriktighet, nemlig *tillit*. Derimot vil jeg påstå at tillit ikke omhandler en autentisitet mot Ens (mitt eller ditt, hans eller hennes) selv, men snarere en autentisitet mot en relasjon –det vil si å være autentisk mot, for eksempel, et vennskap, hvor oppriktighet, kanskje, er verdsatt og/eller er en grunnpilar i relasjonen.

hverdagligheten vi tilsynelatende ikke er særlig stolte av. Dersom vi faktisk kjenner den Andre som fremstår i mediet²³ kan vi, selvfølgelig, bli skeptiske eller bekreftende ovenfor deres vilje, men det problematiske oppstår når vi konfronteres med utelukkende medie-selv: Når vi møter intet annet enn den Andres vilje til å fremstå blir hennes person-het totalt tilslørt og vi ser *kun* ideal-viljen. Problematikken her er derimot ikke utelukkende innsnevret til internett-personligheter og lignende; som følge av mediernes utbredelse og den følgende globaliseringen, blir vi stadig møtende Andre *først og fremst* gjennom deres rene vilje til å fremstå (samtidig som de Andre også møter oss på samme måte), og dette byr på problemer ved at vi, og de Andre, må opprettholde viljen til å fremstå ved å innskrenke og redusere våre selv til *profiler*²⁴, som mediene nettopp kaller det.

På den annen side, blir disse profilene vi danner også noenlunde like roller og tilpassede selv – dog i veldig innskrenket og overflatisk forstand –, og kan dermed tilegnes selvet ettersom viljen til å fremstå stadig er tilstedeværende både i selvets isolerte projisering, og implisitt i selvets manifestering gjennom handling og omgang i verden. For å oppsummere treffer vi på problemer ved alle sider tilknyttet autentisitet mot selvet; vi opplever mer eller mindre alltid oss selv som autentiske mot oss selv som følge av den bestandige forståelsen av oss selv som ‘egen’; den Andres bedømmelse av vår autentisitet er som regel ugyldig ettersom de kun begriper deres egen helhetsforståelse av meg fremfor min egen; de tilfellene hvor vårt selv fremstår som tilslørt bak roller er grunnet i en vilje tilknyttet selvet; ja, ikke bare er det tilsynelatende umulig å gi en tilfredsstillende definisjon og kartlegging av selvet og dets komponenter, men, som følge av dette, blir det høyst problematisk, om ikke også umulig, å overhodet snakke om en selv-rettet autentisitet ettersom alt vi kan regne som og plassere innenfor selvet vil være eget, og at den selv-rettede autentisiteten dermed vil være implisitt i det å i det hele tatt ha et selv; selv det å masochistisk tilpasse sitt selv til Andre (forkaste det egne), eller å være lystløgner (være uærlig) vil være et produkt av selvet, og dermed innebære i den selvrettede autentisiteten.

²³ Videre vil alle variasjoner av ‘medium’ bety ‘sosiale medier’.

²⁴ Hans-Georg Moeller har faktisk kalt vår tidsalder for «The age of Profilicity», se for eksempel *You and Your Profile: Identity After Authenticity* (Columbia University Press 2021).

V

Konklusjon

Jeg har i denne teksten sett på begrepet 'autentisitet' og dets tre mulige mål for autentisiteten å rette seg mot i vårt tilfelle som eksisterende mennesker: Autentisitet mot det å være menneske, mot det å være et selv, og mot det å i det hele tatt Være. Ved Nietzsche har vi kartlagt noe av det særegne ved det å være menneske; blant annet lidelsen selvbevisstheten, og undringen over tilstedeværelsen den vil medbringe, de dyriske driftene mot reproduksjon og sult, og det primært verdiløse i naturen og dermed hvordan menneskets tro om diverse objekter (i bredeste forstand) er et produkt av mennesket selv. Vi har så sett på to normative tilnærminger til dette ved både Nietzsche og Kierkegaard; gjennom Gud og uten Gud. Noe interessant, og dessuten særegent for mennesket, ved denne dynamikken mellom menneske og selv (som vi undersøkte gjennom nevnte tenkere) er det asketiske som oppstår gjennom menneskets verdier; nektelsen av visse nytelser på bakgrunn av verdier som at for eksempel

overvekt er uønsket, eller at mangfoldig seksual-partnere er æreløst (da, dessverre, mest begrenset til kvinner). Vi kan her se at det som ligger til grunn for en dannelse av selvet i det hele tatt, nærmest må neglisjeres og forkastes til fordel for denne selvdannelsen, og, som vi har vært inne på, byr dette på problematikk rundt autentisitetsbegrepet i begge tilfeller – autentisitet mot mennesket som vesen og art vil lede til en utelukkende dyrisk eksistens med totalt umulige forhold både i sinnstilstand (skam, blant annet) og historisk plassering (vår kastethet i et sofistikert samfunn med iboende verdier, iboende ‘Man’), mens autentisitet mot selvet, som uavhengighet, vil lede til en mangelfull tilstedeværelse som utelukker flere av selvets byggeklosser, samtidig som ‘autentisitet mot selvet’ i seg selv er høyst problematisk å omtale overhodet.

Derimot har vi også sett på Nietzsche og Kierkegaards etterfølgere i den fenomenologiske tradisjonen og utforskningen av hva det vil si å Være –da både i en moderne kontekst slik vi befinner oss i, og i de grunnleggende vilkårene for fenomenalperseptuell eksistens. Det som er slående ved denne autentisitetsforståelsen er hvordan den hverken er særegen for mennesket eller selvet, men snarere behandler de fundamentale konstituentene i den selvbevisste eksistensen, som igjen vil innebære at, i vårt tilfelle i denne verdenen, det er mulighet for et hvilket som helst dyr (gitt at det utvikler en selvbevissthet på lik linje med vår egen) å utvikle en lignende eksistens å være autentisk til.

Vår samtid er dominert av individer og individualitet, og autentisitetsbegrepet er dermed som regel brukt i samhandling med det individuelle i ethvert selv. Som vi har vært inne på ved flere anledninger er denne selv-rettetheten høyst problematisk, og da ikke kun i forstand av de primære definisjonsproblemene, men også i selve *oppfordringen* til selvrettet autentisitet. Den britiske antropologen Gregory Bateson dannet i sin teori om schizofreni et begrep kalt ‘double-bind’, som går ut på å adlyde en fundamentalt motsigende beskjed; for eksempel ved å bli fortalt «vær spontan!», når dette i seg selv ikke vil være særlig spontant. I vårt tilfelle kan vi klart og tydelig påføre en ‘double-bind’ i lys av Nietzsches behandling av idoler: En opplæring til å bli selvrettet autentisk er ikke mulig overhodet, ettersom det vil basere seg på en beskjed fra en annen, som i seg selv ikke er selvprodusert og dermed ikke helt og holdent eget. Dette var vi inne på i delkapittel II, og det belyser problematikken vi utforsket i delkapittel IV, som, igjen, er samtidens hverdagslige omtalelse av autentisitet –og det er, ifølge Heidegger, en grunnleggende feiltakelse å anvende autentisiteten på det hverdagslige. Den eneste standhaftige autentisitetsforståelsen er den Værens-rettete, ettersom den tar forbehold om, og høyde for, det primære, og eneste betydelige for jeg-et gitt dets

endelighet²⁵, i ethvert menneske: Opplevelsen, eksistensen, og hva enn som måtte befinne seg i deres trådkors.

²⁵ For det eksisterende jeg-et vil alt hverdagslig (det vil si inntekt samlet opp gjennom årene, hus, arv, etc.) fordufte ved jeg-ets bortgang, jeg-ets død. Når jeg-et ligger for døden vil all slik hverdagslighet få en ubetydelig status; det vil kun sitte igjen med opplevelsene sine –dette kan, selvfølgelig, være opplevelser av/innen det hverdagslige, men det er først og fremst opplevelsen som jeg-et støter på.

Bibliografi

Adichie, Chimamanda Ngozi, “*African “Authenticity” and the Biafran Experience*” fra “*Transition*” no. 99, Indiana University Press (2008) <https://www.jstor.org/stable/20204260>

Burgess, Steven & Rentmeester, Casey, “*Knowing Thyself in a Contemporary Context: A Fresh Look at Heideggerian Authenticity*” kap. 3 fra “*Horizons of Authenticity in Phenomenology, Existentialism, and Moral Psychology*”, Springer Science+Buiseness Media Dordrecht (2015)

Loidolt, Sophie & Čapek, Jakub, “*Phenomenological approaches to personal identity*” fra “*Phenomenology and the Cognitive Sciences*” (Vol. 20–2021), Springer (2021) <https://doi.org/10.1007/s11097-020-09716-9>

Heidegger, Martin, «*Væren og Tid*», Pax Forlag (2007)

Heidegger, Martin, “*What is Metaphysics?*”, Jovian Press (2016)

Holgernes, Bjørn, «*Dømt til frihet: de menneskelige vilkår i Jean-Paul Sartres Væren og Intet*», Høyskoleforlaget (2010)

Kierkegaard, Søren, «*Avsluttende uvitenskapelig etterskrift til «De Philosophiske Smuler»*», Pax forlag (1994)

Magrini, James, ““*Anxiety*” in *Heidegger’s Being and Time: The Harbinger of Authenticity*”, Philosophy Scholarship (College of DuPage) paper 15 (2006) <http://dc.cod.edu/philosophypub/15>

Nietzsche, Friedrich, “*The Birth of Tragedy*”, Oxford University Press (2000)

Nietzsche, Friedrich, “*Ecce Homo*”, Penguin Books (1992)

Nietzsche, Friedrich, “*On the Genealogy of Morals*”, Penguin Books (2013)

Nietzsche, Friedrich, «*Slik talte Zarathustra*», Spartacus Forlag (2011)

Oaklander, Nathan L., “*Existentialist Philosophy: An Introduction*”, Prentice-Hall (1992)

Osei-Nyame Jr., Kwadwo, “*Africa Authenticity*”, Science Encyclopedia (2022)

<https://science.jrank.org/pages/7512/Authenticity-Africa.html>

Sartre, Jean-Paul, «*Eksistensialisme er Humanisme*», J.W. Cappelens Forlag A.S (1993)

Wijesuriya, Gamini, & Sweet, Jonathan (redaktører), “*Revisiting authenticity in the Asian context*”, International Centre for the Study of the Preservation and Restoration of Cultural Property (2018)