

# Bare mennesket: Om begrepet frihet i Simone de Beauvoirs etikk

CATHRINE BUGGE BJØRNHOM

VEILEDER

Håvard Løkke

**Universitetet i Agder, 2024**

Fakultet for humaniora og pedagogikk

Institutt for religion, filosofi og historie

Master

# Forord

Jeg vil rette en takk til mine medstudenter for god støtte og verdifulle tilbakemeldinger gjennom arbeidet med dette prosjektet. Jeg vil også rett en takk til Nils Hallvard Korsvoll og Camilla Susanne Flodin for deres ledelse av lærerike masterseminar dette siste året.

Jeg vil rette en spesiell takk til min veileder Håvard Løkke for all lærdommen jeg har fått gjennom mange og ofte lange veiledningsøkter. Takk for god hjelp og støtte gjennom hele denne prosessen.

Til slutt vil jeg takke så mye til mannen min og mine tre barn for støtten, oppmuntringen og forståelsen dere har gitt meg under arbeidet med oppgaven.

# Innhold

Sammendrag ... s. 3

Innledning ... s. 4

## **1. En lesning av *Tvetydighetens etikk* ... s. 12**

1. 1 Det hegelianske begrepet om forskyvning ... s. 13

1. 2 Å se seg selv og andre: Beauvoir og fenomenologien ... s. 24

1. 3 Moralsk utvikling: Fra det ytre til det indre ... s. 29

1. 4 Moralsk frihet ... s. 40

## **2. Beauvoirs etikk i dag ... s. 46**

2. 1 Er Beauvoir en moralsk realist? ... s. 47

2. 2 Hva betyr anerkjennelse i Beauvoirs etikk? ... s. 54

2. 3 Hva er det som gjentar seg? ... s. 62

2. 4 Moralsk språk ... s. 68

2. 5 Er Beauvoirs etikk en form for dydsetikk? ... s. 75

Avslutning ... s. 83

Litteraturliste ... s. 87

## Sammendrag

Hvordan skal vi karakterisere den moralfilosofiske posisjonen til Simone de Beauvoir i hennes *Tvetydighetens etikk*? Er denne posisjonen av interesse for oss i dag? Jeg skal argumentere for at Beauvoirs etikk er tidløs og knyttet til både mennesket og friheten. Først gir jeg en tolkning som er ment å vise hvordan begrepet om moralsk frihet og menneskets behov for anerkjennelse utgjør en indre logikk i *Tvetydighetens etikk*. Deretter diskuterer jeg hvilken interesse Beauvoirs etikk har for oss i dag. Jeg ender med å foreslå at hennes posisjon kan forstås som en form for dydsetikk, særlig på grunn av den viktige rollen som moralsk modning og praktisk klokskap er ment å spille. Underveis legger jeg også vekt på anerkjennelseskamp og fremmedgjøring, veien fra det ytre til det indre, forholdet mellom teoretisk filosofi og litteratur. Hele tiden er jeg opptatt av å sette ord på hvordan Beauvoirs tekster virker på meg som leser.

**Nøkkelord:** Moralsk frihet, eksistensialisme, mennesket, fremmedgjøring, moralsk språk, dydsetikk.

# Innledning

Simone de Beauvoirs var en av 1900-tallets mest kjente tenkere og forfattere. Hun forbindes gjerne med feministisk filosofi og eksistensialismen. Jeg har valgt å konsentrere meg om hennes moralfilosofiske essay *Tvetydighetens etikk* fra 1947. Her utvikler Beauvoir en etikk basert på eksistensialistisk filosofi. Oppgavens tema er altså Beauvoirs etikk.

Dens problemstilling er to-delt. Jeg har ønsket å få en større klarhet i Beauvoirs etikk, men også å vise at den kan ha relevans for oss i dag, nesten 80 år etter at *Tvetydighetens etikk* ble publisert. Problemstillingen er altså: Hvordan skal vi karakterisere den moralfilosofiske posisjonen i *Tvetydighetens etikk*, og hvordan er denne posisjonen av interesse for oss i dag?

Første del av oppgaven er en lesning av *Tvetydighetens etikk*. I denne delen besvares første del av problemstillingen. Annen del er en kritisk diskusjon der jeg undersøker Beauvoirs etikk i relasjon til nyere tenkning. Her besvares andre del av problemstillingen på grunnlag av lesningen jeg gjorde i del 1.

## Mitt forhold til Beauvoir og hennes etikk

Beauvoirs etikk ble utformet i Paris i etterkant av 2. verdenskrig og den bærer på flere måter preg av dette. Det at verden hadde vist seg å være en helt annen enn den Beauvoir og andre tenkere i hennes samtid hadde kunnet forestille seg, preger på ulike måter etterkrigstidens tenkning. Samtidig behandler Beauvoir problemstillinger i sin etikk som i mine øyne er aktuelle uansett tidsepoke. Ved å ta utgangspunkt i tvetydigheten, både i mennesket og i dets levde liv, legger Beauvoir til rette for en etikk som er basert på aksept og tro på friheten. Hun legger også vekt på moralsk modning i det enkelte menneske, en modningsprosess som skjer i lys av det hun betegner som moralsk frihet. Moralsk frihet er sentralt i Beauvoirs etikk og derfor også en viktig faktor gjennom hele denne oppgaven.

Den moralske utviklingen skjer i et gjensidig samspill med menneskene rundt oss og vi er på den måten avhengige av hverandres frihet. Det å ville den andres frihet kan også forstås som å møte den andres behov for anerkjennelse. Dette er et behov som er uavhengig av tid og sted og det å knytte behovet for anerkjennelse opp mot Beauvoirs begrep om moralsk frihet, gir oss innblikk i en etikk som i mine øyne kan gi et verdifullt perspektiv på hvordan vi forholder oss til hverandre som mennesker.

Mitt møte med Simone de Beauvoirs tenkning og forfatterskap skjedde i etterkant av mitt bachelorprosjekt om Søren Kierkegaards berømte bok *Begrepet angst*.<sup>1</sup> Jeg var interessert i eksistensfilosofi og hadde lyst til å fordype meg videre innenfor dette, samtidig hadde jeg et ønske om å finne kvinnelige tenkere innenfor denne delen av filosofien. Beauvoir fremsto for meg som en kunnskapsrik og modig filosof i et miljø som i samtiden i stor grad var preget av mannlige filosofer. Jeg bestemte meg derfor for å lese *Det annet kjønn*.

Etter å ha lest denne boken, beholdt jeg inntrykket av en kunnskapsrik filosof, som på tross av tradisjoner og kvinnesyn i samtiden, skrev en modig bok som er høyst aktuell i dag. Etter mitt syn fremsto bare tykkelsen på *Det annet kjønn* som et symbol på kvinnens betydning på lik linje med mannens, og innholdet understreker dette til fulle. Jeg bestemte meg for å lære Beauvoir bedre å kjenne og leste *En veloppdragen ung pikes erindringer* og *De uadskillelige*, for å få et innblikk i hvordan hun var som menneske.

På mange måter kjenner jeg meg selv igjen i henne, spesielt trangen til å stille spørsmål, ikke ta noe for gitt. Hun skildrer også et sterkt indre liv fra tidlig barndom, hun stiller spørsmål ved tradisjoner og gitte verdier. På den måten gikk hun ikke den enkleste veien gjennom livet, men hun gikk sin egen vei. Og de erfaringene hun deler fra denne veien, har gjort at jeg har engasjert meg dypt i hennes litteratur og liv.

Moralfilosofi er også et viktig interessefelt for meg og derfor ble *Tvetydighetens etikk* og *Pyrrhos* og *Cineas* viktige tekster som jeg fordypet meg i. I Tove Pettersens innledning til disse tekstene fant jeg også inspirasjon til å arbeide videre med dem.<sup>2</sup> Snart ble det klart for meg, at Beauvoirs etikk føles så naturlig for meg fordi hun vektlegger undertrykkelse i så stor grad som hun gjør. At hun kritiserer undertrykkelse så direkte og utvetydig som hun gjør, føles for meg som en både sunn og forståelig tilnærming til etikken. Samtidig føles det hele svært menneskelig, siden undertrykking jo er en erfaring som gjennom livet vil komme til å ramme alle mennesker. Det sistnevnte poenget er en av grunnene til at jeg har valgt ikke å legge vekt på *Det annet kjønn* i denne oppgaven.

Etter mitt syn anvender nemlig Beauvoir etikken hun utvikler i *Tvetydighetens etikk* på kvinnens situasjon i *Det annet kjønn*. Og tankene hun videreutvikler der basert på kvinnen som

---

<sup>1</sup> Søren Kierkegaard (1813-1855), dansk filosof og forfatter som skrev en rekke bøker innen ulike genre og i dag regnes som eksistensfilosofiens far. Hans betydning for 1900-tallets filosofi generelt og fransk eksistensialisme spesielt kan ikke overdrives.

<sup>2</sup> Tove Pettersen (f. 1962). Professor i filosofi ved Senter for tverrfaglig kjønnsforskning, UiO. President for The International Simone de Beauvoir Society og medlem av Advisory Board i *Simone de Beauvoir Studies*. Bred kompetanse også innen feministisk filosofi og omsorgsetikk. På et senere stadium i mitt arbeid har jeg også hatt utbytte av å lese hennes artikler «Moralsk frihet og situasjon» (2006) og «Kjærlighet er ikke alt» (2022).

den andre er absolutt av interesse for oss i dag. På den annen side finner vi en betydelig andel av den eksisterende forskningen på Beauvoirs tenkning innenfor feministisk filosofi der *Det annet kjønn* spiller en stor og viktig rolle. Så ved å vende blikket mot *Tvetydighetens etikk* alene og sette søkelys mot den store moralske verdien jeg finner i dette essayet ser jeg det som nødvendig å se forbi *Det annet kjønn*.

Mitt ønske med oppgaven er å legge vekt på de verdiene som jeg finner i Beauvoirs etikk og på den måten hennes moralfilosofiske tanker er viktige for oss også i dag. Det er i lys av dette overordnede målet, at jeg også finner stor glede i å legge vekt på Beauvoirs litterære verker i denne oppgaven.

### **Metode og fremdrift: Hermeneutisk metode og kritisk tenkning**

Spørsmålet om metode handlet for min del på mange måter om mitt møte med henne, gjennom litteraturen. På hvilken måte kunne jeg møte hennes tekst i min egen? Hermeneutisk metode er velegnet til dette formålet.

Det å bevege meg gjennom den hermeneutiske sirkel i møte med hennes tekst åpnet den opp og skapte rom for egne refleksjoner og erfaringer mens jeg jobbet med teksten. Første hoveddel av oppgaven er en lesning av *Tvetydighetens etikk* der formålet er å få klarhet i Beauvoirs etikk og hennes begrep om moralsk frihet. I denne delen besvares første del av problemstillingen, som går på hvordan vi skal karakterisere den moralfilosofiske posisjonen i *Tvetydighetens etikk*. Funnene som kommer frem i lesningen bruker jeg videre som grunnlag i del to av oppgaven.

Moralsk frihet er et begrep som etter mitt syn må modnes i meg som menneske og undersøkes fra flere ulike perspektiv for å oppnå et grundig innblikk og klarhet i og hermeneutisk metode egner seg spesielt godt til akkurat dette. Fordi den legger til rette for å undersøke teksten og begrepene på eget grunnlag. Derfor er bakgrunnen for valget av hermeneutisk metode en erkjennelse av at den mest hensiktsmessige måten jeg kan oppnå en forståelse av Beauvoirs etikk på, er å bli kjent med den i relasjon til erfaringer jeg har i mitt eget liv. «Vi projiserer mening i teksten på grunnlag av partiell erfaring, akkurat som vi oppfatter bordet automatisk som en helhetlig gjenstand på grunnlag av en partiell erfaring av den» (Snævarr, 2021, s. 193).

Ved å møte Beauvoirs etikk med egen livserfaring som utgangspunkt modnes jeg som menneske, samtidig som jeg får en dypere forståelse av på hvilken måte etikken hennes kan anvendes i et helhetlig perspektiv. Jeg bruker med andre ord den hermeneutiske sirkel der

«[f]orståelsen svinger mellom *helhet og del*. Vi forstår delene i lys av helheten, helheten i lys av delene» (Snævarr, 2021, s. 185). På den måten får jeg også innblikk i hvordan etikken hennes kan anvendes uavhengig av hvilken tidsepoke vi er i. Ved å ta i betraktning det Hans-Georg Gadamer<sup>3</sup> tenker seg som min forut-forståelse og mine fordommer, og bringe det inn i den hermeneutiske sirkelen.<sup>4</sup> For så å se dem opp mot *Tvetydighetens etikk*, oppnår jeg en personlig erfaring av teksten.

Sett på den måten egner en lesning gjort med hermeneutisk metode seg godt for forståelse av denne type tekst, fordi *Tvetydighetens etikk* etter mitt syn er skrevet med det formålet. Beauvoir utformer ikke en etisk teori. Hun beskriver fem livsholdninger med menneskelige trekk vi finner hos oss alle og ved å reflektere over disse sammen med henne som forfatter blir vi kjent med hennes etikk på et personlig nivå. «Både forut-forståelse og fordommer er deler av den hermeneutiske sirkelen, og kan revideres og forandres i lys av erfaring med tekster og andre meningsfulle objekter» (Snævarr, 2021, s. 193).

Hermeneutisk metode egner seg også godt i arbeidet med en tekst som er skrevet for nærmere 80 år siden. Dette er fordi det historiske materialet, til forskjell fra å skille seg fra meg, lever med meg i min tid. På den måten støtter hermeneutikken opp under Beauvoirs etikk som en tidløs etikk. For dette er med andre ord ikke filosofihistorie. Mitt ønske med lesningen av *Tvetydighetens etikk* var å finne en mening og betydning i teksten i relasjon til mitt liv i dagens samfunn. Samtidig gir det faktum at den er skrevet på en annen tid en merverdi fordi det understreker den tidløse betydningen teksten har.

Ved å bruke hermeneutisk metode på denne måten møter jeg Beauvoirs etikk basert på et indre moralsk grunnlag. Jeg finner et indre grunnlag til å anvende etikken hennes i mitt liv. Dette er etter mitt syn et viktig trekk ved Beauvoirs etikk, som kommer klart frem for meg i arbeidet med lesningen og som jeg tar med meg videre inn i del to av oppgaven. Her går jeg over fra hermeneutikken til en kritisk diskusjon av Beauvoirs etikk. Jeg skifter derfor metode til kritisk tenkning. I denne delen videreføres problemstillingen om hvordan vi skal karakterisere den moralske posisjonen i *Tvetydighetens etikk* til en undersøkelse av om denne posisjonen er av interesse for oss i dag. Den kritiske diskusjonen skjer med henblikk på å besvare andre del av problemstillingen.

---

<sup>3</sup> Hans-Georg Gadamer (1900-2002) var en tysk filosof. Gadamer er kjent for å ha gitt sentrale bidrag innen hermeneutikken gjennom sitt hovedverk *Sannhet og metode*, utgitt i 1960.

<sup>4</sup> Stefan Snævarr beskriver Gadamers skille mellom disse to begrepene på denne måten: «Fordommer er de førmeninger vi har i en gitt situasjon om gitte objekter, mens forut-forståelse er den mer eller mindre ubevisste bakgrunnskunnskapen vi besitter.» (Snævarr, 2021, s. 101).



På grunnlag av det som kommer frem i lesningen i del 1 diskuterer jeg fem tema som er valgt ut med henblikk på å undersøke om Beauvoirs etikk kan forstås som form for dydsetikk. Temaene jeg diskuterer er: Moralsk realisme, anerkjennelse, gjentakelse, moralsk språk og dydsetikk. Basert på tanken om at behovet for anerkjennelse er sentralt i Beauvoirs etikk, diskuterer jeg først om den kan karakteriseres som en form for moralsk realisme. Deretter diskuterer jeg hva anerkjennelse innebærer hos Beauvoir og hvordan vi kan forstå anerkjennelseskampen som en form for opprør i hennes etikk. Jeg fortsetter diskusjonen med henblikk på gjentakelse og stiller spørsmål ved hva som gjentar seg hos Beauvoir og på hvilken måte dette preger hennes etikk. Deretter undersøker jeg det moralske språkets betydning hos Beauvoir og til slutt stiller jeg spørsmål ved om etikken hennes kan forstås som en form for dydsetikk.

### **Eksisterende forskning**

Det eksisterer i dag svært mye forskning på Beauvoir. Mitt bidrag i denne oppgaven trekker i første rekke veksler på forskningen til Kristana Arp<sup>5</sup> og Penelope Deutscher<sup>6</sup>. Siden Beauvoirs etikk i mine øyne bygger på våre individuelle erfaringer, vil jeg kort fortelle om mitt møte med begge disse forskernes arbeider og hva de betydde for min læringsprosess.

Kristana Arp vekket først min interesse fordi mange av de studiene jeg leste, viste til hennes bok *The Bonds of Freedom*. Denne boken har etter hvert vist seg å være en viktig støtte for meg i mitt arbeid. Her gir Arp en forståelig framstilling av Beauvoirs tenkning som helhet, i både et historisk og et fag-filosofisk perspektiv, og i relasjon til Jean-Paul Sartres filosofi.<sup>7</sup> Arps gjennomgang av Beauvoirs litteratur i perioden før *Tvetydighetens etikk* inspirerte meg også til videre lesning og undersøkelser og dette ga meg et bilde av utviklingen av Beauvoirs moralfilosofiske ideer som har vært verdifulle å ta med seg i mitt videre arbeid.

---

<sup>5</sup> Kristana Arp (ukjent). Amerikansk filosof, internasjonal autoritet på Beauvoir. Omfattende forskningsarbeid, spesielt innen temaer som spenner fra feministisk filosofi til alderdom. Jeg vil særlig trekke fram boken *Bonds of Freedom: Simone de Beauvoir's Existential Ethics* (2001) som presenterer Beauvoirs tenkning på en måte som har vært en viktig kilde til inspirasjon for mange som arbeider med Beauvoirs filosofi i dag, inkludert meg selv.

<sup>6</sup> Penelope Deutscher (f. 1966), Professor i filosofi ved Northwestern University, USA. Bred kompetanse innen fransk filosofi fra 1900-tallet frem til i dag, samt kjønn og seksualitet generelt. Deutscher har skrevet mye innen et forskningsområde som inkluderer ikke bare Beauvoir, men også Derrida og Foucault, men viktigst for meg har vært boken *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Ambiguity, Conversion, Resistance* (2011).

<sup>7</sup> Jean-Paul Sartre (1905-1980), fransk filosof og forfatter. Sartre blir sett som den som startet eksistensialismen i Frankrike sammen med Simone de Beauvoir. Beauvoir og Sartre møttes for første gang i studietiden i Paris og hadde et livslangt partnerskap.

Penelope Deutscher var et senere bekjentskap. Hennes bok *The Philosophy of Simone de Beauvoir* åpnet for meg en litt annen tilnærming til Beauvoirs arbeid enn den jeg hadde funnet hos Arp. Jeg fant en forståelse for det jeg har opplevd som et komplisert språkbilde og dermed erfaringer jeg selv hadde gjort meg som leser. Deutscher belyser også måten Beauvoir trekker inn andre tenkere på. Særlig i forbindelse med anerkjennelse og påvirkningen fra Hegel<sup>8</sup> hos Honneth<sup>9</sup> og Beauvoir, fant jeg verdifullt materiale i Deutschers tenkning, ikke minst ideen om gjensidighet.<sup>10</sup> Min tolkning av alderdommen er også i stor grad inspirert av Deutscher.

Hva kjennetegner så mitt bidrag, sammenlignet med Arps og Deutschers forskning på Beauvoirs etikk? Det første jeg vil trekke fram, er at jeg anlegger et litt nytt perspektiv ved å legge stor vekt på det jeg kaller «de fem livsholdningene» i *Tvetydighetens etikk*. I mine øyne finnes disse livsholdningene i ulik grad hos oss alle, og de utspiller seg i det levde liv i relasjon til andre mennesker. Så ved å innta deres ståsted og ved å søke å beskrive min erfaring av dem som menneske, vil jeg si at jeg anlegger et perspektiv på Beauvoirs etikk som skiller seg fra det jeg finner hos Arp og Deutscher.

I tillegg vil jeg mene at jeg legger en annen vekt på feminisme hos Beauvoir enn det Arp og Deutscher gjør. Mitt syn på Beauvoirs etikk i relasjon til feminismen har sammenheng med hennes syn på undertrykkelse av mennesket uavhengig av kjønn, altså at undertrykkelse er galt uansett, fordi dette ikke bidrar til den andres frihet, men forhindrer den. Samtidig bruker jeg meg selv som kvinne som eksempel gjennom hele teksten, og Beauvoirs feministiske tanker er av stor verdi for meg som kvinne. Men noe av det som gjør etikken hennes viktig for meg, er måten hun vektlegger friheten i menneskets eksistens på. Også på denne måten skiller min tolkning seg fra de to forskerne jeg har arbeidet mest med.

En kort kommentar til slutt om Beauvoirs tradisjon. Det er klart at hun tilhører det som vi er vant til å kalle den kontinentale tradisjonen innenfor filosofien. Samtidig har ikke skillet mellom kontinental og analytisk tradisjon noen faglig betydning for oppgaven og jeg har derfor

---

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel (1770-1831), tysk filosof med enorm innflytelse, både i samtiden og senere. Hegels filosofi kan tolkes som en videreføring og kritikk av Kant (1724-1804) som uansett har gitt avgjørende impulser til en rekke ulike filosofiske retninger, deriblant eksistensialisme, kritisk teori og hermeneutikk.

<sup>9</sup> Axel Honneth (f. 1949). Professor i sosialfilosofi (og Jürgen Habermas etterfølger) ved Johan Wolfgang Goethe Universitetet i Frankfurt. Honneth er i tillegg Professor i the Humanities ved Columbia University i New York og dermed en tenker som kan sies å tilhøre både kontinental og analytisk tradisjon. Han er særlig kjent for sin teori om anerkjennelse.

<sup>10</sup> Deutscher bruker det ordet 'reciprocity', som hun med referanse til Beauvoir beskriver slik: «Coming from neither particularity from Hegel nor from Heidegger (but attributed to both), the reciprocity connotes an implicit relationship of community, and also responsiveness to the 'appeal' or 'call' of the other» (Deutscher, 2009, s. 167).

ikke lagt vekt på dette. Filosofene jeg trekker inn i forbindelse med diskusjonen i annen del av oppgaven, kan sies å tilhøre både analytisk og kontinental tradisjon. Honneth, for eksempel, kan forstås som situert mellom de to, eller med en fot i begge leirer. På den måten forholder jeg meg til filosofer som jeg mener kan bidra verdifullt til oppgavens formål uavhengig av filosofisk tradisjon, men det kan også på den måten forstås som plassert imellom analytisk og kontinental tradisjon. Åpenhet har, som sagt, vært et viktig tolkningsprinsipp for meg.

# 1. En lesning av *Tvetydighetens etikk*

Bare mennesket kan være menneskets fiende, bare mennesket kan ta fra et annet menneske betydningen av dets handlinger og dets liv, fordi det også bare er mennesket som kan bekrefte et annet menneske i dets eksistens og virkelig anerkjenne det som frihet. (Simone de Beauvoir, *Tvetydighetens etikk*, s. 135)

I denne delen av oppgaven gjør jeg en lesning av Simone de Beauvoirs moralfilosofiske essay *Tvetydighetens etikk*, med tanke på å få klarhet i hva som er betydningen av hennes begrep om moralsk frihet. Jeg vil bruke hermeneutisk metode i denne lesningen.

*Tvetydighetens etikk* ble først utgitt i to omganger i tidsskriftet *Les Temps modernes* i januar og februar 1947, for så å bli utgitt som bok i november 1947 (Arp, 2001, s. 45). Mitt inntrykk er at Beauvoir finner håp og mening i moralsk frihet. Hun har med andre ord tro på menneskets evne til å ta ansvar for seg selv og sin og andres frihet. Moralsk frihet innebærer en innstilling til livet som er preget av modenhet, refleksjon og klokskap. Det er en moralsk livsholdning som innebærer en stadig utvikling av seg selv som menneske i relasjon til seg selv, menneskene rundt og livssituasjonen vi befinner oss i. Slik jeg forstår moralsk frihet er det ikke noe du er, men noe du stadig blir, noe du gjør deg selv til ut ifra deg selv.

Beauvoirs vokste opp i et borgerlig katolsk hjem i Paris. Spesielt hennes mor var svært religiøs og hadde et dogmatisk syn på katolisismen. Beauvoir hadde et motsetningsfullt forhold til moren og dette var i stor grad på grunn av hennes konservative katolisisme og forventinger om at hun skulle innrette seg etter den dogmatiske levemåten i det katolske borgerskapet på den tiden. I sine memoarer skildrer Beauvoir konfliktene hun selv opplever i oppveksten, spesielt relatert til eget forhold til Gud, på den ene siden, og tradisjoner og forventinger til henne som kvinne i det katolske borgerskapet i Paris, på den andre siden.

Mot slutten av tenårene går hun ut av katolisismen. I romanen *En veloppdragen ungdomspikes erindringer* skriver hun om frykten for døden. En frykt som startet tidlig i hennes liv og som på mange måter preger hennes tanker som filosof videre gjennom voksenlivet. Utgangspunktet for min lesning av *Tvetydighetens etikk* er en tanke om at moralsk frihet kan spille en rolle i forhold til hennes erfaring med religion og gudstro, og at moralsk frihet derfor kan ha en sammenheng med det å finne mening og håp i livet også uten Gud. Men i motsetning

til gudstroen som en tro på et ytre ideal, er moralsk frihet en tro på menneskets frihet og meningen mennesket selv skaper ved å eksistere i samspill med andre mennesker.

Jeg skal utvikle min tolkning av Beauvoirs etikk i fire avsnitt. I de to første setter jeg Beauvoir i dialog med andre filosofer, både tidligere og samtidige. Først ser jeg på Beauvoirs forhold til den hegelianske arven – her utvikler jeg min tolkning i dialog med Sartre og Albert Camus.<sup>11</sup> Deretter ser jeg på arven fra Edmund Husserl<sup>12</sup> – min tolkning av Beauvoir er her utviklet i dialog med Maurice Merleau-Ponty.<sup>13</sup> De to siste avsnittene er nærlesninger av Beauvoirs egen tekst – her legger jeg vekt på to sentrale aspekter ved hennes teori, nemlig moralsk utvikling og moralsk frihet.

## 1. 1 Det hegelianske begrepet om forskyvning

Beauvoirs tolkning av det hegelianske begrepet om forskyvning (*désaccord*) er sentralt i hennes etikk. Gjennom dette begrepet rettferdiggjør hun, slik jeg forstår det, en moral bygget på et eksistensfilosofisk og fenomenologisk grunnlag. Jeg vil derfor starte min tolkning av hennes etikk med å knytte dette begrepet sammen med eksistensialismens grunnleggende menneskesyn og syn på frihet.

Eksistensfilosofien er en filosofi om mennesket, om å søke etter en mening i det enkelte menneskets eksistens i verden. Meningen med min eksistens, med mitt liv. Det er en filosofi om forholdet mellom mennesket og verden og vår eksistens innenfor dette forholdet, om selve *båndet* mellom mennesket og verden. Det er en filosofi om mitt forhold til meg selv i relasjon til verden rundt meg. For jeg lever ikke alene, jeg har mennesker rundt meg, familie, venner og samfunn. Menneskene rundt meg er med på å forme den jeg er og mitt syn på meg selv. Samtidig er jeg med på å forme omgivelsene rundt meg ved å forholde meg til dem, respondere på dem. Vi er bundet sammen med menneskene rundt oss og i samspillet med disse finner vi moralen.

---

<sup>11</sup> Albert Camus (1913-1960). Fransk forfatter og filosof. Han bodde i Paris og var venn av Beauvoir, deres syn på mennesket og verden har flere fellestrekk. Beauvoir viser til hans tenkning i sin etikk, spesielt i *Pyrrhus og Cineas*.

<sup>12</sup> Edmund Husserl (1859-1938). Tysk filosof og grunnlegger av fenomenologien slik vi kjenner den fra begynnelsen av 1900-tallet.

<sup>13</sup> Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Fransk filosof innenfor fenomenologisk tradisjon og forfatter. Beauvoir ble kjent med Merleau-Ponty i studietiden og han var en etter mitt syn en viktig inspirasjonskilde for henne som venn og kollega.

Beauvoirs etikk utspiller seg på mange måter i dette *båndet* mellom mennesket og verden. Sagt på en annen måte, utvikler etikken hennes seg i spenningen eller tvetydigheten mellom mennesket som fritt tenkende subjekt og mennesket som bundet til sin naturlige tilstand som del av naturen, som objekt. I samspillet med verden rundt. På den måten forneker ikke Beauvoir vår naturlige tilstand, men oppfordrer til moralsk handling basert på refleksjon og stillingstaken i forhold til den.

## Subjekt og objekt

Hos Descartes og i hans cogito finner jeg en sannhet om meg selv som noe indre, jeg er et tenkende subjekt. Men hvordan forholder jeg meg til meg selv som objekt som noe ytre, som en del av den ytre verden og naturen? <sup>14</sup> Som kropp, eller som objekt, er jeg avhengig av naturens lover, jeg er dødelig. Og som subjekt kan jeg tenke, reflektere og forholde meg til meg selv som objekt i verden, min dødelighet. Som subjekt kan jeg respondere til verden og handle moralsk basert på det. Beauvoir skriver: «Mennesket kjenner og tenker denne tragiske ambivalensen som dyr og planter bare må finne seg i. Dermed kommer et nytt paradoks inn i menneskets skjebne. Som ‘fornuftige dyr’ og ‘tenkende siv’ flykter det fra sine naturlige vilkår uten å kunne frigjøre seg fra dem» (Beauvoir, 1947/2009, s. 91).

Hvis jeg flykter fra meg selv og mine naturlige vilkår som biologisk kvinne, innebærer nettopp det at jeg velger å *flykte* en mindre grad av refleksjon enn om jeg gjør opprør. En flukt er for meg mer preget av desperasjon, frykt og fornektelse heller enn refleksjon og opprør. Opprør er ikke nødvendigvis et synlig ytre opprør, det kan heller forstås som et indre opprør. En kontinuerlig refleksjon og stillingstaken overfor det som fremstår som gitt. Sett på den måten kan det å flykte på én måte fremdeles innebære være fanget i det gitte, selv etter jeg har flyktet, men da som et fangenskap i meg selv. For jeg kan aldri flykte fra mitt biologiske kjønn som kvinne. Men jeg kan forholde meg til det og selv bestemme hvordan min essens som kvinne skal være. Det er å være fri, slik jeg forstår Beauvoir. Slik sett vil det å frigjøre meg ved å gjøre opprør kunne gi en større plass for refleksjon og stillingstaken enn en desperat flukt.

Beauvoir bruker sin forståelse av det hegelianske begrepet om forskyvning til å få frem at den moralske bevissthet (*la conscience morale*) bare har mulighet til å *overleve* i den grad det er en uenighet eller en uoverensstemmelse mellom naturen (*la nature*) og moralen. Slik jeg

---

<sup>14</sup> Simone de Beauvoir forholder seg, slik jeg ser det, ikke direkte til spørsmålet om fri vilje og determinisme i *Tvetydighetens etikk*. Jeg har derfor valgt å følge hennes tanker rundt til denne problemstillingen, heller enn å ta direkte stilling dette.

forstår kan denne uoverensstemmelsen forstås som en form for opprør i det at vi forholder oss aktivt til den delen av oss som er gitt eller passiv fremfor passivt godtar den. Et opprør som er nødvendig for at en moralsk bevissthet i det hele tatt skal være mulig.

Beauvoir skriver:

Hegel tells us in the last part of *The Phenomenology of Mind* that moral consciousness can exist only to the extent that there is disagreement [désaccord] between nature [la nature] and morality. It would disappear if ethical law became the natural law. To such an extent that by a paradoxical «displacement» [déplacement], if moral action is the absolute goal, the absolute goal is also that moral action may not be present. This means that there can be a having-to-be only for a being who, according to the existentialist definition, questions himself in his being, a being who is at a distance from himself and who has to be his being. (Beauvoir, 1947/2018, s. 9)

Hvis jeg passivt gir etter for gitte normer om hvordan *en kvinne* skal være eller er, uten å stille spørsmål ved om det er sånn *jeg* vil være, så kan jeg, på min måte, bidra til å undergrave min egen og andre kvinners frihet til selv å skape våre liv som mennesker og kvinner. Beauvoirs moralske frihet handler om å legge til rette for friheten mellom mennesker på denne måten - uavhengig av på forhånd gitte normer om hvordan *en kvinne* skal være.

Ved at jeg har et bevisst og reflektert forhold til *båndet* mellom meg som biologisk kvinne og friheten jeg har til å skape mitt eget liv som menneske, så opptrer jeg moralsk. Både i forhold til meg selv og i forhold til andre kvinner.<sup>15</sup> En måte undertrykking skjer på, preges ifølge Beauvoir av at en situasjon, eksempelvis eldre menneskers situasjon i samfunnet og måten vi forholder oss til alderdommen på, maskeres som naturlig. Hvis noe er naturlig eller gitt da kan det ikke gjøres noe med, det må bare godtas. Alderdommen er naturlig, men det er ikke naturlig å behandle eldre mennesker som Den Andre.<sup>16</sup> Det er etter mitt syn ikke naturlig å behandle noen som den andre, for hvem har rett til å bestemme hvem som skal være den andre? Det å undertrykke et annet menneske å ta fra det sin frihet, det er aldri naturlig ifølge

---

<sup>15</sup> I artikkelen «The «Paradoxical Displacement»: Beauvoir and Irigaray on Hegel's Antigone» diskuterer Elaine P. Miller Beauvoirs anvendelse av det hegelienske begrepet om forskyvning. Miller diskuterer forskyvning i sammenheng med Hegels diskusjon av etisk liv i med henvisning til Sophocles' *Antigone* i *Åndens fenomenologi* og setter dette i forbindelse med hans syn på kvinnen (Miller, 2000, s. 123). Beauvoir tar dramaet om *Antigone* i betraktning i essayet «Moral Idealism and Political Realism», da i sammenheng med en diskusjon av moralsk idealisme og politisk realisme (Beauvoir, 1945b/2021, s.175-177).

<sup>16</sup> Dette vil jeg komme tilbake til i del 2 av oppgaven.

Beauvoir og det må for enhver pris avvises. «Whatever the problems raised for him, the setbacks that he will have to assume, and the difficulties with which he will have to struggle, he must reject oppression (*l'oppression*) at any cost» (Beauvoir, 1947/2018, s. 103).

I sin beskrivelse av begrepet forskyvning skriver Beauvoir at den moralske bevissthet bare kan overleve hvis det er en uenighet eller uoverensstemmelse mellom naturen og moralen. Hva mener hun med *naturen*? Hva er *naturlig*?

### **Å skape sin essens: Beauvoir og Sartre**

Hvis vi forutsetter at Beauvoir sikter til menneskenaturen, så kan jeg ikke se at den avvises i henhold til hennes beskrivelse av den hegelianske forskyvning. Den kan heller forstås som noe som aksepteres, som vi kan prøve å forstå ved å skape en distanse til. Slik eksisterer den moralske bevisstheten i tvetydigheten mellom menneskenaturen og moralen. Ved å stille spørsmål til min naturlige tilstand som menneske, oppnår jeg moralsk bevissthet fordi jeg reflekterer over den delen av meg som er gitt i forhold til friheten jeg har til å handle moralsk. Men for å stille spørsmål til meg selv må jeg innta en avstand til meg selv som både subjekt og objekt. Mitt moralske forhold til andre mennesker innebærer det samme, å se andre mennesker som både subjekt og objekt. Det krever en aktiv innstilling fra min side, en spørrende innstilling, et slags indre opprør mot den delen av meg som er gitt som er natur.

Hvis vi antar at Beauvoir med 'natur' mener menneskenatur, så kan det virke som det oppstår en motsigelse i *Tvetydighetens etikk*, med tanke på eksistensialismens grunnleggende menneskesyn. Både Beauvoir og Sartre betegnet seg som eksistensialister. En grunnleggende idé i eksistensialismen er at eksistensen kommer før essensen. Hva betyr dette? Sartre forklarer det på denne måten, i det han betegner som eksistensialismens første prinsipp, i boken *Eksistensialisme er humanisme*:

Det betyr at mennesket først eksisterer, er til, oppstår i verden og at det definerer seg selv etterpå. Hvis mennesket, slik som eksistensialisten oppfatter det, ikke kan defineres, kommer det av at det i begynnelsen ikke er noe. Det blir ikke noe før etter hvert, og det blir slik som det gjør seg selv. Derfor finnes det ingen menneskenatur, fordi det ikke finnes noen Gud som har instruert et slikt begrep. Mennesket bare *er* – ikke bare slik som det oppfatter seg selv, men slik som det *vil*; og ettersom det blir klar over seg selv etter eksistensen, blir det slik som dets vilje bestemmer det etter viljen til å eksistere. (Sartre, 1946/2020, s. 10)



Hvis Beauvoir deler Sartres syn om at det ikke finnes noen menneskenatur, hvordan oppstår det da en forskyvning? Med andre ord, hvordan overlever den moralske bevissthet? Hvis naturdelen i forskyvningen ikke finnes, hvor blir da den moralske bevissthet av? Moralen blir hengende i løse luften fordi den har ikke noe å stille spørsmål ved.

En grunntanke i *Tvetydighetens etikk* er at moralen oppstår ved at vi aksepterer vår grunnleggende tvetydighet som menneske, som bevissthet og kropp og som subjekt og objekt. Hvis menneskenaturen fornektet eller forstås som noe som ikke finnes, så det ikke noen tvetydighet å godta, slik jeg ser det. Ved å bygge en etikk på tvetydigheten avviser ikke Beauvoir menneskenaturen; hun aksepterer den. Men det vil ikke si det samme som å akseptere den som en på forhånd gitt plan som mennesket må rettferdiggjøre sin eksistens i forhold til. Aksepten kan heller forstås som det å godta, til å falle til ro med det som *er*. Ikke en passiv aksept, men en aktiv aksept, som i denne sammenheng handler om et klarsyn på virkeligheten. Ikke en unnvikelse, men et klarsyn på virkeligheten som vi kan handle moralsk basert på.

I *Tvetydighetens etikk* presiser ikke Beauvoir konkret sitt syn på menneskenaturen relatert til det som kommer frem i Sartres tekst over. Men hun legger vekt på tvetydigheten mellom menneskenaturen som gitt og mennesket som fritt subjekt, med frihet og ansvar til selv å forme sitt liv i relasjon til menneskene rundt. Hun ser mulighetene fremfor begrensningene. Det som kan fremstå hos Sartre som overveldende og frihet og ansvar hos det enkelte subjekt, blir hos Beauvoir snudd til optimisme, mening og håp fordi hun kobler friheten og ansvaret sammen med vårt forhold og til menneskene rundt oss. La meg forsøke å utdype det jeg kaller Beauvoirs optimisme ved hjelp av Kierkegaard.

I boken *Gjentakelsen* undersøker Kierkegaard det filosofiske problemet om gjentakelse: «Gjentakelsen er den kategori som skal oppdages. Når man kjenner litt til den nyere filosofi og ikke er helt ukyndig med den greske, så vil man lett se at denne kategorien nettopp forklarer forholdet mellom eleater og Heraklit» (Kierkegaard, 2009/1843, s. 30).<sup>17</sup> Gjentakelsen hos Kierkegaard kan på denne måten forstås som et metafysisk spørsmål om forholdet mellom det i virkeligheten som er ubevegelig og stabilt, som bare er. Og det som stadig gjentar seg eller er i bevegelse. Hvis jeg tenker meg Platons idéverden som gitt for meg som uforanderlig, noe jeg rettferdiggjør min eksistens som menneske i forhold til. Så vil essensen, relatert til sitatet mitt fra Sartre over, da komme før eksistensen og ikke omvendt. Hvordan stemmer det over ens

---

<sup>17</sup> I notene til *Gjentakelsen* forklares forholdet mellom eleatene og Heraklit på følgende måte: «Mens eleatene benekter bevegelsen, fremhever Heraklit fra Efesos (ca. 540-480 f.Kr.) bevegelsen» (Kierkegaard, 2009/1843, s. 136).

med erfaringene jeg gjør i livet? Kan en ytre idéverden gjenerindres i erfaringer jeg gjør i mitt liv?

Erfaringene mine blir til ved at jeg lever livet i konstant forandring, men samtidig kan jeg få følelsen av å ha opplevd ting før. Jeg kan kjenne igjen en situasjon eller en følelse, fra tidligere, men den kan ikke tas ut av tiden og erfares på nytt. Jeg vil aldri kunne gjenskape eller gjenta eksakt, en følelse av å være i verden som jeg har hatt før. I *Gjentakelsen* skriver Kierkegaards pseudonym Constantin Constantius at han reiser til Berlin for å undersøke gjentakelsen, for der har han vært før. Men kan den eksistensielle erfaringen av hans tidligere reise til Berlin gjentas? Teksten hans viser at den ikke kan det for han har ikke den samme opplevelsen av å reise til Berlin som han hadde første gang. Kierkegaard skriver om det subjektive ved eksistensielle erfaringer: «Dersom man var vitne til at et menneske ba oppriktig av hele sin sjel, hvem kunne da være et slik umenneske at han ville iakttå, hvem ville ikke snarere føle seg gjennomtrengt av en utstrømning fra den bedendes andakt» (Kierkegaard, 1843/2009, s. 11).

Hvis jeg godtar sannheten om en på forhånd gitt plan for mitt meg som jeg rettferdiggjør mitt liv i forhold til, så vil planen også måtte bestå av mine subjektive erfaringer. Min erfaring av å være kvinne er bare min, hvis jeg skal leve mitt liv i henhold til en plan over hvordan en kvinne skal være, så er jeg prisgitt den eller de som definerer planen for meg. Beauvoir beskriver usikkerheten ved å legge ansvaret for sitt liv over på en ytre gitt sannhet.<sup>18</sup> Om det er Gud eller foreldrenes gitte verdier som vi ukritisk godtar som sanne, så medfører dette ifølge henne utrygghet. Fordi vi ved å ukritisk godta en ytre sannhet eller gitte verdier, slipper unna angsten for ansvaret som følger med friheten. Men det er en utrygg frihet fordi vi overlater ansvaret for oss selv til andre.

Beauvoir bygger etikken sin på ideen om menneskets grunnleggende eller ontologiske frihet. At eksistensen kommer før essensen innebærer, slik jeg forstår det, at mennesket er fritt til å skape sitt liv. Å eksistere betyr på den måten å ha frihet til å skape sitt eget liv, ikke bare være, men bli den man vil være. «Men hvis det var mulig for et menneske å være et nakent faktum, ville det smelte sammen med trærne og steinene som ikke vet at de eksisterer» (Beauvoir, 1947/2009, s. 113). Til forskjell fra en sten, så jeg har en bevissthet som gjør at jeg vet at jeg eksisterer. Ved å rettferdiggjøre min egen eksistens skaper jeg min *essens* selv ut ifra meg selv jeg *gjør meg selv* til noe, det jeg selv velger å bli. Slik kan vi se sammenhengen mellom den hegelianske forskyvningen og eksistensialismens grunntanke om at eksistensen

---

<sup>18</sup> Jeg kommer tilbake til gjentakelsen i del 2 av oppgaven.

kommer før essensen. I forskyvningen mellom mennesket som *er* og moralen som gir *mening* i menneskets liv, finner vi den moralske bevissthet.

Den moralske bevissthet vokser frem ved at vi tar ansvar for vår frihet og stiller spørsmål ved oss selv. Kombinert med friheten til å velge mitt liv har jeg også ansvaret for det. På den måten er friheten også ensom. For det å ta inn over meg at jeg dypest sett er alene, at det er bare meg som kan ta ansvar for meg. Er en svært ensom følelse en dyp tomhet, samtidig er det også en intens følelse av å leve, av å kjenne seg selv. Det kan oppleves som å balansere på kanten av en dyp trakt uten bunn og selv ha ansvaret for ikke å falle utfor. Kierkegaard beskriver den eksistensielle angsten på liknende måte i *Begrepet angst*.<sup>19</sup> Han beskriver sammenhengen mellom friheten og angsten som det å befinne seg ved en avgrunn. I erkjennelsen det store ansvaret som ligger i valget og muligheten mennesket har til fritt å velge å trå utfor avgrunnen, oppstår angsten. Kierkegaard trekker et viktig skille mellom frykt og angst. Den eksistensielle angsten er ikke frykt som det å være redd for mørket, det er noe eksistensielt som kommer som følge av menneskets frihet til å velge.

Sartre bygger også sin tenkning på ideen om mennesket som grunnleggende eller ontologisk fritt. Den grunnleggende friheten, eller det jeg forstår som subjektiviteten hos Sartre, kan forstås i relasjon til det imaginære; vår evne til å innbille oss eller forestille oss noe mentalt. I beskrivelse av frihet i boken *The Imaginary (L'imaginaire)* beskriver Sartre den friheten på denne måten:

We may therefore conclude that imagination is not an empirical power added to consciousness but is the whole of consciousness as it realizes its freedom; every concrete and real situation of consciousness in the world is pregnant with the imaginary in so far as it is always presented as a surpassing of the real. It does not follow that all perception of the real must be reversed in imagination, but as consciousness is always 'in situation' because it is always free, there is always and every moment the concrete possibility for it to produce the unreal. (Sartre, 1940/2004, s. 186)

---

<sup>19</sup> *Begrepet angst* er skrevet i 1844 og er den første boken som i sin helhet har angst som tema. I boken trekker Kierkegaard et viktig skille mellom eksistensiell angst og frykt. Angsten han beskriver i boken er en eksistensiell angst som han ser som en grunnleggende del av mennesket.

Sartre trekker et skarpt skille mellom for-seg-væren og i-seg-væren,<sup>20</sup> noe forenklet, mellom subjektiviteten og den ytre objektive verden. Vår grunnleggende frihet, subjektiviteten, er på den måten klart adskilt fra resten av verden. I kraft av vår subjektivitet er vi alltid frie ved at vi kan tenke og forestille oss imaginære bilder i bevisstheten. Den friheten kan ingen ta fra oss uansett hvilket fysisk fangenskap vi befinner oss i, den er grunnleggende. Tanken om menneskets grunnleggende frihet deler Beauvoir med Sarte. Men ved å vektlegge tvetydigheten mellom subjektet og objekt kobler hun friheten sammen med moralen, det indre med det ytre.

Det privilegiet som bare mennesket har: å være et suverent og enestående subjekt midt i et univers av objekter, deler det med alle sine likemenn; mennesket er på sin side et objekt for den andre, det er ikke annet enn et individ i den gruppen det er avhengig av. (Beauvoir, 1947/2009, s. 91)

Jeg er både bevissthet og kropp, på samme måte som jeg jeg både er subjekt og objekt. Det er deler av mitt objektive jeg som jeg som subjekt ikke har tilgang til, som jeg aldri helt vil forstå. Jeg vil aldri helt kunne forstå hvordan det er å være en annen. Men ved å handle og rettferdiggjøre min eksistens, så må jeg også inkludere menneskene rundt meg, for jeg er også et subjekt og objekt for dem. De ser ansiktet mitt, men de vet ikke hva jeg tenker. Jeg kan tro at det er lett å gjemme seg for meg selv og for verden, ved å flykte inn i en eller annen ytre gitt sannhet eller i en indre isolasjon, ta på meg en maske. Men da lurert jeg meg selv og forhindrer med det både min egen og andres frihet.

### **Fremmedgjøring: Beauvoir og Camus**

Hvorfor hindrer jeg andres frihet ved å fremmedgjøre meg fra verden? Fremmedgjøring skjer i forbindelsen mellom mennesket og verden, når et menneske blir fremmed for seg selv, kan det også bli fremmed for den verden det lever i. I det moralfilosofiske essayet *Pyrrhus og Cineas*, utgitt tre år før *Tvetydighetens etikk*, skriver Beauvoir:

Hvis jeg var bare en ting, ville ingen ting angå meg; hvis jeg lukket meg inne i meg selv, er den andre også lukket for meg: tingenes urørlige eksistens er adskillelse og

---

<sup>20</sup> Jeg utdyper ikke Sartres bevissthetsbegrep for-seg-væren, eller hans begrep om i-seg-væren i denne sammenheng, fordi hensikten med å trekke inn *imagination* hos Sartre i denne sammenheng er å kaste lys på Beauvoirs begrep om menneskets grunnleggende frihet og koblingen hun gjør til moralen og moralsk frihet.

ensomhet. Det finnes ingen fullt ferdig forbindelse mellom verden og meg. Og så lenge jeg bare er noe gitt innenfor naturen, er ingenting mitt. (Beauvoir, 1944/2009, s. 34)

Her kan vi se klare konturer av Beauvoirs forståelse av den hegelianske forskyvningen mellom naturen og moralen. Hvis jeg ikke handler, engasjerer meg og skaper mine egne bånd til verden rundt, så blir den ikke til min. Verden blir på en måte utenfor meg og jeg blir fremmed for den. Ved å virkelig bry meg om andre mennesker, se dem, høre på dem og være til stede med dem, er jeg derimot med på å utvikle den moralske bevissthet i forholdet mellom meg og verden. På den måten kan vi se at moralsk bevissthet er en forutsetning for moralsk frihet; fordi moralsk frihet fordrer at vi oppriktig bryr oss om eget og andres liv, og legger til rette for hverandres frihet. Det er en bevissthet om å prioritere friheten, men det er også en bevissthet om det å flykte unna et liv som til tider kan fremstå uforklarlig.

En annen filosof i Beauvoirs bekjentskapskrets er Albert Camus. Hans tanker om forholdet mellom mennesket og verden har flere fellestrekk med Beauvoirs. Et fremtredende trekk hos de begge er nettopp menneskets følelse av å være fremmed i verden. Hos Camus handler det om menneskets følelse av å være fremmed i en verden vi ikke kan forklare. Mens i Beauvoirs etikk kommer dette frem i tvetydigheten mellom det indre og det ytre. Av sammenhengen mellom en fremmedgjøring i selve mennesket, og en fremmedgjøring i forhold til menneskene rundt oss og de moralske konsekvensene av det.

Hennes første roman *Gjesten (L invitée)* utgitt i 1943, kan forstås på denne måten, her spiller også tidens knytning subjektet en viktig rolle<sup>21</sup>. Beauvoir tenker seg at hvis vi fremmedgjør oss fra det mennesket vi var, så fremmedgjør vi oss fra oss selv. Det barnet jeg var er fremdeles meg og valg jeg tok tidligere i livet er fremdeles valg jeg tar nå ved at jeg må forholde meg til konsekvensene av dem. I *Gjesten* er hovedpersonen Françoise fremmed i det livet hun lever fordi hun er fremmed for seg selv. Hun tror hun er lever et liv i frihet, men hun er egentlig en fanget i sitt eget liv, av valg hun har tatt eller unnlatt å ta tidligere i livet. Livet hennes fremstår som et skuespill og moralen i finnes i det grunnlaget hun har for sin moralske handling. Spørsmålet er om hun finner en rettferdiggjøring av sitt liv i det ytre eller i det indre. Men ved at hun ikke kommer unna å forholde seg til seg selv, rettferdiggjøre sin moral for seg selv, så blir hun mindre fremmed og mer til stede i eget liv. Det umoralske ligger i fremmedgjøringen ved enten å unngå moralske valg, å flykte inn i et ytre grunnlag for dem eller

---

<sup>21</sup> Dette vil jeg komme tilbake til under avsnittet Beauvoirs etikk og fenomenologien nedenfor.

å ha et indre grunnlag for dem, men overse menneskene rundt. Livet til Françoise fremstår som et overfladisk skuespill som bare hun selv kan redde seg ut av ved å forholde seg til seg selv på en ærlig og modig måte.

I *Myten om Sisyfos* trekker, slik jeg forstår, Camus linjer mellom menneskets behov for å forklare verden og erkjennelsen av at ikke alt kan forklares. Hvis vi ikke opplever å kunne forklare den verden vi lever i mister vi fotfestet og verden føles absurd og meningsløs: «En verden som man kan forklare, endog med dårlige grunner, er en verden man føler seg hjemme i. Men i en verden som plutselig er berøvet for illusjoner og klarhet føler mennesket seg som en fremmed» (Camus, 1942/2021, s. 10). En måte å respondere på denne uforståeligheten på er ved å fremmedgjøre oss fra oss selv og verden. Det oppstår en kløft mellom skuespilleren og hans kulisser (Camus, 1942/2021, s. 10).

Hva skjer med oss når vi fremmedgjør oss på denne måten? For min del oppleves det som noe som kommer litt snikende, som jeg ikke er helt forberedt på. Jeg har kanskje over tid lurt meg selv til å tro at livet er oversiktlig og alt er fint, jeg er det bevisst at noe er galt, men samtidig ikke, fordi jeg ikke vil at det skal være det. Jeg vil gjøre noe med det, men vet ikke helt hva og ender opp med å ikke gjøre noe i det hele tatt, skyver det vekk. Fremmedgjøringen kan føles som om jeg ikke lenger er sjåfør i mitt eget liv, bare en passiv passasjer som sitter i baksetet som en tilskuer. Problemet er at hvis jeg blir sittende som tilskuer for lenge, så kan det bli vanskelig å ta kontrollen over livet tilbake. Jeg blir en passiv tilskuer som ikke stiller spørsmål, bare lever livet videre dag etter dag. Slik jeg tror, eller lurer meg selv til å tro, at livet skal være, uten å reflektere spesielt mye over det, jeg bare er. På den måten blir min verden bare mer fremmed for meg, fordi kløften mellom den og meg og mellom meg selv og den jeg er bare blir større. Noen lever hele livet på denne måten.

Fremmedgjøringen innebærer i realiteten en flukt fra selve livet, fra lidenskapen og gløden til å skape et innholdsrikt liv. Men vi kan ikke forvente å forstå alt ved livet vi lever til enhver tid, og i perioder kan det være kanskje være nødvendig å innta en mer passiv holdning til livet. Camus har tro på en moral som innebærer å handle ut ifra det vi tror er sant. «Man kan stille opp som prinsipp at for en mann som ikke fusker, bør det han tror er sant, styre hans handlinger» (Camus, 1942/2021, s. 10). Hva innebærer det å ikke fuske? Det å leve basert på denne sannheten innebærer slik jeg forstår å legge bort håpet om en ytre rettferdiggjøring. Det innebærer også å ikke gi opp livet selv om det føles uforståelig og absurd. Men hvis håpet om en ytre rettferdiggjøring for moralen ikke er til stede og jeg må finne grunnene i meg selv, hvordan kan jeg stole på at det er riktige grunner jeg handler ut ifra?

Hos både Beauvoir og Camus er det en forbindelse mellom en indre fremmedgjøring i mennesket og en fremmedgjøring i forholdet til menneskene rundt. I *Den fremmede* er dette påtakelig.<sup>22</sup> Her beskriver Camus et menneske som er så fremmed for seg selv at han fremstår nesten som en ting, på grunn av mangel på en dypere bevissthet om seg selv, moralen er derfor helt borte. Ved at han ikke forstår livet så forstår han heller ikke hvordan han skal forholde seg til døden. Den fremmede hos Camus forholder seg til sin egen mors død som om det skulle være en hvilken som helst hverdagshendelse, det er et stort gap mellom det som er virkeligheten og den virkeligheten den fremmede lever i.

I sin karakteristikk av livsholdningene i *Tvetydighetens etikk*, viser Beauvoir hvordan menneskets selvbedrag fører til den samme typen fremmedgjøring. Hun har et eksempel med en dame som får et kjærlighetsbrev av seg selv og er overbevist om at hun fikk det tilsendt av en annen. Hun lurer seg selv til å tro det. Dette kan fremstå som et bagatellmessig selvbedrag. Men moralsk sett handler det om sammenhengen mellom å se seg selv med ærlige øyne, og det å se verden med ærlige øyne. Hvis jeg stadig lyver litt for meg selv fjerner jeg meg fra meg selv, behandler meg selv som en ting, et objekt som ikke har behov for anerkjennelse og respekt.

Hvordan kommer vi fra et liv i fremmedgjøring til et moralsk liv? Beauvoir tenker seg at vi kommer dit ved å eksistere og ville friheten: «Moralske bekymringer kommer ikke til mennesket utenfra; det er i seg selv det finner det engstelige spørsmålet: Hva skal det være godt for? Eller snarere, mennesket er selv er dette presserende spørsmålet; det kan bare flykte fra det ved å flykte fra seg selv, så snart det eksisterer svarer det» (Beauvoir, 1947/2009, s. 130). Det er jeg selv som må skape forbindelsen mellom den jeg er som menneske og den jeg vil være moralsk sett, det er mitt ansvar.

Men for å skape *båndet* mellom meg og verden må blikket mitt vendes både innover og utover. Samtidig er det å vende eget blick innover krevende, selv med de aller beste intensjoner. Og det er gjerne andre som «ser» eller bekrefter sider ved meg, som jeg selv ikke vil eller kan se. Kierkegaard tenker seg det han betegner som angsten for det gode, en fremmedgjøring som slik jeg forstår går på at vi stenger andre mennesker ute, isolerer oss og ikke ber om hjelp eller støtte når vi har behov for det. Dette trenger ikke være en fysisk tilbaketrekning for den er gjerne preget av overfladiskhet. Poenget er at vi gjør dette for å forsvare oss mot angsten, samtidig gjør det at vi fremmedgjør oss at angsten bare blir større.

---

<sup>22</sup> I *Den fremmede* karakteriserer Camus et menneske som lever i en mental avstand, eller fremmedhet for seg selv. Men også fra menneskene rundt. Ved å rømme fra seg selv som subjekt, rømmer han også fra verden – som bare viser seg som objekter, som ting. Tiden er uvesentlig – den fremmede eksisterer bare som en kjensgjerning.

Angsten for det gode har mange likheter med måten den fremmede hos Camus møter verden på. Et preg av å være utenfor, fanget i egen angst og ensomhet, uten å gjøre noe med det.

Et spørsmål som stadig dukker opp når jeg forholder meg til denne fremmedgjøringen er i hvilken grad vi kan gjøre noe med den selv? For en ting er de sidene ved meg selv jeg er klar over, som jeg kan identifisere meg med. Men hva med de sidene jeg ikke kan eller vil se? Hvordan tenker Beauvoir seg at jeg kan komme i kontakt med disse og reflektere over dem for å forhindre at jeg blir fremmed for meg selv? For med det å bli et mer moralsk menneske. Et mulig svar fra Beauvoir kunne gått på aksept og avstand: «For å nå sin sannhet må ikke mennesket prøve å fordrive tvetydigheten ved sin væren, men tvert imot godta og virkeliggjøre den; mennesket forenes bare med seg selv i den grad det aksepterer å bli på avstand fra seg selv» (Beauvoir, 1947/2009, s. 95). Jeg tar inn over meg den jeg er samtidig som jeg holder avstand slik at jeg skaper plass til å reflektere. Ved å reflektere over sammenhengen mellom det som oppleves som gitt i livet og den jeg ønsker å være som menneske. Vil jeg i alle fall oppdage hva som holder meg tilbake, hva som forhindrer meg i å leve livet på mine premisser.

## 1. 2 Å se seg selv og andre: Beauvoir og fenomenologien

I sin introduksjon til Maurice Merleau-Pontys hovedverk *Phenomenology of Perception* skriver Claude Lefort<sup>23</sup> at Merleau-Ponty gjennom hele sitt liv som filosof aldri sluttet å stille seg spørsmålet: «What is seeing?» (Lefort, 2014, s. xvii). Dette var altså et av de viktigste spørsmålene Merleau-Ponty stilte seg som tenker, et spørsmål han aldri ga slipp på og som derfor preger tenkningen hans i stor grad. I *Gjentakelsen* skriver også Kierkegaard om iakttakeren og trekker frem skillet mellom å iaktta det overfladiske fremfor det ekte i mennesket. Han skriver: «I det hele tatt avvæpner alle dype humane bevegelser iakttageren. Det er bare når det istedenfor disse er en tomhet, eller når de kokett skjules, at man vil iaktta» (Kierkegaard, 1843/2009, s. 11). Beauvoirs tenkning var også basert på tanken om å se og jeg finner igjen mye av både Kierkegaard og Merleau-Pontys tanker i hennes filosofi.

Beauvoir, Merleau-Ponty og Kierkegaard var alle eksistensfilosofer og det er derfor naturlig å tenke seg spørsmålet om hva det er å se i et eksistensfilosofisk perspektiv. Både Merleau-Ponty og Beauvoir tilhørte den fenomenologiske tradisjonen etter Husserl. Husserl regnes som den moderne fenomenologiens grunnlegger (Merleau-Ponty, 1961/1964, s. 46), en tradisjon som nettopp tar utgangspunkt i det å se og erfare verden slik den fremstår for meg, fra

---

<sup>23</sup> Claude Lefort (1924-2010) var en fransk filosof.



et førstepersons perspektiv (Zahavi, 2017, s. 16). Beauvoir var også inspirert av andre fenomenologer, spesielt Sartre og Martin Heidegger<sup>24</sup>. Men i forhold til den vinklingen jeg ønsker å holde i min tolkning av Beauvoirs etikk, er det Merleau-Pontys fenomenologi som er av størst betydning og som jeg derfor legger vekt på. Mitt mål er ikke å finne motsetninger mellom Beauvoir og Merleau-Pontys fenomenologi, men heller å avdekke et felles ståsted for en forståelse av Beauvoirs etikk innenfor eksistensialistisk og fenomenologisk tradisjon.

Beauvoir og Merleau-Ponty møtte hverandre første gang i studietiden i Paris og hadde en livslang relasjon både som venner og som kolleger i tidsskriftet *Les Temps Modernes*.<sup>25</sup> I Merleau-Pontys forståelse av fenomenologien finner jeg en nær knytning til Beauvoirs etikk. Spesielt i det å se eller rette bevisstheten mot noe. For hos Beauvoir er det å se seg selv, å være i kontakt med seg selv som subjekt, et viktig grunnlag for moralsk handling. En moralsk handling som også kommer av å se den andre.

I den fenomenologiske intensjonaliteten finner vi tanken om at bevisstheten vår alltid er rettet mot noe, enten det er noe ytre eller noe indre. Den knytter oss sammen med oss selv og verden rundt. «My being and my consciousness are one, rather, because ‘to be conscious’ is here nothing other than being toward» (Merleau-Ponty, 1945/2012, s. 448). Det å se, for så å beskrive et fenomen slik det fremstår for meg innebærer å få innsikt i tingene slik de er når jeg setter det jeg tar for gitt litt til siden. Jeg søker etter essensen i et fenomen. På den måten får vi en klar innsikt i verden slik den egentlig er og kan stille spørsmål ved det vi tar for gitt. Biologisk sett er jeg kvinne, men hvordan oppfatter jeg meg selv hvis jeg setter det i parentes eller holder det litt utenfor? Hvem er jeg egentlig uavhengig av at jeg er kvinne? Med andre ord stiller jeg spørsmål hvem jeg ønsker å være for å få en klarer innsikt i hva som hindrer meg i å bli det.

Beauvoir tenker seg at vi som kropp i verden alltid er i en situasjon, en situasjon vi erfarer og som enten tilrettelegger for friheten eller som forhindrer den eller undertrykker den. I *Phenomenology of Perception* skriver Merleau-Ponty: «I wish to express a certain manner of reaching the object, namely the ‘gaze’, which is as indubitable as my own thought, and which I know just as directly» (Merleau-Ponty, 1945/2012, s. 69). I Merleau-Pontys filosofi er *kroppen* grunnleggende, den er ankerpunktet som vi erfarer verden ut ifra. I Beauvoirs etikk er kroppen

---

<sup>24</sup> Martin Heidegger (1889-1976). Tysk filosof og en av Europas ledende eksistensfilosofer på 1900-tallet, elev av Edmund Husserl, særlig kjent for sitt hovedverk *Væren og Tid* fra 1927.

<sup>25</sup> I sin innledning til den norske oversettelsen av *Tvetydighetens etikk* skriver Tove Pettersen at det uavhengige tidsskriftet *Les Temps Modernes* ble opprettet etter krigen av Beauvoir, Sartre, Merleau-Ponty, Raymond Aron og flere (Beauvoir, 2009, s. 8).

i en situasjon også svært viktig, men hos henne er menneskets tvetydighet som er grunnleggende og spesielt tvetydigheten mellom subjekt og objekt. Det er tvetydigheten som kobler subjektet sammen med verden.

I sin omtale av Merleau-Pontys *Phenomenology of Perception*, et essay utgitt i *Les Temps Modernes* i 1945, skriver Beauvoir: «Through the body we can ‘frequent’ the world, understand it; we can ‘have a world’». (Beauvoir, 1945a/2021, s. 161).<sup>26</sup> Slik jeg forstår det, vil dette si at jeg som kropp alltid er i en situasjon i verden som jeg må forholde meg til og jeg skaper et bånd til verden ved å bry meg om den andres frihet på lik linje med min egen. Jeg er med andre ord alltid i en situasjon i forhold til andre mennesker og kan velge om jeg vil inkludere dem i mitt liv eller ikke. Om jeg vil bry meg eller ikke handler om jeg velger å forstå den andre som et subjekt og et objekt, ikke som enten det ene eller det andre.

For Beauvoir innebærer intersubjektiviteten at det ikke er en motsetning mellom det subjektive og det objektive for mennesket lever i tvetydigheten, eller i spenningen, mellom det subjektive og det objektive. Jeg er både et subjekt og et objekt som ikke kan skilles fra hverandre og heller ikke reduseres til kun det ene eller det andre (Beauvoir, 1945a/2021, s. 160). Samtidig vil det alltid være deler av meg selv jeg ikke har tilgang til eller kontroll over. På samme måte er det umulig for meg å vite hvordan det er å være et annet menneske, føle det et annet menneske føler. Jeg kan erfare den andre fra utsiden, lese ansiktsuttrykket, høre på stemmeleiet og observere gester for på den måten å danne meg et bilde av personen ut ifra det. Men jeg vil aldri erfare hvordan det er å være en annen person på samme måte som jeg erfarer hvordan det er å være meg. Samtidig gir min rettethet mot den andre en felles erfaring av å være situert i verden sammen, av å oppleve den sammen selv om vi er to adskilte individer. I en konkret situasjon vil jeg alltid kunne velge om jeg vil tilrettelegge for den andres frihet eller om jeg vil begrense den. Om tvetydigheten mellom det subjektive og det objektive, relatert til intersubjektiviteten skriver Beauvoir: «Only in taking it as a basis will one succeed in building an ethics to which man can totally and sincerely adhere» (Beauvoir, 1945a/2021, s. 160).

Beauvoir uttrykte i stor grad sin filosofi gjennom skjønnlitteratur og i hennes debutroman *Gjesten*, som jeg vil betegne som en moralfilosofisk roman, forenes mennesket som eksistens, som forankret i en kropp i verden her og nå med seg selv, sitt liv og sin situasjon. Merleau-Ponty betegner *Gjesten* som en metafysisk roman hvor vi finner: «a ‘true morality’

---

<sup>26</sup> Fra Beauvoirs essay med anmeldelse av Merleau-Pontys hovedverk *La phénoménologie de la perception*. Essayet ble først utgitt i tidsskriftet *Les temps modernes* i 1945. Jeg har forholdt meg til den engelske oversettelsen som foreligger i essaysamlingen *Simone de Beauvoir Philosophical Writings* redigert av Margaret A. Simons (Beauvoir, 1945, s. 161).

beyond the 'morality' at which these characters jeer» (Merleau-Ponty, 1948/1964, s. 28). Jeg deler hans syn, men jeg mener det også er riktig å trekke frem et fenomenologisk og moralfilosofisk perspektiv.

Lest fra dette perspektivet finner jeg igjen de samme filosofiske idéene i *Gjesten* som i *Tvetydighetens etikk*, men med ulik litterær form. *Gjesten* fremstår for meg som bestående av flere lag som trer frem i handlingen ved å innta et fenomenologisk perspektiv som går metafysisk inn i subjektiviteten til protagonisten og relaterer det til hennes moralske handlinger i tid. «The space in which we situate objects is not an abstract form imposing itself upon us from the outside; our perception of space expresses manner in which we stretch out toward the future through our body and through things» (Beauvoir, 1945a/2021, s. 161). Den fenomenologiske kroppen blir på den måten et ankerpunkt for en livserfaring, både i tid og sted og lagene, eller meningen, i romanen trer frem for meg ved å se den fra dette perspektivet.<sup>27</sup>

Ved å møte seg selv, som barn og også som voksen, frigjøres Fransçoise i *Gjesten* fra seg selv og sin egen fremmedgjøring. En fremmedgjøring som er grunnlagt i måten hun ser på seg selv i relasjon til sine livsvalg på. Hun holder dem på avstand, men de tar henne igjen og hun kan ikke flykte fra dem. I møte med seg selv som barn møter hun også kilden til sin skam og selvforakt som voksen, til sin umoralske adferd overfor seg selv og andre. En adferd som er umoralsk fordi den begrenser friheten. Friheten begrenses i situasjonen hun befinner seg i som fremmed for seg selv og verden og på den måten hindres den moralske friheten som går på å ville seg selv og andre mennesker fri. I bruddet med sin gudstro i ungdommen, mistet Fransçoise på mange måter seg selv og valget må derfor tas opp igjen og erfares med hele henne, både kroppslig, i tid og i situasjon. For at hun skal finne tilbake til seg selv og få et gudsforhold basert på sin subjektivitet, ikke som noe pålagt utenfra, men basert på henne selv. Valget og handlingene må sees i et nytt eksistensielt perspektiv for at hun kan frigjøres fra konsekvensene av det i sitt liv.<sup>28</sup> Det blir som om jeg i min nåværende situasjon skulle møte barnet meg selv igjen og oppleve vår felles eksistens ut ifra både mitt og mitt barnlige perspektiv, men samtidig fra et nøytralt ståsted. Innenfor et perspektiv på tid basert på min eksistens som helhet tett knyttet sammen med min subjektivitet.

Hos Beauvoir og Merleau-Ponty handler det å se om mye mer enn å se noe i verden gjennom synet. Merleau-Ponty viser dette i *Phenomenology of Perception* og på mange måter

---

<sup>27</sup> I sin introduksjon til essayet «Two Unpublished Chapters from She Came to Stay» fra 1938, skriver Edward Fullbrook: «The ambiguity of language permits the construction of texts that are readable at more than one level of meaning» (Beauvoir, 2021, s. 34).

<sup>28</sup> Dette er min tolkning av *Gjesten*, det er ikke en tolkning som jeg har sett Beauvoir eksplisitt har gjort.

komplementerer derfor boken hans *Tvetydighetens etikk*. I *Tvetydighetens etikk* beskriver Beauvoir det hun betegner som den eksistensialistiske omvendelsen: «Den eksistensialistiske omvendelsen bør heller sammenliknes med den husserlske reduksjon: Mennesket må sette sin vilje til å være «i parentes», og straks blir det brakt tilbake til bevisstheten om sin virkelige situasjon» (Beauvoir, 1947/2009, s. 95). Den husserlske reduksjon er en filosofisk metode for å oppnå innsikt i verden slik den egentlig er (Merleau-Ponty, 1945/2012, s. 7-8). Denne metoden anvendt på det subjektive og det objektive, kan vi forstå ved at ved å sette min vilje til å være, min subjektivitet, i parentes så fornektes den ikke. Men jeg kan få et klarere innblikk i den delen av meg som er objektivitet. Jeg kan betrakte og forstå min erfaring av det som er igjen, kroppen min. Med andre ord så kan ved hjelp av denne metoden få klarhet i forholdet mellom det subjektive og det objektive ved å rette blikket mot selve sammenhengen mellom dem. Kroppen min befinner seg i verden sammen med andre mennesker, som min erfaring av min kropp. Slik forstås ikke den fenomenologiske kroppen min som et objekt adskilt fra meg selv, men som mitt ankerpunkt i verden, som jeg lever livet mitt ut ifra. Med henvisning til *Phenomenology of Perception* skriver Beauvoir: «On the contrary, the phenomenon of the phantom limb becomes intelligible if one defines the body as our manner of being in the world, our ‘ancreage’ in this world, or even the collection of ‘holds’ we have on things» (Beauvoir, 1945a/2021, s. 160).

Hvilken betydning har det for meg å forstå kroppen som et ankerpunkt fremfor et objekt? Som ankerpunkt er det min *erfaring* av kroppen som betyr noe. Min kropp slik jeg erfarer den innenfra, følelsen av at jeg eier meg selv og min kropp. Jeg kjenner at jeg har fått et insektbitt og klør meg der jeg er stukket, ikke ved å se på sticket fysisk, men ved å følge min indre opplevelse av hvor sticket er. Jeg kan være stukket et sted på kroppen som jeg ikke kan se, men samtidig vite nøyaktig hvor jeg skal klø. Den fenomenologiske kroppen som et ankerpunkt kan derfor ikke sees på som et rent objekt nettopp på grunn av den unike erfaringen vi har av å eksistere i den. Som ankerpunkt er kroppen en del av erfaringen jeg har av å være meg som subjekt og objekt.

Tiden er koblet til meg som subjekt «Time must be understood as subject, and the subject must be understood as time» (Merleau-Ponty, 1945/2012, s. 445), og jeg er koblet til verden gjennom den konkrete situasjonen jeg er i. Hvis kroppen forstås som et objekt derimot tenker jeg den som adskilt fra meg selv, noe fremmed, som den andre. Sett på den måten er jeg et tenkende subjekt og kroppen min et objekt som ikke tenker og med det blir den fremmed for meg. Noe som er fremmed kan også virke truende fordi jeg ikke har kontroll på det, det lever

på en måte sitt eget liv og har sin egen tid. Vi kan tenke på det som en objektiv tid til forskjell fra en subjektiv tid.

Innebærer fremmedgjøringen da en form for flukt? Vi så hos Camus at når vi ikke kan forklare verden vi lever i, så kan det oppstå en opplevelse av avstand. Vi tar på oss en maske og lever i verden som i et skuespill i flukt fra oss selv. Beauvoir skriver: «One of the great merits of phenomenology is to have given back to man the right to an authentic existence, by eliminating the opposition of the subject and the object» (Beauvoir, 1945a/2021, s. 160). Ved å forstå kroppen min som et ankerpunkt er det ingen motsetning mellom meg som subjekt og meg som objekt, det er erfaringen av å eksistere som er virkelig. Tvetydigheten mellom det subjektive og det objektive ligger i erfaringen av å være meg. Og ved å finne den samme tvetydigheten i andre mennesker er det lettere å nærme meg dem gjennom en felles erfaring av virkeligheten fremfor adskilte objekter.

### **1. 3 Moralsk utvikling: Fra det ytre til det indre**

Hvor finner vi grunnlaget for moralsk handling i Beauvoirs etikk? For Beauvoir er det at jeg eksisterer, det samme som at jeg er fri. Og friheten innebærer at jeg selv tar ansvar for min eksistens ved å bygge og vedlikeholde båndet mellom meg selv og verden, min moral. Jeg overskrider eller transcenderer den delen av meg som er natur, som er gitt, som jeg ikke kan gjøre noe med. Og jeg overskrider det som fremstår som gitt ved min situasjon ved aktivt å knytte kontakt med menneskene rundt meg. «Verdien av disse spontane egenskapene er at de får betydninger og mål til å komme til syne i verden; de oppdager grunner til å eksistere, de bekrefter oss i stoltheten og gleden over vår skjebne som mennesker» (Beauvoir, 1947/2009, s. 112). Friheten som transcendens gjør at vi strekker oss ut mot verden og velger, handler og forholder oss aktive til eget liv og menneskene rundt oss. Vi involverer og inkluderer andre mennesker i vårt liv og våre prosjekter. På den måten ligger min frihet til grunn for verdiene jeg selv er med på å skape i verden. Jeg er meg, en kvinne med mitt eget livsprosjekt som jeg kan velge å inkludere menneskene rundt meg i. Livet består, ifølge Beauvoir, av en masse prosjekter, som alle mennesker eksisterer i og som flettes sammen med hverandre i en felles frihet og i en felles moral, som er moralsk frihet.

Slik kan vi se at vi finner grunnlaget for moralen i det subjektive hos Beauvoir. Men det er ikke så enkelt, for etikken hennes er basert på menneskets tvetydighet og transcendensen i oss møter motstand. Vi trekkes mot den falske tryggheten som innebærer en frihet uten ansvar.

En falsk trygghet fordi den undertrykker både vår egen og andres frihet. Resultatet av denne motstanden, hvordan den viser seg i våre holdninger til livet, er for min del en veldig viktig del av Beauvoirs etikk. Den tar etikken inn i mennesket, inn i situasjonene jeg erfarer i livet, slik at jeg kan anvende den i mitt eget liv. For ved å tydeliggjøre motsatsen til friheten, faktisiteten, som kan forstås som passivitet, tilbaketrekning og flukt og det moralske resultatet av den, i våre relasjoner til andre, tar Beauvoir etikken med inn i det enkelte menneskets erfaring. Etter mitt syn, understreker hun på denne måten at det er der moralen finner sitt grunnlag, altså ved å vise tvetydigheten mellom frihet og faktisitet.<sup>29</sup>

Samtidig normaliserer Beauvoir det onde eller det negative ved mennesket, altså det som gjør moralen nødvendig i våre liv. For henne er det i mennesket og ikke i menneskeheten, at moralen finner sitt grunnlag (Beauvoir, 1947/2009, s. 92). Derfor starter hun med å vise hvilke sider av mennesket som forhindrer moralen. Hun tenker seg at moralen er frihet og at moralen er i hvert enkelt menneske sin frihet, ikke i en universell frihet eller en universell moral som i den kantianske. For henne er menneskene adskilte og samtidig knyttet sammen og med det er vi er gjensidig avhengige av hverandres frihet og hverandres anerkjennelse. I denne avhengigheten finner vi moralen. Ved å beskrive fem livsholdninger der mennesket utvikler seg fra å ha et ytre moralsk grunnlag i barndommen til å ha et indre subjektivt grunnlag, viser Beauvoir at moralen både er en utvikling og modning som går i å bevege seg fra en ytre gitt sannhet mot en sannhet i seg selv som menneske. Men det er også en utvikling fra det indre til det ytre, fra barndommens naturlig gitte og lukkede situasjon til å være en aktiv deltaker i samfunnet som voksen.

### **Barndommens situasjon**

Utviklingen mot moralsk frihet kan med dette forstås som en modning i mennesket med barndommen som utgangspunkt (Beauvoir, 1947/2009, s. 108-112). Modningen foregår kontinuerlig gjennom hele livet i samspillet mellom vårt forhold til oss selv, og i relasjon til våre medmennesker. Slik jeg forstår det, deler Beauvoir Merleau-Pontys syn på tid, som går på at tiden er knyttet sammen med subjektet, jeg er min tid. Min subjektive erfaring av å være meg er knyttet sammen med min erfaring av å være meg selv i tid. På den måten blir min fortid, nåtid og fremtid knyttet sammen. Forstått på en fenomenologisk måte er ikke kroppen min et objekt, den er min subjektive erfaring av å være min kropp, av å være meg. Beauvoir skriver

---

<sup>29</sup> Jeg kommer tilbake med utfyllende forklaring av begrepet faktisitet senere i teksten.

om den fenomenologiske kroppen: «In pages that are perhaps the most definitive of the entire book, Merleau-Ponty demonstrates, by the analysis of the normal processes and of pathological cases, that it is impossible to consider our body as an object, even as a privileged object» (Beauvoir, 1945/2021, s.159). På den måten henger subjektet, kroppen og tiden sammen i en samlet erfaring av å være meg i verden.

Basert på dette kan vi se at modningen som foregår i de livsholdningene som Beauvoir beskriver i *Tvetydighetens etikk* ikke innebærer et aldersperspektiv i den forstand at når jeg blir gammel, vil jeg være et menneske som lever i moralsk frihet, som et mer modent menneske enn det jeg var da jeg var yngre. Modningen skjer gjennom erfaring jeg får gjennom hele livet, ut ifra meg selv med barndommen som grunnlag, som den situasjonen i livet vi alltid forholder oss til. I *The Bonds of Freedom* peker Arp på sammenhengen mellom Beauvoirs syn på tid og barnet som moralsk aktør. En moralsk aktør kan forstås som en person som har evne til å ta moralsk ansvar for sine handlinger, og barnet lever i nuet og forstår i liten grad relasjonen mellom handlinger det foretar i dag og konsekvensene av dem i morgen.

Sett på den måten, er ikke barnet en fullverdig moralsk aktør. Avhengig av alder kan barnet til en viss grad forstå de moralske konsekvensene av sine handlinger, men når evnen til å sette hendelser i forhold til hverandre i tid er mangelfull, så mangler barnet også en moralsk holdning til livet, ifølge Arp. Denne utvikles etter hvert som tidsaspektet utvikles i barnet. «In order to adopt a moral attitude towards one`s actions one must be aware that what one does today will still matter tomorrow. This requires one to understand that in the future what is now the present will become the past» (Arp, 2001, s. 69). Men barnet er et subjekt, og hvis subjektet og tiden er knyttet sammen, hvordan kan da barnet mangle tidsaspektet? Slik jeg forstår Beauvoirs tenkning henger dette sammen med at barnet enda ikke har oppdaget eller fått full forståelse av sin subjektivitet. Men etter hvert som barnet blir eldre vil det gradvis få et mer bevisst og reflektert forhold til sin egen subjektivitet. Det vil forholde seg til seg selv som subjekt som adskilt fra sine foreldre og nærmeste familie, og med det få et annet og mer modent forhold til sine egne handlinger og konsekvensene av dem i tid.

Barndommens situasjon preges hos Beauvoir av frihet uten ansvar, fordi ansvaret for barnets handlinger er det de voksne som har. Det er de voksne som gir barnet verdier og barnet aksepterer dem som sine uten å stille spørsmål ved dem. Når barnet etter hvert oppdager sin egen subjektivitet, får det også et indre forhold til seg selv og sin subjektive tid i relasjon til menneskene rundt seg. «If I exist as subject, it`s because I am capable of tying together a past, a present, and a future; it`s because I make time» (Beauvoir, 1945/2021, s. 163). En naturlig følge av dette er å stille spørsmål ved om de verdiene det hittil passivt har akseptert er de

moralske verdiene han vil basere sine egne valg og handlinger på? På denne måten starter det sitt eget prosjekt. Barnet retter oppmerksomheten ut mot verden, og stiller spørsmål ved om de verdiene som har blitt gitt det virkelig er de riktige, sett i forhold til den verden det møter rundt seg. På den måten knytter det sitt prosjekt sammen med andres prosjekt og oppdager at det er avhengig av andre mennesker og deres frihet for å realisere seg selv og sin frihet. I Beauvoirs etikk er dette en viktig situasjon i livet:

Hva kommer han til å gjøre, stilt overfor denne nye situasjonen? Det er i dette øyeblikket han bestemmer seg; selv om den delen av individets historie som kan kalles naturlig: sanseligheten, de følelsesmessige kompleksene, osv., særlig avhenger av barndommen, er det ungdommen som fremstår som stunden for det moralske valg: Da avdekkes friheten og man må avgjøre sin holdning overfor den. (Beauvoir, 1947/2009, s. 110-111)

Det som skiller barndommens situasjon fra situasjonene vi erfarer i resten av livet er at den er gitt, det har ikke vært behov for å skape et selvstendig bånd mellom barnet og verden gjennom aktivitet og handling. I ungdommen endres dette, livet krever at vi tar ansvar for friheten vi har ved å velge og handle, skape båndet til verden selv. Moralen er ikke gitt på forhånd for Beauvoir verken av Gud eller av mennesker. I Beauvoirs forståelse av den hegelianske forskyvningen så vi at hvis vi bare forstår mennesket som natur, som gitt, noe som passivt bare overgir seg naturen, da er vi ikke fri og da er det heller ingen moral (Miller, 2000, s. 123). Vi bare *er* og innfinder oss passivt til situasjonen uten å gjøre noe med den, Beauvoir tenker seg dette som immanens. For Beauvoir er friheten transcendent, det at jeg overskrider meg selv og skaper et bånd til verden rundt meg som i sin tur fører min frihet videre til andre mennesker. Så selv om min moral er knyttet til min frihet er den også knyttet sammen med andres. Spørsmålet er om, og eventuelt på hvilken måte, jeg erkjenner den makten jeg har til å skape dette båndet til den andre eller om jeg flykter fra det. (Beauvoir, 1944/2009, s. 34).

Alle feiltakelser er mulige og siden mennesket er negativitet, og motivert av den angsten det føler overfor sin frihet. Konkret glir mennesket inkonsekvent fra en holdning til en annen. Vi skal nøye oss med å beskrive i sin abstrakte form det vi nettopp har pekt på. (Beauvoir, 1947/2009, s. 107)



I andre del av *Tvetydighetens etikk* beskriver Beauvoir fem livsholdninger og viser med det den moralske utviklingen i mennesket fra barndommens situasjon og gradvis mot et mer subjektivt moralsk grunnlag. Dette er en modning og samtidig en dialektisk utvikling i mennesket fordi det neste utviklingstrinnet, eller livsholdningen, beholder den foregående i seg. Samtidig overstiges det på veien mot moralsk frihet. De fem livsholdningene forstås som en modning i tvetydigheten mellom faktisitet og frihet, de er alle måter mennesket flykter fra seg selv og sin frihet på for å slippe unna å forholde seg til angsten for den. Først i forhold til det ytre, deretter i forhold til det indre. La oss se nærmere på hva Beauvoir skriver.

### **Livsholdningene (1): Undermennesket, den gravalvorlige, nihilisten**

Den første livsholdningen Beauvoir beskriver etter beskrivelsen av barndommens situasjon er *undermennesket*, som på mange måter fremstår som en voksen som fremdeles befinner seg i barndommens situasjon. Men da som et voksent barn, ikke som en voksen person i en voksen verden. I tillegg er barnets situasjon naturlig, det er ikke undermenneskets situasjon, fordi om den ikke er aktivt valgt, så er det å unnlate å velge det samme som å velge. «Å eksistere er å gjøre seg til mangel på væren, det er å kaste seg ut i verden, og man kan betrakte dem som beflitter seg på å holde tilbake denne opprinnelige bevegelsen som undermennesker; de har øyne og ører, men de gjør seg blinde og døve fra barndommen av, de er uten kjærlighet, uten begjær» (Beauvoir, 1947/2009, s.112).

På denne måten er et fremtredende trekk hos undermennesket ansvarsløsheten. Hos barnet blir dette tatt som en selvfølge, nettopp fordi det er et barn som de voksne tar ansvar for. Men hos det voksne undermennesket blir denne ansvarsløsheten til en byrde både for dette mennesket selv, men også for de som lever i personens nærhet. Fordi vi forventer at et voksent menneske tar ansvar for seg selv, sitt liv og sine menneskelige relasjoner. Barnets naturlige utvikling består i gradvis å se seg selv som person eller ett subjekt, i relasjon til sine omgivelser. Undermennesket flykter fra dette og stagnerer derfor i en situasjon preget av en følelse av falsk trygghet fordi det overlater ansvaret for sin subjektivitet til andre og med det også sin frihet. Det unnviker ungdommens moralske valg og overgangen til voksenlivet ved å tviholde på en barnlig verden.

Undermennesket preges av en holdning som bærer preg av fremmedhet til verden. I *Den fremmede* beskriver Camus denne fremmedheten som opptrer når båndet mellom mennesket og verden ikke erkjennes og det skapes en stor kløft mellom mennesket og verden. En opplevelse av å ikke delta i verden rundt. Fremmedheten kan innebære en opplevd følelse

av å være lykkelig, men samtidig å ikke vite hvorfor, fordi erfaringen av lykke ikke knyttes til relasjoner og erfaringer i den virkelige verden. Det er normalt å være lykkelig, men hva innebærer det å være lykkelig? Hva er normalt? Den fremmede hos Camus oppfatter seg selv som normal, men stiller ikke spørsmål ved det. Det bare er sånn og det forblir sånn, helt til han dømmes til døden for mord og settes i fysisk i fengsel. Under rettsaken forholder han seg gradvis mer til sin egen subjektivitet og knytter egne erfaringer fra fortiden sammen med nåtiden og de menneskelige relasjonene han har i livet. Og livet han har mistet utenfor den lille cellen fremstår etter hvert som det egentlige fengselet. I den lidenskapen og tilstedeværelsen han erfarer i dødscellen, så lever han «for første gang mot denne verdens ømme likegyldighet. Når jeg slik kunne føle et slektskap, ja, et brorskap, med den, visste jeg at jeg hadde vært lykkelig og at jeg fremdeles var det» (Camus, 1942/2001, s. 107).

Ved at undermennesket flykter fra seg selv inntar det barnets passive eller distanserte forhold til verden, den angår ikke dem. Det overlater ansvaret for sin egen subjektivitet til mennesker de lever i nær relasjon til og på den måten gjør det seg selv usynlig både for seg selv og andre. Men det er ikke usynlig, det er ikke et objekt eller en ting uansett hvor mye det prøver å være det. Det befinner seg i verden sammen med andre mennesker som alltid vil stille krav. Når undermennesket flykter fra disse kravene ved å unnlate å handle, så opptrer det etter mitt syn mer umoralsk enn om det tar et aktivt moralsk standpunkt, og ender opp med en handling som viste seg å være feil. Hvis jeg som mor unnlater å sette grenser for mine barn, og heller velger å overlate denne mer krevende delen av oppdragelsen til andre, så opptrer jeg mer umoralsk enn ved å sette grenser jeg i senere tid erfarer at jeg kanskje ikke burde ha satt. Da lærer jeg av mine feil og kan rette dem opp og barna lærer at det er menneskelig å gjøre feil. Ved å ikke handle, stagnerer undermennesket i sin barnlige verden, en verden som i realiteten er et fengsel på lik linje med Camus' den fremmede.

I sin relasjon til andre mennesker unnviker undermennesket sitt mellommenneskelige ansvar i det å tilpasse seg den andres kroppsspråk og gester, møte og respondere på den andres appell om anerkjennelse. Det unnlater å tilpasse seg situasjonen og med det handle moralsk. Undermennesket lurer seg selv til å overse dette og gjerne med et stort smil eller en stadig latter, men smilet er bare en maske som virker for god til å være sann. Og det er den sannsynligvis for vi er alle sinte og vi er alle fortvilte eller triste. Noen ganger oppfører jeg meg på måter som jeg ikke er stolt av eller som jeg kanskje burde ha unngått, men den adferden hører også hjemme i mitt liv, jeg kan ikke flykte fra den jeg må ta et voksent ansvar for den. «Men undermennesket vekker forakt; det vil si at vi mener han er ansvarlig for seg selv i det øyeblikket vi bebreider han for ikke å ville seg selv» (Beauvoir, 1947/2009, s. 113).

Ved å ta på seg en maske som et uansvarlig lekent barn tillater undermennesket seg selv å handle på samme ansvarsløse måte som et barn, men undermennesket er en voksen person som befinner seg i en voksen situasjon. Og selv om vi alle i ulik grad tar på en maske eller spiller en rolle relatert til den situasjonen vi befinner oss i, er det som regel ikke dette som preger hele vår person. Vi er med andre ord oss selv, eller er i kontakt med oss selv som subjekt, selv om vi noen ganger ler på tross av at vi er lei oss eller smiler selv om vi ikke egentlig vil.

Undermennesket tør ikke være seg selv som subjekt og legger derfor ansvaret for dette over på noe ytre. Dette ytre kan være ulike personer i undermenneskets nærhet, gjerne ektefelle eller voksne barn. Men det behøver heller ikke å være noen i det hele tatt. Hvis undermennesket av en eller annen grunn ikke har noen til å ta ansvar for seg i sin nærhet, så opprettholder det likevel sin passive tilbaketrekning, men da i ensomhet. Den fremmede hos Camus tar i liten grad vare på seg selv og sine vitale menneskelige behov, han overser stadig sin egen sultfølelse eller behov for å kjøle seg ned i varmen, til fordel for andres ønsker. På den måten handler han også umoralsk og grenseløst overfor seg selv. Vi kan lure på hvordan dette er mulig? Jeg tenker at kreftene i denne flukten er så sterke at undermennesket selv kan gå til grunne, alternativt kan dets nære gå til grunne og undermennesket vil fortsette sin flukt.

Hvordan forholder vi oss til undermennesket? Min erfaring er at denne livsholdningen er lett å kjenne igjen både i meg selv og hos andre. Trangen til å flykte fra alt, til å ta meg en pause, å trekke meg bort og overlate ansvaret til andre. Behovet vi alle har for å bli tatt vare på, for å stoppe opp og lage en fest for festens skyld. Skape en slags boble i hverdagen der vi tillater oss å feire, sløse og leke. I *Tvetydighetens etikk* beskriver Beauvoir feiringen i timene etter frigjøringen av Paris. Hun skriver om festen og feiringen av friheten, om behovet for å være i øyeblikket. I festen tillater vi oss å leve i øyeblikket som om det var bare det som eksisterte skriver hun. Men festen tar slutt og det må vi ta ansvar for, vi må ta ansvar for fremtiden (Beauvoir, 1947/2009, s. 160-161). Hvis jeg tar et aktivt valg om å gi meg selv en liten pause fordi jeg trenger det, så gjør jeg det. Fordi pausen sannsynligvis vil gjøre at jeg får det bedre med meg selv og med det med mine omgivelser. Jeg tar med andre ord et valg og valget inkluderer meg selv som subjekt. Det som skiller undermenneskets flukt fra min pause eller fra festen, er det vedvarende skuespillet undermennesket spiller for seg selv. Som de tvinger omgivelsene til å spille med på. For menneskene som er i nær relasjon til undermennesket er de som må det ansvaret undermennesket glir bort fra, noen må jo det. Men ved å gjøre dette muliggjør vi også at skuespillet fortsetter, samtidig som vi forblir ofre for det. Og på den måten fører undermenneskets urokkelige og rigide flukt fra seg selv og sin egen frihet til at menneskene rundt også mister sin.

Den neste livsholdningen Beauvoir beskriver er *den gravalvorlige*. Denne livsholdningen innebærer en utvikling fra undermennesket fordi den aktivt velger å overgi sin subjektivitet til de ytre gitte verdiene undermennesket passivt overga seg til (Beauvoir, 1947/2009, s. 114). Samtidig søker den gravalvorlige gjerne til undermennesket for å heve sin skjøre subjektivitet med minst mulig motstand. Ved å undertrykke undermenneskets frihet oppnås en falsk følelse av frihet fordi den er på andre menneskers bekostning. Den gravalvorliges flukt fra egen subjektivitet gir en rigid og lite tilpasningsdyktig væremåte. Det legger aktivt ned sin subjektivitet i foreldrenes verdier, en ideologi eller en religion uten å stille spørsmål ved verdien i dette. Beauvoir skriver: «Det gravalvorlige menneske kvitter seg med sin frihet ved å late som om den må underordnes såkalt absolutte verdier» (Beauvoir, 1947/2009, s. 114). Han identifiserer seg ofte helt med den disse gitte verdiene, men for hva? Problemet er at *for* mangler, hva er egentlig hensikten?

Grunnen til gravalvoret er flukt og ikke opprør og det er derfor et feigt valg. Det er lettere å flykte bort fra seg selv enn å konfrontere det gitte, gjøre opprør, forholde seg aktivt til det ytre og ta konsekvensene av valget som tas relatert til det. Denne feigheten er enkel å oppdage hvis vi stiller den gravalvorlige spørsmål som avdekker hensikten med idoliseringen. Da møtes vi gjerne med et sinn og forsvar som ikke står i forhold til selve spørsmålet, men som rører ved sannheten bak idoliseringen, fordi det føles som et angrep på den gravalvorliges person, han *er* religionen, ideologien eller faren. Vi møtes med et umodent forsvar fra det lille barnet som flykter fra sin egen subjektivitet til fordel for en blind tro på en ytre verdi.

Gravalvoret er tvetydig, for på den ene siden ser vi et menneske med en naiv beundring for noe ytre. En nesegrus beundring som ikke innebærer å stille spørsmålet *for hva* til det beundrede objekt. På den andre siden fremtrer et rigid menneske som krever denne ureflekterte beundringen fra andre. Den autoritære faren som soler seg i sin lille sønns ubegrunnede beundring. Problemet er at den gravalvorlige krever denne stumme beundringen av alle mennesker på sin vei. Frykten og flukten fra egen subjektivitet viser seg som et falskt grandioست bilde av egen person. Når dette blir fremtredende kan det etter min mening virke litt latterlig, samtidig unngår vi ofte å stille dem spørsmål, eller å si noe til dem i det hele tatt. Enten fordi vi vet at det blir møtt med ubehag eller fordi den gravalvorlige er så opptatt av å høre seg selv prate at vi ikke kommer til med spørsmål i det hele tatt. Uansett er dette et menneske som er større i egne øyne enn det er i andres, og jo større de blir i egne øyne, dess mindre blir de i våre. I flukten fra seg selv mister de gjerne et realistisk bilde av seg selv og på den måten ender de gjerne opp med et fåtall mennesker rundt seg. Både fordi de skyver mennesker som stiller dem spørsmål eller motsier dem fra seg og fordi det å forholde seg til denne typen mennesker krever

at vi spiller med på deres spill, vi underlegger oss deres regler og kontroll. Det er det ikke alle som vil eller kan, og dermed blir den gravalvorlige sittende igjen med bare noen få mennesker i sitt liv. Dette er gjerne undermennesker som ikke har ressurser i seg til å ta vare på egen subjektivitet og som på grunn av det undertrykkes av den gravalvorlige.

Hvorfor er det sånn at den gravalvorlige ofte søker å ha undermennesket i sitt liv? Disse to livsholdningene trenger hverandre etter mitt syn i sin flukt fra seg selv. Beauvoir betegner både undermennesket og den gravalvorlige som tyranner. For på tross av at undermennesket selv undertrykkes, så undertrykker det også sine nære ved sin passivitet. Sett på den måten er dette tyranner som på hver sin måte trenger hverandre. Måten den ene flykter fra sin subjektivitet på bidrar til å gi psykologisk næring til den andres flukt. Samtidig begrenser dette ureflekterte samspillet begges frihet. For vi kan stilles spørsmål ved hvor mye av dette de har kontroll på selv. Hvorfor erkjenner de ikke, som Beauvoir skriver i *Pyrrhos og Cineas*, makten de har til selv å skape sine bånd til verden? (Beauvoir, 1944/2009, s. 34).

Hvis det er sånn at de begge er ofre i denne flukten, så kan det fremstå som ganske trist. Men samtidig som det er trist kan vi ikke se bort fra den moralske ødeleggelsen disse to livsholdningene skaper rundt seg. For grunnen til at den gravalvorlige ofte søker undermennesket i sitt liv, er for å gi seg selv en falsk følelse av verdi. Det gjør seg selv viktig ved å trække andre mennesker ned og styrker på den måten den fryktede subjektiviteten i seg selv ved å undertrykke undermennesket eller andre mennesker det har en relasjon til. Gjennom å undertrykke det store barnet som undermennesket lurer seg selv til å tro at det har behov for å være, så hever den gravalvorlige seg selv, gjerne ved å kamuflere situasjonen bak en falsk naturlighet. Men det stemmer ikke at det er sånn den undertrykte vil ha det, å ta fra andre deres frihet er aldri naturlig ifølge Beauvoir:

Det står igjen bare én løsning for den undertrykte, [...] å gjøre opprør mot tyrannene for å bevise at han er menneske og at han er fri. For å forhindre dette opprøret er et av undertrykkelsens knep å kamuflere seg som naturlig situasjon: Man kan jo ikke gjøre opprør mot naturen. (Beauvoir, 1947/2009, s. 136)

Tanken om at undertrykkelse ikke kan kamufleres som en naturlig tilstand er viktig i Beauvoirs tenkning og tema i *Det annet kjønn*. Dette kan også forstås som sentralt i forhold til hennes beskrivelse av den hegelianske forskyvningen *Tvetydighetens etikk*. Jeg har en menneskenatur og i det ligger at jeg er kvinne, men i bevisstheten om det må jeg ta ansvar for min frihet og selv skape min essens som menneske. I det ansvaret ligger å handle moralsk både overfor meg

selv og andre, ikke bruke det som er (eller fremstår som å være) naturlig som en unnskyldning. Jeg handler ikke moralsk hvis jeg ikke tar det ansvaret og bare overgir meg til naturen og aksepterer at det er naturlig at jeg undertrykkes fordi jeg biologisk sett er en kvinne.

Men hva skjer med den gravalvorlige når skuespillet avsløres? Når det skjønner at barnet, eller umodenheten, som det har brukt så mye energi på å skjule, er synlig for andre? Jeg tror dette medfører et stort ubehag, et ubehag vedkommende bruker mye krefter på å slippe og måtte forholde seg til. For i umodenheten som skaper den gravalvorlige livsholdningen ligger ingen erkjennelse av også å inneholde barnet i seg. Forholdet til barndommens situasjon er fremmed på lik linje med den fremmede hos Camus' forhold til verden. Men barnet er der, og det er på mange måter mer modent enn den voksne gravalvorlige. Hvis den gravalvorlige erkjenner modenheten i seg, og med det stiller spørsmål ved de gitte verdiene det ureflektert har overgitt seg til, så fremstår ikke disse så ufeilbarlige lenger. Men den gravalvorlige har identifisert hele sin person i disse verdiene og reaksjonen på tapet av dem fører naturlig over i Beauvoirs neste livsholdning, som er *nihilisten* (Beauvoir, 1947/2009, s. 119).

Skuffelsen over dette tapet medfører at nihilisten mister troen på at det finnes verdier i verden i det hele tatt, inkludert nihilisten selv. «Nihilismen er det skuffede gravalvoret som vender seg mot seg selv» (Beauvoir, 1947/2009, s. 118). Samtidig kommer skuffelsen som følge av en gryende erkjennelse av den makten mennesket har til selv å skape et bånd mellom seg selv og verden. Av friheten til å skape egne verdier og handle i tråd med dem, til å overgå, eller transcendere, seg selv og sin situasjon. Nihilisten finner tilbake til opprøret og refleksjonen som den gravalvorlige flyktet fra og derfor er dette en mer moralsk moden livsholdning. På tross av at dette er det en trist livssituasjon, fordi det som hittil har gitt all mening i livet er revet bort, er nihilisten den av de tre livsholdningene jeg hittil har gått igjennom som har mest kontakt med sin egen subjektivitet. Sagt på en annen måte, så er det nihilisten som kommer nærmest et moralsk liv eller et liv i moralsk frihet. Samtidig er det sånn at nihilistens forhold til egen subjektivitet er skjørt.

I *Gjentakelsen* skriver Kierkegaard om relasjonen mellom erindringen og gjentakelsen. Erindringen er det som var, som vi ikke får tilbake. Det kan ikke forandres, men vi erindrer det med en tendens til harmonisering. Når jeg tenker på hendelser i min barndom, klarer jeg ikke finne tilbake til akkurat den følelsen jeg hadde den gang hendelsen skjedde. Bildene i et album gir meg ett perspektiv, historier fra andre som var til stede kan gi ett og mine egne minner gir et annet. Men alt i alt kan ikke erfaringen gjentas, den kan bare erindres. På den måten kan vi se at nihilisten sørger over tapet av noe som kanskje ikke var sannheten likevel. Dette kan være en tung erkjennelse å ta inn over seg og i stedet for å skape et liv basert

på egne verdier, så gir han opp troen på at det finnes noe av verdi i verden det hele tatt. Han finner heller ingen verdi i seg selv som menneske og denne selvdestruktive adferden kan gå ut over andre. Beauvoir beskriver en kombinasjon av både beundring og avvísning av den ytre sannheten hos nihilisten, et behov for å beholde det avviste for å spotte det: «Man kan gå mye lengre i avvísningen, anstrenge seg for ikke bare å spotte, men å tilintetgjøre den avviste verden og seg selv med den» (Beauvoir, 1947/2009, s. 118). Slik kan vi se at nihilisten tar et modig valg ved å forholde seg reflektert til de ytre verdiene han har tatt for gitt, men at skuffelsen samtidig kan bli svært stor.

### **Livsholdningene (2): Eventyreren, den lidenskapelige**

Hvis nihilisten kommer videre i sin moralske modenhet og refleksjon (som innebærer at han tar inn over seg at det ytre verdigrunnlaget han tidligere stolte på var sant kan reflekteres over på basert på eget verdigrunnlag), så går han over til den livsholdningen som Beauvoir betegner som *eventyreren*.

Eventyreren er moralsk i den forstand at han lever basert på den han er som menneske, sin subjektivitet. Samtidig tar han lite hensyn til mennesker rundt seg: «Når man betrakter denne adferdens subjektive moment, er den i overenstemmelse med moralens krav, og hvis eksistensialismen var en solipsisme, slik man vanligvis hevder, burde den betrakte eventyreren som sin mest fullendte helt» (Beauvoir, 1947/2009, s. 122). Eventyreren lever livet basert på seg selv og sin egen frihet, men ved å ikke ta andre menneskers frihet med i betraktningen blir han ingen moralsk person. For hvis alle mennesker selv skal avgjøre hva som er verdifullt uten å ta andre menneskers liv og deres verdier med i betraktningen, blir moralen vanskelig å forholde seg til. Moralens krever at vi respekterer og tar hensyn til andre mennesker. Så selv om eventyreren er fri og velger sine verdier basert på sin frihet, så lever han ikke i moralsk frihet fordi han ikke inkluderer menneskene rundt i friheten.

Vi kan også inkludere menneskene rundt i for stor grad, bli så lidenskapelig opptatt av dem at vi tar fra dem deres frihet. *Den lidenskapelige*, som er den siste livsholdningen Beauvoir beskriver, kan forstås som en slik type person. Til forskjell fra eventyreren, som skaper eget liv og seg selv som menneske uten hensyn til mennesker rundt, så tar den lidenskapelige for mye hensyn til menneskene rundt seg. Han tar med andre ord fra dem deres frihet fordi han ikke respekterer deres grenser og behov for å leve et liv basert på sin egen frihet.

Men det kan antydes en forandring midt i selve lidenskapen. Den lidenskapelige må godta den avstanden til objektet, som gjør at han plages slik, i stedet for at han forgjeves vil oppheve den, for den er betingelsen for avdekkingen av objektet.  
(Beauvoir, 1947/2009, s. 126)

Beauvoir tenker seg at menneskene er adskilt og samtidig knyttet sammen. Hos både eventyreren og den lidenskapelige finner vi en fremtredende ubalanse i dette forholdet, de klarer ikke leve i denne tvetydigheten og henfaller til det ene eller det andre. Eventyreren legger for stor vekt på adskillelsen mens den lidenskapelige ikke tar hensyn til den. Han overser grensene mellom seg selv og den andre og forhindrer med det, både sin egen, og den andres frihet. Hvis vi finner en balanse i spenningen mellom menneskets adskillelse og sammenknytning, kan hvert menneske finne sin egen vei i livet samtidig som det er knyttet sammen med andre. For som Beauvoir skriver i sitatet over, så innebærer det å avdekke den andre en samtidig respekt for at vi både er på avstand, og gjensidig avhengige av hverandres frihet. På den måten nærmer vi oss moralsk frihet fordi dette innebærer å ville både sin egen, og samtidig den andres frihet.

## 1. 4 Moralsk frihet

Begrepet moralsk frihet utgjør kjernen i Beauvoirs etikk og er, etter min oppfatning, på mange måter grunnleggende i hennes filosofi som helhet. Jeg tenker da at vi finner hennes filosofi som helhet i alle hennes litterære verk, også dem som av mange ikke har blitt sett på som filosofisk litteratur på grunn av sin litterære form som dagbok, roman eller novelle. Men selve utviklingen av begrepet om moralsk frihet skjer spesielt innenfor, det hun selv betegner som sin etiske periode, som strekker seg fra 1942 til 1947 (Pettersen, 2006, s. 285).

I *Tvetydighetens etikk* utvikler Beauvoir det som kan sees som et rammeverk for en etikk rundt begrepet om moralsk frihet og grunnlaget for denne etikken finner vi i det moralfilosofiske essayet i *Pyrrhos og Cineas*, som ble utgitt i 1944. Her legger Beauvoir vekt på forståelsen av mennesket som både immanens og transcendens og det moralske aspektet vi finner i tvetydigheten mellom disse. Dette er et grunnleggende forhold i Beauvoirs etikk som jeg derfor vil gå nærmere inn på, men litt forenklet kan immanens og transcendens hos Beauvoir forstås relatert til forholdet mellom mennesket som noe materielt, som kropp eller objekt (immanens) og mennesket som bevissthet (transcendens) (Arp, 2001, s. 138). Der transcendens viser til aktivitet, det å overskride eller gå ut over seg selv. Mens immanens kan forstås som tilpassivitet eller det å trekke seg tilbake og være i ro. Mennesket eksisterer i tvetydigheten



mellom disse to sidene i oss. Samtidig vektlegger Beauvoir transcendens i sin etikk, det å overskride oss selv mot andre mennesker eller avdekke verden, som en moralsk forvaltning av friheten og transcendens er på den måten en viktig del av moralsk frihet.

I *Tvetydighetens etikk* utvikler ikke Beauvoir et etisk system eller en etisk teori som kan etterleves uten forbehold, men heller et rammeverk som er ment å vise oss hvordan vi kan anvende vår grunnleggende frihet på en moralsk måte. For hva skal vi med friheten hvis den ikke kan anvendes positivt i relasjon til andre mennesker? Beauvoirs etiske rammeverk kan jeg, som fritt enkeltmenneske ta ansvar for å anvende i mitt liv, for med det selv å velge og leve i moralsk frihet.

Men hvordan vet jeg at jeg lever i moralsk frihet? Beauvoir gir ingen entydige svar på dette, samtidig er det etter min mening også mye av det som ligger i selve meningen med begrepet. For det er ikke sånn at jeg på et gitt tidspunkt med sikkerhet kan vite at jeg lever i moralsk frihet og derfor falle til ro med det. Vi kan er heller si at jeg ved å ta et aktivt eller bevisst standpunkt, om å velge å friheten hele tiden og handler deretter, forvalter friheten min på en moralsk måte. Jeg kan velge friheten ved å overskride eller transcendere meg selv mot verden rundt meg ved å handle og med det motstå en eventuell fristelse om å trekke meg passivt tilbake i immanensen. Beauvoirs etikk kan anvendes ved at vi reflekterer over denne spenningen i oss, som følger av vår menneskelige tvetydighet. I forhold til de fem livsholdningene hun beskriver i *Tvetydighetens etikk*, kan vi spørre oss i hvilken grad disse fem på hver sin måte forholder seg til friheten på en moralsk måte.

Hvis jeg tenker meg at jeg som menneske har trekk i meg fra alle livsholdningene, så kan man lure på hvordan jeg kan anvende en refleksjon over disse til å forvalte friheten moralsk i mitt eget liv. For at friheten skal ha en moralsk dimensjon innebærer det å velge friheten både for meg selv, og i relasjonen jeg har til menneskene rundt meg. Det vil ikke si det samme som at jeg med sikkerhet vet at jeg handler i tråd med moralsk frihet, men at jeg gjør så godt jeg kan. For Beauvoir innebærer dette å ha en generøs og åpen innstilling til livet:

Når et barneansikt er så gripende i alle undertrykte land, er ikke det fordi barnet er mer gripende, fordi det har mer rett til lykke enn de andre; det er fordi barnet er en levende bekreftelse på den menneskelige transcendens, barnet er et speidende blikk, en begjærlig hånd som strekker seg mot verden, barnet er håp og planer. (Beauvoir, 1947/2009, s. 147)

På mange måter gjenspeiles måten Beauvoir utvikler moralsk frihet på i *Tvetydighetens etikk*, i betydningen som ligger i selve begrepet. For etter min erfaring er ikke moralsk frihet et enkelt begrep å få klarhet i. Det kan fremstå som en abstrakt ide, samtidig som det også er konkret og menneskelig, noe som utvikles i mennesket og i gjensidigheten mellom mennesker i det levde liv.

Beauvoirs etikk må, etter min erfaring, leves med, reflekteres over og anvendes i eget liv. Ved å anvende moralsk frihet i mine valg og handlinger får jeg etter hvert grep om dette begrepets betydning for meg. Først når jeg gjør dette så opplever jeg en forståelse av den moralske verdien som ligger i å være bevisst hvordan jeg anvender min frihet på en moralsk måte. Beauvoir utvikler ikke moralsk frihet med mål om å komme frem til et statisk moralsk begrep. Som kan forstås ved hjelp av en enkel definisjon og anvendes som en gitt moralsk mal eller oppskrift for hvordan vi skal handle. Hvis dette hadde vært meningen med moralsk frihet er det nærliggende å tenke seg at hun hadde gitt oss en slik plan. Samtidig ville dette ha nærmet seg den *gravalvoret* og med det ha vært motstridende relatert til Beauvoirs tanker om moralen som subjektiv. Som vi så i gjennomgang av livsholdningene, ser hun bort fra gitte ytre verdier som moralsk rettferdiggjøring.

### **Moralsk frihet og konkret frihet**

Moralsk frihet er noe som erfares i det levde livet til hvert enkelt menneske i tett relasjon og gjensidighet med andre mennesker. Det handler derfor om å ta ansvar for vår universelle frihet, men da med utgangspunkt i hvert enkelt menneskes unike situasjon og erfaring i verden.

Og det er sant at enhver er knyttet til alle, men det er nettopp det tvetydige ved situasjonen: I sin overskridelse mot de andre, eksisterer enhver fullstendig som for seg selv; enhver har interesse av alles frigjøring, men i egenskap av separat eksistens er man engasjert i sine særskilte prosjekter. (Beauvoir, 1947/2009, s. 153)

Beauvoir deler Sartres syn om menneskets ontologiske frihet. I sitt hovedverk *Væren og intet* skriver Sartre at vi er dømt til frihet: «Det betyr at man ikke kan finne andre grenser for min frihet enn den selv, eller – om man foretrekker det – at vi ikke er frie til å opphøre å være frie.» (Sartre, 1943/2022, s. 145). Sartre har en dualistisk ontologi, der han trekker et klart skille

mellom for-seg-selv (bevisstheten) og i-seg-selv (den ikke-bevisste virkeligheten)<sup>30</sup>, et skille som i hans filosofi er så dypt at disse to delene av virkeligheten ikke engang kommuniserer med hverandre (Arp, 2001, s. 51). Beauvoir deler ikke dette synet med Sartre. Hun legger vekt på menneskets eksistens i tvetydigheten mellom kropp og bevissthet, eller immanens og transcendens, heller enn på å skille dem fra hverandre slik Sartre gjør. Beauvoir tenker seg kroppen og bevisstheten som vevet sammen, som kommuniserende og avhengige av hverandre.

Ved å akseptere vår grunnleggende tvetydighet, som både immanens og transcendens, tilrettelegger Beauvoir for en etikk ved å peke på vår gjensidige avhengighet av hverandres frihet. Som vi så under min gjennomgang av Beauvoirs etikk og fenomenologien, så forstår hun kroppen som alltid forankret i situasjon i relasjon til andre mennesker. Dette gjør oss sårbare og avhengige av andre og deres frihet for at vi selv skal være fri. Min frihet er ikke i konflikt med den andres frihet, jeg er tvert imot avhengig av den andres frihet for å være fri selv. For i den grunnleggende friheten vi alle har, ligger det også en mulighet til å ta i fra andre deres frihet. Til å på ulike måter å forhindre deres transcendens, ødelegge gleden ved skape egne prosjekter og avdekke verden og presse dem til et liv i immanens som de ikke velger selv, men er påtvunget utenfra. Beauvoir tenker seg dette som et fremtredende trekk ved en undertrykkingsituasjon.

Slik kan vi se at det å ville en menneskets frihet er å anvende den ontologiske friheten på en moralsk måte, vi vil med andre ord den andres frihet fremfor å begrense den eller overse den. Den andres frihet må tas med i betraktningen, for moralsk sett kommer til kort med grunnleggende frihet hvis vi ikke også tar hensyn til vår gjensidige avhengighet av hverandres frihet. Da lukker vi oss inne i egen subjektivitet slik som eventyreren gjør. Dette fremmer ikke friheten for andre enn eventyreren og stopper på mange måter der fordi han ikke viderefører friheten sin til verden rundt seg. På den måten kan vi finne forståelse for at Sartre tenkte seg at vi er dømt til frihet. Eventyreren er på mange måter dømt til frihet, for ved å behandle den andre som et objekt forhindrer han også sin egen frihet. «Den man kaller eventyrer derimot, er den som forblir likegyldig overfor innholdet, det vil si er likegyldige overfor den menneskelige betydningen av sin handling, den som tror han kan hevde sin eksistens uten å ta hensyn til andres» (Beauvoir, 1947/2009, s. 123). Beauvoir trekker frem Don Juan som eksempel på eventyreren. Ved å overse Elviras tårer fremmer Don Juan sin egen frihet, men det blir en tom og ensom frihet som ikke er forenelig med en moral fordi den ikke deles med andre, den stopper hos Don Juan.

---

<sup>30</sup> Dette kan også forstås som kropp og bevissthet.

Beauvoir bruker begrepsparene transcendens/immanens og frihet/faktisitet på litt ulike og noe uklare måter i *Tvetydighetens etikk*. Samtidig er de sentrale med tanke på å få en forståelse av tvetydigheten hos Beauvoir og for å få klarhet i hvordan moralsk frihet utvikles fra det vi kan betegne som «konkret frihet».<sup>31</sup> Som kan forstås som det konkrete handlingsrommet vi har til å utøve vår frihet innenfor. I min situasjon som kvinne og del av en familie har jeg et handlingsrom å utøve min frihet innenfor. I Det er i spenningen som oppstår i tvetydigheten mellom transcendens/immanens, og mellom frihet/faktisitet at moralsk frihet vokser frem som en moralsk modning i det enkelte menneske. Immanens og transcendens kan forstås som grunnleggende deler av menneskets eksistens, og ifølge Beauvoir foregår det en stadig draging i oss mellom disse.

Som vi så under gjennomgangen av de fem livsholdningene, kan ulike måter vi forholder oss til denne tvetydigheten i oss på, føre til at den moralske friheten forhindres både for oss selv og for menneskene rundt oss. Forholdet mellom frihet og faktisitet finner vi etter min forståelse i relasjon til menneskets i situasjon i verden: «Facticity, once again, is the existentialist term for that aspect of my situation that is pre-given and contingent» (Arp, 2001, s. 126). Friheten kan med dette forstås som motsatsen til faktisiteten. Samtidig tenkte Beauvoir seg friheten som en seier over faktisiteten. At det er en seier fremfor et tap over det gitte, kan forstås som at friheten ikke alltid kommer på en enkel måte. Den er noe vi har, men også noe vi må legge innsats ned i for å få til. Med andre ord er moralsk frihet noe vi trenger mot, handlingskraft og utholdenhet til gjennom et helt liv.

Sett på denne måten, er dette en prosess som foregår ved at vi både erkjenner det som er gitt og skaper vårt eget liv og utvikler oss som menneske basert på dette. Vi har alle et handlingsrom som utgjør den faktiske situasjonen vi befinner oss i. Denne kan forstås som gitt av tradisjoner, av materielle forhold, religion eller av økonomisk art. For Beauvoir er denne gitte, eller faktiske situasjonen, noe vi enten passivt kan å godta eller noe vi aktivt kan overskride mot verden og andre mennesker rundt oss. Men vi vil trekkes mot både friheten og faktisiteten, transcendensen og immanensen og vi lever et helt liv i denne spenningen. Og det å ta inn over seg denne tvetydigheten og finne frihet i selve spenningen mellom disse kreftene i oss en stor del av det jeg forstår som moralsk frihet.

Som jeg sa til å begynne med, bunner denne lesingen av *Tvetydighetens etikk* i et ønske om å få klarhet i begrepet om moralsk frihet i Beauvoirs etikk. Ved å ta utgangspunkt i

---

<sup>31</sup> «Den konkrete friheten viser til vår faktiske situasjon og det handlingsrom vi har, det vil si hvor mye makt vi har til å iverksette våre beslutninger og valg. Konkret frihet kan i motsetning til ontologisk frihet innskrenkes.» (Pettersen, 2006, s. 289).

betydningen av det hegelianske begrepet om forskyvning startet jeg søket etter å finne større klarhet i hva moralsk frihet er. Basert på det jeg forstår som et bånd eller en sammenheng, mellom mennesket og verden ser jeg for meg at Beauvoirs moralske frihet utvikler seg. Beauvoir legger vekt på å vise hvordan en ytre rettferdiggjøring av moralen begrenser moralsk frihet og at det å finne et indre moralsk grunnlag derimot fremmer moralsk frihet. Karakteristikken av de fem livsholdningene, som etter min forståelse er trekk vi finner i større eller mindre grad hos alle mennesker, viser denne vektleggingen av en indre rettferdiggjøring av moralen. Samtidig opplever jeg at det som på mange måter ligger til grunn for adferden vi finner i de fem livsholdningene er en fremmedgjøring i mennesket. På dette grunnlaget stilte jeg spørsmål ved hva det er i forholdet mellom mennesket og verden som bidrar til denne fremmedgjøringen. Å bruke Camus' bok *Den fremmede* for å belyse dette viste seg å være fruktbart. Som jeg har nevnt tidligere har Beauvoir og Camus flere felles tanker og i *Pyrrhus og Cineas* tar Beauvoir med Camus i tanken hun har om å gjøre den andre til sin og det å skape et bånd til verden som ikke er gitt i utgangspunktet (Beauvoir, 1944/2009, s. 34). Dette er tanker jeg mener er viktige hos Beauvoir og som jeg vil ta med meg videre i del to av oppgaven.

## 2. Beauvoirs etikk i dag

Jeg har lagt stor vekt på de fem livsholdningene og ved hjelp av hermeneutisk metode har jeg prøvd å forstå dem ved å «være» dem, finne dem i meg selv og forholde meg til dem. Ved å forestille meg at jeg er undermennesket, den gravalvorlige, nihilisten, eventyreren og den lidenskapelige har jeg prøvd å erfare Beauvoirs etikk fra mitt eget perspektiv. Jeg har kjent den på kroppen og anvendt den i eget liv. På den måten har jeg hele veien forholdt meg til etikken hennes basert på mine egne grunner, og i dette ligger det en stor frihet. I min søken etter å få klarhet i hva moralsk frihet er, har denne friheten på denne måten kommet frem for meg som en form for indre logikk. En logikk som etter mitt syn ikke lar seg begrepsliggjøre, kategoriseres eller settes inn i en filosofisk teori, nettopp fordi den må erfares.

Når jeg nå går over til å undersøke om Beauvoirs etikk er av interesse for oss i dag, er det derfor med min egen erfaring av den som utgangspunkt. Samtidig har jeg en klar formening om Beauvoirs etikk som tidløs, og mye av grunnen til det er den indre logikken som ligger i moralsk frihet. For å få frem dette skal jeg nå endre metode til kritisk tenkning. Ved hjelp av en kritisk diskusjon av fem ulike tema jeg vil jeg ta etikken hennes ut av kontekst, og undersøke om den har verdi for oss i dag.

Jeg starter undersøkelsen med å stille spørsmål ved om vi finner en form for moralsk realisme hos Beauvoir. Hvordan rettferdiggjøres moralen i *Tvetydighetens etikk*? Etter mitt syn finner vi en slik rettferdiggjøring i mennesket og i behovet for anerkjennelse. Samtidig er etikken hennes basert på frihet til selv å skape egne liv og verdier basert på friheten. Sett på den måten er både behovet for anerkjennelse og moralsk frihet to viktige deler av Beauvoirs etikk som jeg tar med meg videre i diskusjonen.

Det neste temaet er anerkjennelse. Hvordan skal vi forstå anerkjennelse hos Beauvoir? Jeg diskuterer dette i lys av relasjonen mellom flukt og opprør som jeg ser på som to viktige faktorer av anerkjennelseskampen i hennes etikk. Jeg stiller spørsmål ved rollen moralsk frihet spiller en anerkjennelseskamp i Beauvoirs etikk. Behovet for anerkjennelse kan forstås som noe som gjentas hos Beauvoir og derfor diskuterer jeg dette temaet i relasjon til Kierkegaard og hans bok *Gjentakelsen*.

Basert på min erfaring av Beauvoirs litteratur og min lesning av *Tvetydighetens etikk*, gir et klart bilde av det moralske språkets betydning. Det neste temaet jeg diskuterer er derfor spørsmål ved metoden hun bruker til å kommunisere moralen og effekten det har på erfaringen

vi har av den. Og alt dette ser ut til å lede fram til en tanke om at Beauvoirs etikk kan forstås som en form for dydsetikk. I siste avsnitt diskuterer jeg derfor dette spørsmålet, med særlig vekt på å utdype vår forståelse av moralsk modning og streben etter moralsk klokskap.

## 2. 1 Er Beauvoir en moralsk realist?

Er Beauvoirs etikk en form for moralsk realisme? På bakgrunn av min forståelse av moralsk frihet, mener jeg å finne relativt sterke trekk av moralsk realisme i Beauvoirs etikk. Det vil derfor være hensiktsmessig å diskutere hvor vi eventuelt kan finne et grunnlag for denne antakelsen. Beauvoir leses av mange som en sosialkonstruktivist, spesielt innenfor kjønn og rase, med andre ord som en antirealist. Hvordan skal vi forholde oss til dette, og kan det kombineres med et tanken om at vi finner trekk hos Beauvoir som peker mot moralsk realisme? Jeg vil bruke David Owen Brinks<sup>32</sup> formulering av moralsk realisme til å diskutere dette i relasjon til Beauvoirs etikk.<sup>33</sup> Og jeg starter derfor med å redegjøre kort for Brinks formulering av det metaetiske synet moralsk realisme. For så å knytte de to delene i formuleringen hans, opp mot det jeg mener er de mest sentrale delene av hans teori, i forhold til en diskusjon av Beauvoirs etikk som en form for moralsk realisme. Diskusjonen vil ta utgangspunkt i spørsmålet om hva det er i menneskets natur som gir opphav til en etikk hos Beauvoir.

### Objektivitet og sannhet

Hva er moralsk realisme? «Moral realism is a kind of metaphysical thesis about the nature and status of morality and moral claims» (Brink, 1989, s. 14). Brinks utgangspunkt er at for en moralsk realist er moralske sannheter eller fakta på en eller annen måte objektive. Men for å oppnå forståelse av moralsk realisme, er det også viktig å få et innblikk i *på hvilken måte* moralske sannheter eller fakta er objektive (Brink, 1989, s. 14). For å besvare dette spørsmålet ser Brink det som hensiktsmessig å få klarhet det han ser som kjerneelementer i moralsk realisme, og i tillegg et innblikk i hvordan dette synet skiller seg fra andre metaetiske syn.<sup>34</sup> Brink tenker seg at moralsk realisme kan forstås basert to elementer, nemlig (1) at moralske

---

<sup>32</sup> David Owen Brink (f. 1958), er en amerikansk professor i filosofi ved universitet i California.

<sup>33</sup> Jeg bruker David Owen Brinks formulering av moralsk realisme i kapittel 2: «Moral realism and moral inquiry» som primært underlag for min diskusjon av Beauvoirs etikk som en form for moralsk realisme. Fra boken *Moral Realism and the Foundations of Ethics* (Brink, 1989, s. 14).

<sup>34</sup> Brink legger spesielt vekt på nihilisme og konstruktivisme.

sannheter eller fakta finnes, og (2) at disse sannhetene eller faktaene finnes uavhengig av vår oppfatning av dem (Brink, 1989, s. 17). Relatert til oppfatning, så tenker Brink seg her moralsk sannhet eller fakta som fins a priori,<sup>35</sup> eller uavhengig vår erfaring av dem. Brink poengterer at disse kjerneelementene ikke er den eneste måten å beskrive moralsk realisme på. Men at de gir et godt utgangspunkt for forståelse av hvordan moralsk realisme ser etikken som objektiv. I tillegg er de et godt verktøy for å skille moralsk realisme fra andre metaetiske syn. Brink beskriver objektiviteten i moralsk realisme på denne måten:

Ethics is objective, then, insofar as it concerns matter of fact and insofar as moral claims can be true or false (some of them being true). But moral realism claims that ethics is objective in another sense, which is not always this first kind of objectivity. Not only does ethics concern matter of fact; it concerns facts that holds independently of anyone's beliefs about what is right and wrong. (Brink, 1989, s. 20)

Brink kobler det sistnevnte aspektet av objektivitet i sitatet over sammen med statusen vi tillegger *moralsk sannhet*. Sett fra dette sannhets-perspektivet blir de viktigste antirealistene nihilister, som benekter at moralsk sannhet finnes. Konstruktivister derimot, tenker seg at moralsk sannhet og fakta finnes – men som avhengig av bevis eller tro (Brink, 1989, s. 20). Hva menes med *som avhengig av oppfatning eller tro*? Brink beskriver moralsk konstruktivisme på denne måten: «A constructivist in ethics claims that moral facts or truths are *constituted* by some function of those beliefs that are our evidence in ethics» (Brink, 1989, s. 20-21). I konstruktivismen har sannhet et erfaringsmessig grunnlag, og har derfor en a posteriori<sup>36</sup> status – til forskjell fra ved moralsk realisme, der sannheten har en a priori status.

Ved å vektlegge den moralske sannhetens status på denne måten er Brinks teori om moralsk realisme nøytral i forhold til skillet mellom subjektivisme og objektivisme relatert til verdier. Han tenker seg debatten mellom subjektivisme og objektivisme som hjemmehørende *innenfor* etikken. Mens debatten mellom moralsk realisme og antirealisme er en debatt *om* etikken og dens status se (Brink, 1989, s. 21). Skillet mellom subjektivisme og objektivisme er viktig i Beauvoirs etikk. Men basert på Brinks teori, trenger ikke dette å vektlegges i stor grad i en diskusjon av Beauvoirs etikk og moralsk realisme – som er en diskusjon *om* etikk og dens status.

---

<sup>35</sup> A priori: Garanterer objektets eksistens og det er realistisk i det at det garanterer sannhetsgehalten.

<sup>36</sup> A posteriori: Sanseerfaring.



## Tvetydighet som realisme eller anti-realisme?

Utgangspunktet for min diskusjon er at tvetydigheten i Beauvoirs etikk kan leses både som moralsk antirealisme og som moralsk realisme. På hvilken måte kan den det – og er ikke dette motstridende i forhold til Beauvoir som fenomenologisk filosof? Beauvoirs etikk forstås av mange som en form for subjektivisme og/eller relativisme. Samtidig er hun et viktig forbilde for tenkere innenfor sosialkonstruktivismen og da spesielt innenfor tema som rase og kjønn. I forbindelse med diskusjonen av moralsk realisme, kan vi stille spørsmål ved hvordan en tanke om Beauvoirs etikk som en form for moralsk realisme kan forenes med den store andelen av sosialkonstruktivistiske tenkere som er inspirert av Beauvoirs etikk. Sally Haslanger<sup>37</sup> og Judith Butler<sup>38</sup> er to feministiske filosofer som spesielt kan nevnes i denne sammenheng.

Hvis vi går videre med etisk konstruktivisme som forstått i Brinks teori, så har moralsk sannhet her en erfaringsbasert natur eller status. Slik sett kan Beauvoir også forstås som en form for etisk konstruktivist, og med Brink leses som en antirealist.<sup>39</sup> Den fenomenologiske kroppen, som forankringspunkt for vår erfaring i situasjon og våre intersubjektive relasjoner, er viktig i Beauvoirs etikk. Spesielt med tanke på undertrykking og muligheten for å behandle den andre som et objekt, til å begrense den andres frihet. I tvetydigheten mellom objekt og subjekt, i den intersubjektive relasjonen mellom mennesker, skapes moralsk frihet ved at vi gjensidig vil den andres frihet med en erfaring av den andre som både subjekt og objekt.<sup>40</sup> I følge Deutscher kan forholdet meg-de andre og subjekt-objekt som beskrevet i *Tvetydighetens etikk*, forstås som gjensidig uadskillelige relasjoner. Relasjoner kjennetegnet av kommunikasjon som foregår ved at vi gjensidig appellerer og responderer i forhold til den andres behov for anerkjennelse. «Communication involves implicit or explicit modes of recognition» (Deutscher, 2008, s. 164). Når vår erfaring i en gjensidig relasjon med den andre er et så viktig grunnlag for moralen, hvordan kan da Beauvoirs etikk forstås som en form for moralsk realisme? Dette kan i utgangspunktet virke selvmotsigende og peke mot antirealisme.

Med utgangspunkt i Brinks metafysiske forståelse av moralsk realisme, kan vi stille spørsmål ved om vi finner et a priori sannhetsgrunnlag i Beauvoirs etikk. I det intersubjektive

---

<sup>37</sup> Sally Haslanger er en amerikansk professor i filosofi ved Massachusetts Institute of Technology. Haslanger forsker på kvinner og kjønn og legger vekt på betydningen av situasjon i sin tenkning.

<sup>38</sup> Judith Butler, (f. 1956) er en amerikansk filosof og feminist.

<sup>39</sup>Det fins mange former for konstruktivisme. Jeg forholder meg hovedsakelig til Brinks forståelse av etisk konstruktivisme slik den fremkommer i denne sammenheng.

<sup>40</sup> Min forståelse er at Beauvoir ser forholdet subjekt/objekt på en relativt lik måte som bevissthet/kropp relasjonen. Som sammenvevd heller enn klart adskilt.

forholdet er den gjensidige anerkjennelsen av den andres frihet det som ligger til grunn for moralsk frihet. Med det er vi avhengige av anerkjennelse for å oppnå moralsk frihet. Anerkjennelse er et behov som ligger i vår menneskelige natur, et behov som gjør oss sårbare i det intersubjektive forholdet med den andre.

Deutscher<sup>41</sup> knytter denne gjensidige sårbarheten hos Beauvoir til *Tvetydighetens etikk*, og beskriver den på denne måten:

Beauvoir thematizes two kinds of constitutive vulnerability as she turns to conceptualize humans as subjects of embodied time. Discussing reciprocal vulnerability as an ethical ideal, we are vulnerable to being-for-others in the sense of objectification (assessment and scrutiny by the other). [...] Second vulnerability is located at the heart of all subjects considered as permeable to time and to the other. Life, time, and the other give to the subject its very viability [...] as they also undo it. (Deutscher, 2008, s. 179-180)

Når Beauvoirs etikk i så stor grad knyttes til vårt gjensidige avhengighetsforhold til den andre, så tilsier dette relativt sterke trekk av moralsk realisme. Fordi moralen knyttes til noe i menneskets natur som ikke kan være annerledes. Mennesket har sosiale behov, vi trenger hverandre og har gjensidige behov for anerkjennelse. Deutscher mener å finne en gjennomgående ide om gjensidighet og anerkjennelse hos Beauvoir, basert på et implisitt fellesskapsforhold som kjennetegnes av en appell eller «call» mot andre. Ideen oppsto ifølge Deutscher tidlig i Beauvoirs forfatterskap, før *Tvetydighetens etikk*. Den er inspirert av Hegel, men kan også forstås i relasjon til Martin Heidegger (Deutscher, 2008, s. 167). Og kan gjenkjennes i Beauvoirs etikk og tanker om at gjensidig anerkjennelse av hverandres frihet er nødvendig, for at moralsk frihet skal kunne utvikle seg i våre intersubjektive relasjoner.

En slik form for realisme skiller seg fra den platonske realismen vi finner hos eksempelvis Iris Murdoch.<sup>42</sup> Hos Murdoch finner vi opphavet til normativiteten hos Gud, og med det utenfor og over, mennesket og naturen. I troen på guds eksistens finnes også det normative prinsippet om det gode hos Murdoch: «That God, attended to, is a powerful source of (often good) energy is a psychological fact.» (Murdoch, 1969, s. 56). Beauvoir benekter et

---

<sup>41</sup>I kapittel 5 i boken *The Philosophy of Simone de Beauvoir; Ambiguity, Conversion, Resistance*, gir Deutscher et verdifullt perspektiv på sårbarheten i det gjensidige forholdet til den andre hos Beauvoir (Deutscher, 2008, s. 180).

<sup>42</sup>Iris Murdoch (1919-1999) var en britisk filosof og forfatter.

slikt ytre grunnlag for moralen. I *Tvetydighetens etikk* skriver hun at guds ord alltid blir kommunisert av menneskene og spør seg om hvordan mennesket kan vite at det virkelig er guds vilje som blir kommunisert og ikke menneskets? For Beauvoir er det kun gjennom mennesket at moralen kan rettferdiggjøres, og med det den moralske friheten. Den moralske realismen vi finner hos Beauvoir skiller seg også fra Kantiansk moral, som vi finner eksempelvis hos Christine Korsgaard.<sup>43</sup> Hos Kant er det den praktiske fornuft som er opphavet til moralen, «obligation derives from the dictate of the agent`s own mind» (Korsgaard, 1996, s. 31). Menneskes fornuft gjør at vi handler moralsk, dette er en a priori sannhet hos Kant. Derfor er vi også moralen og vår vilje følger den, på den måten er moralen det å ville.

### **Frihetens status som moralsk norm**

En moralsk realist kjennetegnes av at svaret på det Korsgaard betegner som «the normative question», om hva som rettferdiggjør moralen (Korsgaard, 1996, s. 9-10), vil være at sånn er det bare. Fra Murdochs ståsted så finnes Gud og derfor har vi det moralske prinsippet om det gode. For Kant, og kantianere som Korsgaard, er det sånn at mennesket er fornuftig eller rasjonelt, derfor handler vi moralsk. Men hva kan vi si om moralsk frihets status som moralsk prinsipp – kunne det vært annerledes eller er det bare sånn?

Slik jeg forstår så tenker Beauvoir seg at moralens lover bestemmes av menneskets frihet. Men hvilke lover er det? Hvis jeg som et fritt autonomt menneske velger mine moralske verdier basert på dette, så kan hvilken som helst handling være moralsk så lenge jeg handler på en måte som jeg selv opplever at fremmer friheten. På den måten kan moralsk frihet som prinsipp oppleves annerledes av meg enn av andre mennesker. Etter min forståelse så ser ikke Beauvoir på frihet som en verdi i seg selv, men som noe transcendent som ligger under og regulerer våre valg av moralske verdier: «Friheten er den kilden alle betydninger og alle verdier veller opp fra; den er den opprinnelige betingelse for enhver rettferdiggjøring av eksistensen» (Beauvoir, 1947/2009, s. 101). Ved at vi velger å handle på en måte som fremmer egen og andres frihet, så handler vi moralsk.

Men hvordan kan vi vite at vi handler på en måte som fremmer friheten? Å handle på en måte som kun fremmer min frihet, vil ikke være å handle i moralsk frihet. Beauvoir legger stor vekt på gjensidigheten i mellommenneskelige relasjoner i sin etikk, og en handling der den andres behov for anerkjennelse respekteres fremmes vil derfor være moralsk. På den måten blir

---

<sup>43</sup> Christine M. Korsgaard (f.1952) er en amerikansk filosof og professor emerita ved Harvard University.

en handling moralsk hos Beauvoir når friheten og behovet for anerkjennelse knyttes sammen. Realiteten i behovet for anerkjennelse taler derfor for moralsk frihet som et metafysisk prinsipp. Sartre derimot, tenker seg slik jeg forstår friheten som en verdi i seg selv og kan slik sett forstås som en form for konstruktivist. Det normative innholdet i verdien frihet er det mennesket selv som avgjør hva er, det er ikke knyttet sammen med en metafysisk sannhet.

Når vi ser at moralsk frihet er så tett knyttet opp mot fornuft og handling, hvorfor kan ikke Beauvoirs realisme forstås som en kantiansk realisme? For Kant er friheten basert på fornuften som a priori. Moralsk frihet, som et prinsipp om frihet er i stor grad basert på vår erfaring i situasjon, som skapes i det intersubjektive forholdet mellom mennesker. På den måten har friheten en a posteriori status i moralsk frihet, selv om vårt behov for anerkjennelse er a priori.

### **Beauvoir og konstruktivisme**

Hva med dem som leser Beauvoir som en sosialkonstruktivist tar de feil? Som nevnt er Beauvoir et viktig forbilde for tenkere innenfor sosialkonstruktivismen. Med utgangspunkt i *Det annet kjønn* er hun en av de viktigste feministiske tenkerne i det 19 århundre. I *Det annet kjønn* beskriver Beauvoir kvinnens situasjon som den andre basert på tanken om at vi ikke er født kvinne, men blir kvinne. På den måten kan kjønn forstås som at utvikles eller skapes ut ifra sosial situasjon for Beauvoir. Hun benekter ikke at mann og kvinne er ulike biologisk sett og kan heller ikke forstås som tilhenger av en likhetsfeminisme<sup>44</sup>, men hun vektlegger i stor grad hvordan sosial situasjon påvirker synet på kvinnen som den andre i forhold til mannen.

Haslanger er en sosialkonstruktivist som har jobbet mye med Beauvoirs filosofi, hun tenker seg betydningen av kroppslige trekk, som biologi, som underordnet betydningen av sosial rolle. Haslanger vektlegger med det i stor grad det sosiale systemets påvirkning på synet på kvinners egenskaper, som eksempelvis emosjonalitet og orientering i det fysiske rom. Det er vanskelig å tenke seg at Beauvoir er uenig med Haslanger i dette, så hvordan kan dette kombineres med Beauvoir som realist?

I sine tanker om undertrykking, både når det gjelder kjønn, rase og også aldring, legger Beauvoir stor vekt på betydningen av det gjensidige forholdet til den andre. Dette gjelder også for hennes etikk. Men hvem er den andre? Deutscher trekker frem et interessant skille mellom

---

<sup>44</sup> Likhetsfeminisme kan forenklet forstås som tanken om at vi skal behandles likt uavhengig av kjønn.

det vi kan endre på og det vi ikke kan endre på i denne sammenheng.<sup>45</sup> I spørsmål om kjønn og rase vil vi aldri, biologisk sett, kunne bli den andre. Som kvinne vil jeg, biologisk sett, aldri kunne bli en mann. Men i spørsmålet om aldring og undertrykking er det annerledes, da *er* vi den andre, bare i et yngre format. Dette er interessant i forhold til identitet, fordi vi kommer ikke unna oss selv og heller ikke det at vi eldes.

Beauvoirs moralske tanke om at vi ved å begrense den andres frihet også begrenser vår egen, får i dette en dypere mening. Fordi sårbarheten i det intersubjektive forholdet til den andre erfares i oss selv. Hvordan vi moralsk sett forholder oss til eldre konstrueres på den ene siden av moralske normer, som er basert på et erfaringsmessig grunnlag i samfunnet. Samtidig kan dette også knyttes opp mot sårbarheten i vårt behov for anerkjennelse. Ved ikke å anerkjenne en eldre persons frihet, fordi vedkommende er den eldre, eller sees på som den andre, det er å forhindre noe vi har et grunnleggende behov for uansett alder. Sett på den måten kan vi finne en kombinasjon mellom et menneskelig behov som behovet for anerkjennelse er og friheten til å skape sin egen eksistens.

### **Kvasi-realisme?**

Dette tatt i betraktning, hva slags realist kan Beauvoir sies å være? I sin teori om moralsk realisme forsvarer Brink ideen om en form for dialektisk utvikling av moralen, der moralsk realisme bør være vårt metaetiske startpunkt (Brink, 1989, s. 24). «Realism, and realism alone, provides a *natural* explanation or justification of the way in which we do and conduct ourselves in moral thought and inquiry (Brink, 1989, s. 24). Ved å stille spørsmål ved om det grunnlaget vi rettferdiggjør våre moralske handlinger på fremdeles er riktig for oss, eller om det bør revurderes, får moralen et dynamisk og utviklende preg.

Beauvoirs realisme knyttes opp mot menneskenaturen og våre sosiale behov, hun skriver: «Men det er ingen solipsisme, for individet definerer seg bare gjennom sitt forhold til verden og andre individer; individet eksisterer bare ved å transcendere seg selv, og dets frihet kan bare fullendes gjennom den andres frihet.» (Beauvoir, 1947/2009, s. 179). På tross av at Beauvoir på lik linje med Kant vektlegger handling og fornuft, og som Platon har tro på det gode, har vi ikke å gjøre med verken en platonisk eller en kantiansk form for realisme fordi

---

<sup>45</sup> Detutscher diskuterer dette i forbindelse med Simone de Beauvoirs bok *La Vieillesse* (norsk utgave: *Alderdommen* (2019).) Se Deutscher, 2008, s. 176-180.

Beauvoirs realisme knyttes opp mot et behov vi finner i menneskets natur. Moralsk frihet er et erfart prinsipp som utvikles basert på vårt gjensidige behov for anerkjennelse i situasjon med andre mennesker. Det er derfor også både et sosialt- og intersubjektivt prinsipp.

Hvilke andre filosofer tenker på denne måten, der grunnlaget for moralen finnes i en kombinasjon av behov og erfaring? Jean-Jacques Rousseau<sup>46</sup> kan sies å være en slik form for tenker. Han tenkte seg at prinsipper lages ut ifra behov ikke fra verdi, at det blir sånn fordi det har vært sånn. I *Tvetydighetens etikk* støtter Beauvoir Rousseau i hans tanker om barnets rett til frihet, og til å bli behandlet som en person: «Men Rousseau har rett når han avviser å undertrykke barndommen. Og i praksis er det stor forskjell på å oppdra et barn slik man dyrker en plante som man ikke spør om hvilke behov den har og det å betrakte det som en frihet som man må åpne fremtiden for» (Beauvoir, 1947/2009, s. 170).

I *Tvetydighetens etikk* avviser Beauvoir ethvert autoritetsprinsipp (Beauvoir, 1947/2009, s. 170). Denne avisningen kan sees som en form for opprør, som på lik linje med Brinks teori, preges av en tillit til at moralen utvikler seg i dialektisk prosess. Hos Beauvoir spiller realitet og sosial erfaring en viktig rolle i denne prosessen, noe av det samme tenkningen kan vi finne hos filosofen Simon Blackburn<sup>47</sup>, som kan forstås som en kvasi-realistisk tenker. En viktig kraft som driver prosessen eller utviklingen videre hos Beauvoir er tvetydigheten mellom realisme og antirealisme, og på den måten kan hun forstås som en type kvasi-realist.

## 2. 2 Hva betyr anerkjennelse i Beauvoirs etikk?

Menneskets behov for anerkjennelse er en tanke som kan knyttes til Hegels filosofi. Axel Honneths anerkjennelsesteori er basert på Hegels tanker og er derfor interessant å undersøke i relasjon til hvordan Beauvoir forholder seg til anerkjennelse i sin etikk. I denne delen vil jeg vil reflektere over behovet for anerkjennelse, kjærlighet og sårbarhet hos Beauvoir og Honneth og hvordan dette kan forstås i forhold til moralsk frihet. I tillegg vil jeg diskutere opprøret som en type anerkjennelseskamp hos Beauvoir og se på hvilken rolle moralsk frihet som det tredje spiller i denne sammenheng. Til slutt vil jeg se på forholdet til seg selv som den andre i alderdommen.

---

<sup>46</sup> Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Sveitsisk filosof bosatt i Frankrike. Beauvoir tar opp hans tenkning flere steder i *Tvetydighetens etikk*, og da spesielt om barneoppdragelse (Beauvoir, 1947/2009, s. 170).

<sup>47</sup>Simon Blackburn (f. 1944) er en engelsk filosof, kjent for sitt arbeid innenfor metaetikken. Han er en moderne kvasi-realist som på samme måte som Beauvoir har en tillit til at moralen reguleres gjennom prosess.

## Behov for anerkjennelse

Beauvoirs tenkning er inspirert av Hegels filosofi og i min lesning av *Tvetydighetens etikk* har jeg vært spesielt opptatt av hvordan hun forholder seg til det hegelianske begrepet om «forskyvning». Relatert til anerkjennelse tenker jeg at Beauvoirs forhold til Hegels ide om *forholdet mellom herre og slave*, i tillegg til hans ide om kjærligheten og *det å være seg selv i en fremmed* er interessant.

Men selv om Beauvoirs tenkning i stor grad er inspirert av Hegel, så anvender hun filosofien hans på en annen måte enn andre filosofer som også er inspirert av hans tenkning gjør. Etter mitt syn har hun en litt spesiell og indirekte måte å forholde seg til andre tenkere og deres begreper på. Det er en metode som gjør at jeg som leser aktivt må bruke teksten hennes til å forstå begrepets betydning i relasjon til sammenhengen hun bruker det i. Dette kommer blant annet også frem i forhold til det hegelianske begrepet om forskyvning (Beauvoir, 1947/2009, s. 93), som jeg la vekt på i del 1 av denne oppgaven. Hva kan grunnen være til at hun bruker denne metoden? Ett mulig svar kan være at hun er opptatt av ikke å utvikle en filosofisk teori, men heller ønsker å bruke en mer litterær fremstilling av sine filosofiske tanker. Dette vil jeg komme tilbake til i § 2. 4 under. Det kan også kobles til friheten, for det er nærliggende å tenke seg at hun står friere i å få frem egne refleksjoner og ideer ved å trekke frem andre tenkere på den måten, enn hun ville gjort ved en mer teoretisk og analytisk fremstilling. Hegels tanke om herre og slave er uansett interessant relatert til anerkjennelse. Hans ide om å være seg selv i en fremmed er spesielt interessant i forhold til sårbarheten som ligger i det gjensidige anerkjennelsesforholdet, dette er etter mitt syn spesielt viktig i Beauvoirs etikk.

Honneth er også inspirert av Hegels filosofi i sin teori om anerkjennelse, men han forholder seg Hegels filosofi på en mer direkte måte enn det Beauvoir gjør. Honneths anerkjennelsesteori er en normativ samfunnsteori, som i stor grad er utviklet basert på Hegels tanker om menneskets grunnleggende behov for gjensidig anerkjennelse. Hegels tanker om herre og slave, om kjærligheten og å være seg selv i en annen, spiller en mer fremtredende rolle hos Honneth enn det de gjør hos Beauvoir. Honneths teori gir en god innsikt i den gjensidige intersubjektive anerkjennelsens mønstre. Fordi han tenker seg vårt behov for anerkjennelse som grunnleggende, er motsetningsforholdet mellom anerkjennelse og krenkelse viktig hos Honneth. Hvis vi ikke får vårt behov for anerkjennelse oppfylt vil vi kjempe for å få det. Han knytter denne anerkjennelseskampen opp mot utviklingen av det praktiske selvforholdet i mennesket, som skjer ved en kamp om anerkjennelse. Honneths teori er bygget opp ut ifra et

skille, som også Hegel trekker, mellom tre former for gjensidig anerkjennelse: Kjærlighet, rettigheter og verdsettelse, der kjærligheten er det mest grunnleggende nivået (Honneth, 2008, s. 139).

Beauvoir legger også vekt på menneskelig modning i sin etikk og den er også basert på et grunnleggende behov for anerkjennelse i mennesket, men hun knytter det ikke til kjærlighet på samme måte som Honneth gjør. Når Honneth i stor grad knytter menneskets behov for anerkjennelse opp mot kjærlighet, så knytter Beauvoir det til frihet. Kan frihet forstås som kjærlighet? I en diskusjon av spørsmålet om forholdet mellom ontologisk og moralsk frihet, om vi kan ville friheten når vi allerede er fri, skriver Beauvoir: «Å ville seg fri, det er å foreta overgangen fra naturen til moralen ved å fundere en autentisk frihet der hvor vår eksistens opprinnelig veller frem» (Beauvoir, 1947/2009, s. 102) Det holder ikke med ontologisk- eller det hun også betegner som naturlig frihet, for å være et moralsk menneske. Vi er alltid i et gjensidig avhengighetsforhold til den andre, derfor må friheten utvikles videre til det å ville den andres frihet også, ikke bare min egen. På den måten videreutvikler Beauvoir den ontologiske friheten til også å inkludere menneskets behov for anerkjennelse ved å ville den andres frihet. Dette kan etter mitt syn forstås som en form for kjærlighet.<sup>48</sup>

Både Beauvoir og Honneth legger vekt på menneskets sårbarhet i forbindelse med det gjensidige anerkjennelsesforholdet. Hvordan kan anerkjennelse og sårbarhet forstås i relasjon til moralsk frihet hos Beauvoir? Kjærlighetsrelasjonen er den mest fundamentale i Honneths teori og sårbarheten er spesielt tydelig her, fordi mangel på anerkjennelse i denne relasjonen kan skade vår grunnleggende selvtillit, som er nødvendig for den videre utviklingen av selvrespekt og selvverdsettning. Dette er i sin tur viktig i forhold til modningen relatert til våre sosiale anerkjennelsesforhold. Hegels forståelse av kjærligheten som «om å være seg selv i en fremmed», forstås hos Honneth som at «[k]jærligheten utgjør ifølge Hegel det første nivået i gjensidig anerkjennelse fordi subjektene her bekrefter hverandre i sin konkrete behovsnatur og dermed anerkjenner hverandre som behovsvesener» (Honneth, 2008, s. 104).<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> I artikkelen «Kjærlighet er ikke alt: Simone de Beauvoirs etiske og eksistensfilosofiske perspektiv» argumenterer Tove Pettersen for at «Beauvoirs syn på kjærlighet, slik det blant annet kommer til uttrykk i *Det annet kjønn* [...] er grunnlagt på den eksistensialistiske frihetsetikken hun utvikler i *Tvetydighetens etikk*» (Pettersen, 2022, s. 134).

<sup>49</sup> Honneth forstår kjærlighetsforhold som «alle primære relasjoner som består av sterke følelsesmessige bindinger mellom få personer etter mønster av erotiske parforhold, vennskap og relasjoner mellom barn og foreldre.» Og han knytter Hegels forståelse av «kjærlighet» som det første nivået i gjensidig anerkjennelse, opp mot forskningen til psykoanalytikerne Donald W. Winnicott og Jessica Benjamin (Honneth, 2008, s. 104-107).



Hvis vi tar utgangspunkt i at Beauvoir også kan være inspirert av Hegels tanke om kjærlighet som å være seg selv i en fremmed: Hvorfor legger hun ikke mer konkret vekt på kjærlighetsrelasjonen i sin etikk? Sårbarheten i kjærlighetsrelasjonen, forstått som vårt behov for anerkjennelse i en nær relasjon med et annet menneske, kan hos Beauvoir forstås i sammenheng med tanken om vår sårbarhet som kropp i situasjon. En tanke hun deler med Merleau-Ponty. Sårbarheten vi finner her er en felles krenkbarhet alle mennesker har på grunnlag av vår kroppslighet. Sett fra dette perspektivet finner vi kjærlighetsrelasjonen inkludert i synet på den fenomenologiske kroppen, vår erfaring av å være en kropp i verden bærer vi med oss hele livet. Samtidig kan dette innebære et utvidet syn på kjærlighet i forhold til Honneth, for vi er ikke i nær relasjon med alle mennesker vi møter, men vi er uansett sårbare på grunn av vår kroppslighet. Hvilken rolle kan friheten spille i forhold til denne kroppslige sårbarheten? I Pyrrhos og Cineas skriver Beauvoir om det å gjøre den andre til sin neste: [Vi] er ikke noens neste, vi *gjør* den andre til vår neste ved å gjøre oss til hans neste gjennom en handling (Beauvoir, 1944/2009, s. 35). Ved å handle på en måte som knytter oss til et annet menneske i en nær relasjon gjør vi oss sårbare for krenkelse, men vi fremmer også friheten. Det å være kroppslig vil på den måten si å være sårbar og avhengige av den andres anerkjennelse.

### **Opprør, anerkjennelseskamp og moralsk frihet**

Hva slags type opprør finner vi hos Beauvoir og kan det forstås som en form for anerkjennelseskamp? Med utgangspunkt i Hegel kan vi tenke at en anerkjennelseskamp kjennetegnes av en herre-slave-dialektikk, «interpreted in terms of a fundamentally antagonistic struggle between individuals» (Deutscher, 2008, s. 166). I hvilken grad finner vi denne dialektikken i Beauvoirs etikk?

Deutscher trekker frem hvordan flere av Beauvoirs samtidige filosofer i Paris ble påvirket av Alexandre Kojéves<sup>50</sup> forelesninger 1930-tallet, som i stor grad la vekt på denne delen av Hegels filosofi. Deutscher stiller spørsmål ved i hvilken grad Beauvoir også ble påvirket av Kojéves tanker og skriver at Beauvoir på slutten av 1930 tallet utviklet en selvstendig ide om en gjensidig form for anerkjennelse. Denne ideen skiller seg fra herre-slave dialektikken og er ifølge Deutscher inspirert av både Hegel og Heideggers tenkning. Beauvoirs

---

<sup>50</sup> Alexandre Kojéve (1902-1968) var en fransk filosof, født i Russland. Han holdt forelesninger i Paris på 1920 og 30 tallet som i ulik grad inspirerte Beauvoirs samtidige tenkere i Paris.

ide gikk ifølge Deutscher på at vi har et implisitt gjensidig felleskapsforhold til den andre<sup>51</sup>, som kjennetegnes av respons og appell. Der med dette vår *respons* på den andres *appell* til oss er en viktig faktor i det gjensidige anerkjennelsesforholdet og i anerkjennelsen av den andres frihet (Deutscher, 2008, s.166). På hvilken måte kan ideen Deutscher beskriver forstås i relasjon til en kamp for anerkjennelse hos Beauvoir?

I Beauvoirs etikk finner vi et skille mellom opprør og flukt, som kan sees i lys av tvetydigheten mellom mennesket som transcendens og immanens. Forholdet mellom opprør og flukt er moralsk sett viktig fordi opprøret som transcendens fremmer friheten, mens flukten som immanens forhindrer friheten ved å holde oss tilbake i det gitte, i faktisiteten, Beauvoir skriver om undermenneskets flukt: «[H]ans handlinger er aldri positive valg, bare flukt. Han kan ikke hindre seg selv å være nærvær i verden, men han opprettholder dette nærværet som ren faktisitet. (Beauvoir, 1947/2009, s. 112).

Men det er forskjell på tvetydighet og å trekke et skille. I tvetydigheten er et skille noe som fremmer en utvikling – det å se tvetydigheten i noe er samtidig å anerkjenne at noe er forskjellig og at det på den måten kan forenes i noe bedre. Motsatt kan det å trekke et skille forbindes med en enten-eller-tenkning som heller enn å fremme utvikling kan forhindre den. Den type anerkjenneskamp vi finner hos Beauvoir bærer mer preg av en gjensidig prosess fremmet av et tvetydighetsforhold, enn av en kamp på bakgrunn av et skille mellom to parter. For selv om Beauvoir skiller mellom transcendens og immanens, er tanken om mennesket som både transcendens og immanens og tvetydigheten mellom disse, grunnleggende i hennes filosofi.

Dette er i tråd med det Deutscher skriver om Beauvoirs vektlegging av vår respons på den andres appell, som kan forstås som en appell for å få oppfylt vårt behov for anerkjennelse. Kan ideen om appell og respons hos Beauvoir forstås som et opprør? Men tanke på transcendens og immanens kan den det. For transcendensen som opprør innebærer å strekke seg ut over seg selv, mot den andre, finne mot til å møte verden på en aktiv og engasjert måte og fremme friheten. Mens det å ikke respondere den andres appell om anerkjennelse ville være en form for immanens eller tilbaketrekning og med det en flukt fra friheten.

I sin teori om anerkjennelse legger Honneth vekt på motsetningsforholdet mellom anerkjennelse og krenkelse og trekker et klart skille mellom disse. Når vårt behov for anerkjennelse ikke oppfylles, oppleves dette som en krenkelse og vi vil derfor kjempe for å få dette behovet dekket. Slik jeg ser åpner dette opp for en forståelse av krenkelse som en naturlig

---

<sup>51</sup> Deutscher trekker spesielt frem Nancy Bauers arbeid i forbindelse med dette (Deutscher, 2008, s. 167-173).

følge av et menneskelig behov som ikke blir tilfredsstilt. Det er ikke galt å føle seg krenket, det er heller et tegn på at vi har en normal menneskelig reaksjon. På den måten blir anerkjennelseskampen utviklende hos Honneth. Det er et tegn at noe er galt som må rettes opp som igjen bidrar til en moralsk modning i mennesket. En modning som foregår videre ut i det intersubjektive forholdet mellom mennesker gjennom de to neste trinnene i hans anerkjennelsesteori.

### **Moralsk frihet som det tredje?**

Hvilken betydning ville det hatt for Beauvoirs etikk om hun, på lik linje med Honneth, la mer vekt på et grunnleggende behov som ikke blir oppfylt og kamp som følge av det? Enn på betydningen av en appell fra den andre som vi responderer på? Jeg vil reflektere over dette i forhold til følelser, og moralsk frihet som det tredje hos Beauvoir. Hos Honneth spiller følelser en viktig rolle i kampen om anerkjennelse. Han skriver om følelsene som oppstår når vi blir nektet sosial anerkjennelse: «Jeg vil hevde at denne funksjonen kan fylles av negative følelsesreaksjoner, for eksempel skam, raseri, krenkelse eller forakt, som utgjør de psykiske symptomene som gjør at subjektet kan forstå at det på en urettferdig måte blir nektet sosial anerkjennelse» (Honneth, 2008, s. 145).

Også i Sartres tenkning spiller følelser en rolle, jeg tenker da spesielt på skam i forbindelse med ond tro. Følelser spiller ingen fremtredende rolle i Beauvoirs etikk og vi kan spørre oss hva dette kan komme av? Et nærliggende svar kan være at følelser trekker mer i retning av flukt enn av opprør. Og når vi vet at Beauvoir tenker seg at opprører fremmer moralen og at flukten ikke gjør det, så kan dette være en plausibel grunn for at hun ikke vektlegger følelser i sin etikk.

Vi kan se dette i forhold til Beauvoirs beskrivelse av Noras opprør i Ibsens *Et dukkehjem*. Nora gjør opprør fremfor passivt å bli værende i et undertrykkede ekteskap med en *gravalvorlig* ektemann (Beauvoir, 1947/2009, s. 115). Men Beauvoir beskriver ikke hvilke følelser den krenkende livssituasjonen og opprøret vekker i Nora. Samtidig ligger Beauvoirs beskrivelse av den gravalvorlige og undermennesket til grunn for vår forståelse av Noras opprør. Dette gir oss en implisitt opplevelse av de følelsene Nora erfarer i sitt opprør mot ektemannen og sin livssituasjon. Hvis Beauvoir hadde beskrevet Noras følelser mer direkte hadde dette vært Beauvoirs beskrivelse av Noras følelser. Ved å ikke beskrive følelsene eksplisitt lar Beauvoir Noras situasjon fritt tale for seg, uten å legge føringer på hva som bør eller skal føles. Leseren står på den måten fri til å tolke Noras situasjon og følelser på egen hånd

basert på egen forestillingsevne. Moralsk frihet kan på denne måten forstås som et tredje element, mellom Beauvoir som forfatter og meg som leser. Et tredje som åpner opp og legger til rette for frihet heller enn å diktere noe som er bestemt på forhånd. Dette vil jeg komme tilbake til i avsnitt 4 nedenfor.

Opprøret forstått en kamp for anerkjennelse er en kombinasjon av en aksept av vår faktiske situasjon og en aktiv handling, som vi reflekterer over og tar stilling til. På den måten kan det forstås som en respons på ikke bare den andres appell til oss, men også den situasjonen vi er i sin appell til oss. Mens flukten preges av en ureflektert og passiv tilbaketrekning. Hvordan kan en handling som preges av refleksjon være mer moralsk enn en som preges av affekt? Handlinger som skjer i ureflektert affekt, skjer gjerne i større grad basert på følelser enn på fornuft. Når fornuften kobles inn og vi reflekterer over om en handling er moralsk riktig eller ikke, settes følelsene gjerne litt til siden. Samtidig vil de alltid være der, som en del av et helhetsbilde vi ikke helt har kontroll på, og ofte påvirke våre handlinger i større grad enn vi kanskje ønsker. Slik sett handler vi alltid til en viss grad både på grunnlag av følelser og fornuft.

I en relasjon mellom to personer, er det lettere å forholde seg moralsk- og med det rasjonelt, i forhold til hverandre hvis det er en tredje faktor med i bildet. En tredje faktor som har en betydning for begge parter og som utgjør en verdi for begge to. Dette tredje kan være et felles prosjekt, det kan være familien og barna eller det kan være en eller ide som skaper et felles verdigrunnlag. I denne sammenheng er ikke poenget hva det tredje er, det er den frigjørende effekten av det tredje som er viktig å feste seg ved og sett på denne måten kan selve ideen moralsk frihet være en slik frigjørende tredje faktor.<sup>52</sup> Men for at moralsk frihet skal forstås som det tredje, kan ikke dette være en ytre gitt verdi, det ville i så fall ikke vært i tråd med Beauvoirs etikk.

I det intersubjektive forholdet mellom mennesker kan følelser, som vi ser hos Honneth, føre til en selv-utviklende kamp, men fremmer denne kampen friheten? På en måte gjør den det, fordi krenkelse er en måte å begrense en annen persons frihet på. Moralsk frihet som en anerkjennelseskamp preges mer av en gjensidig tilpasningsprosess i forhold til den andre enn av en kamp. Og hvis vi tenker oss moralsk frihet som en tredje faktor i det gjensidige anerkjennelsesforholdet hos Beauvoir, kan måten følelser kommuniseres på i hennes etikk være godt forståelig. Samtidig ligger en vektlegging på generøsitet, godhet og respekt overfor den

---

<sup>52</sup> Psykoanalytiker og feminist Jessica Benjamin skriver om anerkjennelse i lys av noe tredje i sin bok *The Bonds of Love*. Honneth støtter seg på Benjamins psykoanalytiske undersøkelser om forstyrrelser i kjærlighetsrelasjonen, men nevner ikke konkret noe om hennes tanker om den tredje (Honneth, 2008, s. 114-115).

andre implisitt i hele hennes etikk og i følelsen av frihet er selvsagt viktig. For ved å respondere på den andres appell om anerkjennelse, så møter og respekterer vi også den andres følelser. Samtidig som vi kan se at følelsene settes litt på siden i forhold til fornuften i det felles målet om moralsk frihet.

### **Å være seg selv i den andre og aldring**

Beauvoir deler Merleau-Pontys syn på vår sårbarhet som kroppslig vesen og denne sårbarheten er relasjonell, med hennes språk spesielt i *Tvetydighetens etikk* og *Pyrrhos* og *Cineas*, handler dette om frihet. Så hvordan kan sårbarheten knyttes til moralsk frihet og med det til opprøret? Å være seg selv i en annen handler om sårbarheten i relasjonen til den andre. Kvinnen som den andre i *Det annet kjønn*, undertrykking i forbindelse med rase og synet på den andre er viktige tema i hele Beauvoirs tenkning.

Deutscher trekker frem et spesielt sårbarhetsforhold i relasjonen til den andre hos Beauvoir, som finnes i vårt forhold til aldring og synet på eldre som den andre (Deutscher, 2008, s. 176). Dette er tanker som Beauvoir spesielt deler i boken *Alderdommen*, men som jeg mener å kjenne igjen konturer av helt tilbake til *Gjesten*. I *Gjesten* gjelder ikke dette konkret i forhold til aldring, jeg leser det heller som vårt forhold til oss selv som den andre, som subjekt i tid. Jeg var inne på dette i del 1, i forbindelse med Merleau-Pontys og Beauvoirs syn på knytningen mellom subjektet og tid. Slik jeg forstår så tenker Beauvoir seg at vi er vårt fortidige jeg ved at vi aksepterer og «ser» oss selv som ett og samme menneske gjennom livet. Det har med andre ord med en form for respekt for oss selv å gjøre, en aksept av vår sårbarhet som menneske. På den måten er dette motsatsen til det å strebe etter noe perfekt, som en evig ungdom kan sees som.

Dette synet på tid slik jeg leser det spesielt i *Gjesten*, finner vi også flere steder i *Tvetydighetens etikk*: «Med hensyn til fortiden, er ingen handling lenger mulig; [...] alt det vi kan gjøre er å forhindre at deres historie forsvinner i værens uklare mørke. Vi kan avdekke den og innlemme den i menneskenes arvegods, vi kan heve den opp til samme verdighet som den estetiske eksistens, som bærer sin finalitet i seg selv» (Beauvoir, 1947/2009, s. 133). Går det an å se seg selv som den andre og hvilke moralske følger kan dette ha? Tanken Deutscher diskuterer en likhetstanke om en felles sårbarhet alle mennesker deler ved at vi eldes. Men likheten er basert på en universell ide hos Beauvoir om vår felles menneskelighet, basert på vår tvetydighet og frihet. (Deutscher, 2008, s. 176).

Alderdommen er en realitet vi ikke kan gjøre noe med, på samme måte som vi er dødelige, så eldes vi. Helt i starten av *Tvetydighetens etikk* skriver Beauvoir om vårt forhold til døden: «Mennesket kjenner og tenker denne tragiske ambivalensen som dyr og planter bare må finne seg i» (Beauvoir, 1947/2009, s. 91). I ambivalensen mellom livet og døden, så eldes vi og vårt syn på de eldre som den andre er derfor vårt syn på oss selv som den andre. Slik sett er forholdet til det å eldes, som den andre, et annet gjensidig anerkjennelsesforhold enn vi finner til den andre i relasjon til kjønn og rase. Det er på ingen måte underordnet disse, men samtidig tenker jeg at det er viktig å trekke frem og diskutere. Hegels tanke om å være seg selv i en fremmed får på denne måten en annen dimensjon, fordi den fremmede blir en selv.

### 2.3 Hva er det som gjentar seg?

I boken *Gjentakelsen* undersøker Kierkegaard om gjentakelsen finnes og som platonist tenker han seg at hvis Platons ideer finnes, så finnes gjentakelsen. Det som muliggjør gjentakelsen hos Kierkegaard, er altså en på forhånd gitt form eller orden, en idé om frihet, og det som gjentar seg er valget. Beauvoir tror ikke på en ytre plan som vi former våre liv etter. Samtidig kan moralsk frihet forstått som et prinsipp eller en abstrakt ide også hos henne være det som muliggjør en gjentakelse.

Hva er det som gjentar seg hos Beauvoir? Menneskets tvetydighet er grunnleggende hos Beauvoir og så lenge vi er kroppslige vesen så lever vi tvetydige liv. Som kroppslig vesen har vi et behov for anerkjennelse og dette er tett knyttet opp mot vår grunnleggende tvetydighet. «Mennesket kan bare finne en rettferdiggjøring av sin egen eksistens i andre menneskers eksistens. Og det har behov for en slik rettferdiggjøring, det kan ikke slippe unna den» (Beauvoir, 1947/2009, s. 130). Menneskets behov for anerkjennelse er derfor det som gjentar seg hos Beauvoir og moralsk frihet muliggjør at dette behovet tilfredsstilles.

Men vi må ikke glemme at det finnes et konkret bånd mellom frihet og eksistens; å ville at mennesket skal være fritt, det er å ville at det *skal finnes væren*, det er å ville avdekke væren i gleden ved å eksistere; for at ideen om frigjøring skal ha en konkret mening, må gleden ved å eksistere bekreftes i hver enkelt, [...] [h]vis vi ikke er glad i livet for vår egen del eller gjennom den andre, er det forgjeves å prøve å rettferdiggjøre det på noen måte. (Beauvoir, 1947/2009, s. 166-167)

Gjentakelsen hos både Beauvoir og Kierkegaard er derfor knyttet sammen med mennesket og det levde liv. I *Gjentakelsen* reiser estetikeren Constantin Constantius til Berlin for å undersøke om gjentakelsen finnes. Han har vært i Berlin en gang før og vil finne ut om reisen dit kan gjentas. Slik det fremstår er det ikke mulig for Constantin å gjenta erfaringen han hadde fra sin tidligere reise og han tenker seg derfor at en gjentakelse ikke er mulig.

Men vi kan spørre oss hvilken type gjentakelse det er Constantin undersøker ved å reise til Berlin? Kan selve erfaringen av å reise til Berlin gjentas? En erfaring er uløselig knyttet opp til subjektet og det enkelte menneske i det levde liv. Jeg setter meg i bilen og kjører til butikken hver dag og selv om jeg gjør det samme, har jeg aldri den samme erfaringen av bilturen. Samtidig er erfaringen bare min, den kan ikke deles i sin helhet med andre, eller oppleves av noen andre enn meg. Når Constantin tenker seg at gjentakelsen ikke er mulig, kan dette være fordi de erfaringene han fikk eller de opplevelsene han hadde i sin tidligere reise, ikke er de samme som i denne. En kunstopplevelse, som det å gå i teateret er godt egnet til å få frem dette poenget. Constantin besøker teateret i Berlin for å undersøke om en gjentakelse er mulig der: «Neste aften var jeg i Königstädterteateret. Det eneste som gjentok seg var umuligheten av en gjentakelse.» (Kierkegaard, 1843/2009, s. 59). Det var det ikke og han reiser derfor hjem og konstaterer at gjentakelsen ikke er mulig.

Men handlingen i *Gjentakelsen* foregår også på et annet plan, den handler om valget som gjentakelse. Før Constantin reiser til Berlin møter han det unge mennesket, et møte som reflekteres over fra ulike perspektiv gjennom hele boken. En livsglad og lidenskapelig forelsket ung mann kommer til Constantin for å få råd om et vanskelig valg; burde han bryte forlovelsen med den han elsker? Det unge mennesket står med andre ord overfor et stort og viktig valg i livet. Han velger etter hvert å bryte forlovelsen, men han gjør det på sin måte. Han følger ikke Constantins umoralske plan om å lure piken til å tro at det unge mennesket hadde funnet seg en annen. Det unge mennesket tok et valg basert på seg selv og sine egne grunner.

Kierkegaard tenker seg at mennesket er fri til å velge, men vi er også ansvarlige for våre valg og dette kan være et tungt ansvar som ansvar som fører til en eksistensiell angst. Samtidig er det å stå i et valg og møte angsten heller enn å flykte unna positivt hos Kierkegaard, angsten blir derfor en naturlig del av det å være menneske. Det unge mennesket hos Kierkegaard tar valget sitt basert på sin egen refleksjon, men dette gjør ikke valget hans enklere eller mindre smertefullt. Tvert imot blir det mer krevende og har større konsekvenser for han enn om han hadde valgt en enklere utvei, som Constantins plan sannsynligvis ville vært. Det unge mennesket stoler heller på seg selv og reiser fra byen i stillhet, uten løgn og bedrag. På den måten tar han ansvar for sitt valg og flykter derfor ikke, men handler i tråd med sin egen

overbevisning og moral. Men han velger ikke det som kunne vært den enkleste og minst smertefulle utveien for sin egen del. I brevene han sender til Constantin kommer det frem at dette er et svært følelsesmessig smertefullt valg, som har gitt en sterk angst, og vi kan tenke oss at det umoralske valget om å flykte sannsynligvis ville vært mindre smertefullt.

Hvis det unge mennesket hadde fulgt Constantins plan ville han indirekte og feilaktig ha lagt ansvar for bruddet over på sin forlovede og med det gjort henne vondt for å få det bedre selv. Et slikt valg kan vi se for oss at eventyreren hos Beauvoir kunne ha gjort. Et reflektert, men samtidig egoistisk valg som fremmer eget mål på bekostning av andres smerte, «Eventyreren antyder altså en moralsk adferd fordi han tar positivt ansvar for sin subjektivitet, men hvis han selvbedragerisk nekter å erkjenne at denne selvbedragerisk overskrides mot andre, stenger han seg inn i en falsk uavhengighet som i virkeligheten blir trelldom.» (Beauvoir, 1947/2009, s. 124). Hensynet til den andres frihet blir med andre ord ikke tatt med i betraktningen for eventyrerens del. Han er fri og skaper sin egen moral basert på denne friheten, men ved å ikke ta hensyn til andre menneskers frihet på andre mennesker på veien vil han ikke være en moralsk person sett fra Beauvoirs side.

Hos Beauvoir er også valget viktig og da spesielt ungdommens valg, «Det er i dette øyeblikket han bestemmer seg selv [...] ungdommen som fremstår som stunden for det moralske valg: Da avdekkes friheten og man må avgjøre sin holdning overfor den.» (Beauvoir, 1947/2009, s. 110-111). Valget og friheten er tett knyttet sammen hos både Kierkegaard og Beauvoir, og i *Tvetydighetens etikk* viser Beauvoir at konsekvensene av valget kan bli at vi lever et liv i flukt fra oss selv. Slik den fremmede hos Camus som er en fange i eget liv når han lever det utenfor fengsel, mens han i større grad er fri når han sitter innesperret i et fysisk fengsel.

Hvorfor er han det? Spørsmålet om frihet handler i stor grad om vi erfarer valget som vårt eget eller om vi legger det over på noe ytre. Den fremmede hos Camus er på samme måte som undermennesket hos Beauvoir fange i eget liv når han ureflektert bare eksisterer, lever fra dag til dag i avstand fra verden rundt. Når han er innesperret i et fysisk fengsel reflekterer han over fangenskapet og livet. Han reflekterer over seg selv, sitt liv og sin fortid og er redd for døden. Selv om ikke fengselsoppholdet er hans valg, så skaper han mening i det livet han har der på egne premisser. På den måten kan det fremstå som mer meningsfullt liv enn det livet han hadde før han ble fengslet.



Uansett hvilket valg jeg tar, så oppleves det fritt hvis jeg tar det av mine egne grunner.<sup>53</sup> Både store og små valg kan derfor bli meningsfulle hvis de tas på dette grunnlaget. Men hva er det som gjør at et valg på denne måten blir mitt? Etter mitt syn kommer dette tydeligst frem hos den av Beauvoirs livsholdninger som hun betegner som nihilisten. «Når mennesket forstår at det ikke kan være noe, beslutter det å ikke være noen; det er holdningen vi kaller nihilistisk [...] Nihilisten er det skuffede gravalvoret som vender seg mot seg selv» (Beauvoir, 1947/2009, s. 118). Grunnen til at jeg tenker at friheten kommer best frem hos nihilisten er det Beauvoir skriver om at *han beslutter* ikke å være noen. Det er hans valg og derfor er dette en mer moralsk livsholdning enn undermennesket og den gravalvorlige.

Det unge mennesket hos Kierkegaard tar sitt valg på tross av det han selv tror er det perfekte, Constantins plan. Men hva er egentlig det perfekte eller det ideelle? Finner vi det perfekte i mennesket eller utenfor? Både nihilisten hos Beauvoir og det unge mennesket hos Kierkegaard streber etter noe ytre de tror er perfekt. Nihilisten ender opp med å gi opp troen på at verdier finnes i det hele tatt når han skjønner at de ytre verdiene han inntil da ureflektert hadde stolt på var sanne, viste seg å ikke være det. Det unge mennesket fortsetter sin refleksjon, han gir ikke opp som nihilisten gjør, men lever videre med de smertefulle konsekvensene av sitt valg. Det som er felles for de begge er at de finner sannheten i seg selv ikke i noe ytre, dette oppleves som smertefullt, men det gir samtidig moralsk modning. For hvordan vet vi at det ytre vi streber etter er det perfekte?

I *Tvetydighetens etikk* skriver Beauvoir: «For erklærer ikke Sartre at mennesket er en «unyttig lidenskap», at det forgjeves forsøker å virkeliggjøre syntesen av for-seg-væren og i-seg-væren, å gjøre seg til Gud?» (Beauvoir, 1947/2009, s. 93) Spørsmålet er om vi er dømt til å leve et liv i en nyttig streben fordi vi aldri kan bli ufeilbarlige eller ideelle, som vi kan tenke at Gud eller Platons ideer er. Vi trenger ikke strebe mot disse uoppnåelige idealene hvis vi ikke selv vil. Vi er frie til å finne idealet i mennesket selv og i livet vi lever. Ikke som noe ytre, men som noe som utvikler seg i oss og i våre mellommenneskelige relasjoner.

I avsnitt 2 skrev jeg om Beauvoirs tanker om alderdommen og anerkjennelse og ideen om å anerkjenne seg selv som den andre, som det aldrende mennesket vi er. Alle mennesker eldes og alle skal dø og slik jeg ser det er dette noe av det som er det ideelle med å være menneske; at vi lever, blir gamle og skal dø. Samtidig er det, som Beauvoir tar opp i boken *Alderdommen*, et tabu ved det å bli gammel. Det blir gjerne sett på som både skamfullt og

---

<sup>53</sup> Viser til Bernard Williams diskusjon av interne og eksterne grunner i essayet «Internal and External Reasons» (Williams, 1981, s. 101).

nedverdiggende. (Beauvoir, 1970/2019, s. 7-8) Etter min oppfatning gir tanken om å anerkjennelse seg selv som en aldrende person, et godt innblikk i forholdet mellom anerkjennelse og identitet. Jeg *er* min barndom på samme måte som jeg *er* min alderdom. Sett på den måten blir det å ikke anerkjenne eldre mennesker som likeverdige med yngre mennesker, en form for undertrykkelse av oss selv og som person. Beauvoir knytter også denne identitetstanken sammen med barndommen:

Og på den annen side, selv i denne situasjonen har barnet rett til frihet og må respekteres som person; det som er det verdifulle med *Émile*, er at Rousseau her understreker dette prinsippet. [...] Men Rousseau har rett når han avviser å undertrykke barndommen. (Beauvoir, 1947/2009, s. 170)

På samme måte kan vi ikke avvise og undertrykke alderdommen fordi den er en like naturlig del av oss som resten av livets faser er. Det er aldri mulig å få full forståelse av hvordan den andre opplever verden. På den måten kan vi krenke den andre uten egentlig å ville det fordi vi ikke har mulighet til å vite hvordan vedkommende egentlig opplever situasjonen. Men vi kjenner oss selv. Det er bare jeg som vet hvordan det føltes å være meg som barn, ungdom og voksen, men jeg vet ikke hvordan det vil oppleves for meg å være gammel. Det er umulig å sette seg helt inn i. Samtidig vet jeg at jeg kommer til å være den samme personen som gammel, som den jeg er nå og den jeg var da jeg var barn. Jeg utvikler meg ut ifra meg selv, til den utgaven av et mennesket jeg er ment å være. Men samtidig som det er en aksept i dette er det også en ufrihet i det, vi kommer ikke unna at vi eldes. Det at vi skyver alderdommen fra oss og på mange måter usynliggjør den, kan komme av en frykt for kroppslig forfall og død. Det kan være en måte å skyve unna det faktum at vi er dødelige på. Hvordan kan vi finne frihet i dette livet som sett på den måten er ufritt?

Beauvoir tenker seg at vi ved å akseptere den grunnleggende tvetydigheten ved den menneskelige eksistens og skape vår egen eksistens, ikke lyve for oss selv med en falsk tro på evig liv, nettopp blir fri til å skape våre egne liv. Og hvis vi snur tankegangen om alderdommen på hodet og tenker oss at livet vårt består i å vokse inn i oss selv som gammel, heller enn å vokse ut av denne verden mot døden. Da blir alderdommen et mål vi bruker hele livet vårt på å nå, i alderdommen blir jeg den personen jeg er ment å være.

Sett på denne måten, blir vi en mer ideell utgave av oss selv etter hvert som vi blir eldre, fordi vi på en måte vokser inn i oss selv som gammel. Aristoteles tenker seg at formene finnes i mennesket ikke utenfor som en uoppnåelig idé og min forståelse av dette er at samtidig som

vi vokser inn i vår form som menneske, så vokser vi også ut ifra oss selv. Det skjer i det levde livet. På samme måte som et frø vokser og blir til den planten den skal bli, så blir også hvert menneske det mennesket det er ment å bli.

Men tanken om å vokse inn i seg selv som gammel person handler uansett om å vokse inn mot noe vi ikke vet hva er. Hvordan kan vi bli noe uten at det først er beskrevet hvordan vi skal bli? Hvis vi har en ytre sannhet eller ideal å strekke oss mot, så har vi i alle fall en mal eller en plan. Og selv om vi aldri vil nå dit, kan vi leve i tryggheten og vissheten om at vi prøver. Og med det falle til ro i aksept om dette, selv om vi prøver igjen og igjen. Finnes det ikke en frihet i denne aksepten også? Slik det fremstår for meg er det dette det unge mennesket i *Gjentakelsen* gjør, han finner friheten i seg selv, samtidig lever han med en uro over ikke å klare å nå opp til det han tenker seg som det ideelle. På den måten følges denne friheten også av en skuffelse og følelse av utilstrekkelighet som menneske. Å leve et helt liv på denne måten blir slik sett et ufritt liv fordi følelsen av aldri å være god nok ikke er en utviklende følelse, men en følelse som kan gi stagnasjon og passivitet.

Beauvoir legger vekt utryggheten som ligger i at det er mennesket som tolker guds ord eller tolker hans vilje. Hun stiller spørsmål ved hvordan vi kan vite at denne tolkningen eller idealet vi skal strekke oss mot, er det sanne? Hun skriver i *Pyrrhos og Cineas*:

Messias sier han er Messias, men det sier den falske messias også; hvem kan skille dem fra hverandre? Vi kan bare gjenkjenne dem på sine gjerninger. Men hvordan skal vi avgjøre om disse gjerningene er gode eller dårlige? Vi kan avgjøre det ut fra menneskelige goder. Enhver moral som hevder at den blir rettferdiggjort gjennom den gudommelige transcendens, går frem på denne måten; den setter opp et menneskelig gode og hevder at det er villet av Gud, siden det er det gode. (Beauvoir, 1944/2009, s. 47)

Beauvoir argumenterer for at mennesket finner sannheten i seg selv, i friheten vi har til å skape våre egne liv finner vi vår egen vei. Spørsmålet blir da om ikke dette også kan medføre en utrygghet. Hvis vi alle selv skal avgjøre hva som er verdifullt, hva blir verdifullt da, ender vi ikke opp i en evig kamp om hva som er verdifullt og ikke? «Ifølge denne tolkningen [...] skulle individet, som kjenner seg selv og velger seg selv som skaper av sine egne verdier, prøve å påtvinge andre disse verdiene; dette vil føre til en konflikt mellom motstridende viljer, innestengt i sin ensomhet» (Beauvoir, 1947/2009, s. 129). Hvis vi tenker oss moralsk frihet som det tredje i denne striden mellom motstridene viljer, som et prinsipp vi lever i lys av, heller enn

en frihet vi er dømt til å leve med. Så kan vi se at spørsmålet om frihet og hvem som avgjør verdiene blir besvart av oss selv i lys av moralsk frihet.

Hvis vi følger Aristoteles og tenker oss at på samme måte som et frø gjentar det samme mønsteret for å bli en plante, så gjentar mennesket det samme mønsteret for å bli menneske. Vi lever ikke alene og det å skape verdier som ikke også tar hensyn til andre mennesker ville på den måten hindre oss i å fullføre vår form som menneske. Når nihilisten hos Beauvoir tar valget om å gi opp alle verdier, så er det hans valg, og på den måten er han på vei til å bli det mennesket han er ment for å være. Han finner sin form i seg selv. Hvis jeg velger å se på det at jeg blir eldre som at jeg fullfører min form som meg selv, så er det også lettere å ta valg som består i å respektere meg selv fremfor å fornekte det faktum at jeg blir eldre.

Så når Beauvoir tenker seg det at vi ikke er kvinne, men blir det, ser jeg for meg at det er dette hun sikter til. Ikke at vi skal fornekte det kvinnelige biologiske kjønn, men selv velge hva vil gjøre ut av det. I sine memoarer beskriver hun hvordan hun i ungdommen følte seg splittet mellom det kvinneidealet som var i hennes oppvekstmiljø og det mennesket hun følte selv hun var. Hun tok tidlig et valg om å leve livet basert på den hun var som menneske, uavhengig av det som var forventet av henne som kvinne. På den måten valgte hun friheten fremfor det hun opplevde som et liv i en form for fangenskap. Der grunnen til fangenskapet var at kvinnene ikke fikk levd ut sitt potensiale som menneske, fordi det var skapt et bilde av det å være en kvinne som ikke tok hensyn til dette.

Da er vi tilbake til hvem som skaper dette bildet eller idealet av hva en kvinne skal være, en tanke hun tar videre i *Det annet kjønn*, som jeg ikke skal gå dypere inn på i denne sammenheng. Samtidig valgte Beauvoir filosofien og litteraturen som sin vei i livet og hun brukte dette som middel til å leve som det mennesket hun var ment å være. Måten hun gjør det på er gjennom friheten, fordi litteraturen gir henne rom til å kommunisere filosofien på en måte som gir både henne selv og leseren frihet til selv å gjøre nytte av filosofien i livet, men på egne premisser, ikke på andres.

## **2. 4 Moralsk språk**

Hvis vi tenker oss moralsk frihet som en frihet, eller et tredje, som vi alltid lever i lys av. Hvordan kan man gi uttrykk for dette i språk? Kan vi finne en sammenheng mellom denne forståelse av moralsk frihet og Beauvoirs måte å kommunisere sin etikk i skjønnlitterær form på? Jeg tenker at vi kan finne en sammenheng i selve *meningen* som kommer frem for oss

gjennom teksten – i samspillet mellom forfatter, leser og moralsk frihet som det tredje. Den meningen jeg finner i eget liv ved å lese Beauvoirs litterære verk. Ved å bruke egne livserfaringer som grunnlag i sin litteratur uttrykker Beauvoir via språket, det som ikke lar seg begrepsliggjøre – som bare må erfares i det levde liv. Moralsk frihet som en idé om frihet vi lever i lys av blir på den måten tilstedeværende i alle hennes tekster. Jeg vil starte med å se nærmere på det Beauvoir og Merleau-Ponty betegner som metafysisk litteratur. I lys av Beauvoirs tilhørighet til fenomenologien, på hvilken måte egner metafysisk litteratur seg som kommunikasjonsform for hennes etikk? Deretter vil jeg, ved hjelp av eksempler fra Beauvoirs litterære verk, se nærmere på hvordan hun kommuniserer det som ikke lar seg begripeliggjøre.

### **Metafysisk litteratur**

Hva er metafysisk litteratur og hvorfor bruker Beauvoir denne formen for litteratur til å kommunisere moralen? At Beauvoir tilhører fenomenologisk tradisjon innenfor filosofien påvirker, etter min oppfatning, statusen det moralske språket har for henne. Hun var inspirert av flere fenomenologer i sin samtid<sup>54</sup>, men jeg vil også i denne sammenheng trekke frem Husserl og Merleau-Ponty. I sine tanker om intensjonalitet inkluderer Husserl fantasierfaringer i tillegg til erfaringer vi har av reelle objekter i verden:

In this way, it simply falls out of Husserl's account that intentionality holds for imaginary [...] experiences as well as normal experience. In such a case the meaning or sense in what allows for something to be referred to, presented to the mind, or even «seen» and it neither depends upon nor requires that there be an actual object being referred to. (D'Amico, 1999, s. 15)

Husserls tanker om intensjonalitet og fantasi- eller forestillingsobjekter åpner opp for en litterær kommunikasjon av filosofien, som kan sies å komme i tillegg til en mer teoretisk kommunikasjonsform basert på konsepter og begreper. Fantasierfaringer utgjør er en viktig del av vår opplevelse av det å lese skjønnlitteratur, fordi vi skaper egne mentale forestillinger som er basert på det vi leser, og trekker en mening ut av teksten som på den måten bare er vår egen. Ved å knytte egne livserfaringer opp mot teksten skaper vi mening i eget liv, vi gjør vår egen tolkning, som kan skille seg fra andre leseres tolkning av samme tekst. Samtidig påvirkes vi av

---

<sup>54</sup> Sartre var også en viktig inspirasjonskilde for Beauvoir og det samme var Heideggers tenkning.

det metafysiske budskapet forfatteren har bak teksten, selv om dette ikke uttales eksplisitt, og kanskje ikke heller er helt erkjent av forfatteren selv på det tidspunktet teksten skrives. Det kommer frem gjennom selve prosessen.<sup>55</sup> På den måten kan vi si at en filosofisk idé utvikler seg i erfaringsprosessen til forfatter og leser, heller enn å være gitt på forhånd.

Metafysisk litteratur kjennetegnes av at den har en underliggende idé eller filosofisk tanke og poenget er budskapet som ligger under overflaten, som gjerne kommer frem gjennom flere lag av forståelse eller erfaring av teksten. Hva har denne tolkningsfriheten å si for oss som lesere av teksten? Det avgjørende, ifølge Beauvoir er at denne idéen holdes i bakgrunnen. At forfatteren ikke låser seg til den, men har en fri og utforskende holdning til selve prosessen og samspillet mellom seg selv og leseren «establishing a genuine communication with the reader» (Beauvoir, 1946, s. 272). Merleau-Ponty trekker frem et eksempel på et slikt metafysiske budskap i sin tolkning av Beauvoirs første roman *Gjesten (L'Invitée)* som en metafysisk roman: «Xavière is *coquettish*. [...] This would not be wrong. It would be merely superficial. What is not coquetry if not the need to count for another person, combined with the fear of becoming involved?» (Merleau-Ponty, 1948/1964, s. 32). Tolket på denne måten kan vi finne metafysikken i dette i intersubjektiviteten, i tvetydigheten som ligger i menneskets behov for anerkjennelse kombinert med sårbarheten som ligger i muligheten for å bli krenket. Når vi kjenner Beauvoirs etikk er dette en nærliggende tolkning, men den er ikke den eneste eller riktige, ut ifra et annet perspektiv kan vi forestille oss et alternativt moralsk budskap. Samtidig kan vi gjenfinne idéene hennes i litteraturen på en slik måte at vi ikke ledes til å følge moralske regler hun gir oss på forhånd, men at vi på egen hånd ser den moralske nytten av å anerkjenne heller enn å krenke et annet menneske. Vi deltar i en moralsk modningsprosess på egne premisser, og får med det et annet eierskap til egen og andres krenkbarhet enn vi ville ha fått ved å forholde oss til en gitt teori. Moralsk frihet kan på denne måten forstås som et frigjørende tredje mellom meg som leser og Beauvoir som forfatter. Hvis Beauvoir hadde valgt en mer eksplisitt måte å kommunisere moralen på, ville leseren ha vært forutinntatt og bundet til dette og med det mistet muligheten til fritt å forestille seg moralen bak teksten i relasjon til eget liv og egen moral<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Dette har mye til felles med den litterære genren eller forskningsmetoden autoetnografi. Autoetnografi kan beskrives på denne måten: «Autoethnography, as a method, humanizes research by focusing on life as «lived through» in its complexities; showing that you as readers and we as authors matter; and demonstrating to others who are involved in or implicated by our projects that they matter to.» (Adams et al., 2017, s. 8).

<sup>56</sup> Martha C. Nussbaum (f. 1947) er en amerikansk filosof og professor i rettsvitenskap og etikk ved Universitet i Chicago. Hos Nussbaum finner vi likhetstrekk med Beauvoir både i forhold til litteratur og dydsetikk. Relatert til

«Methaphysics is [...] not a system [...] it is to realize in oneself the methaphysical attitude, which consists in positing oneself in one's totality before the totality of the world» (Beauvoir, 1946, s. 273). Beauvoir ønsket ikke å formulere en eksplisitt filosofisk teori. Ved å bruke litteraturen som middel til å kommunisere moralen og beskrive erfaringer basert på eget levd liv, gir hun leseren frihet til å koble dette sammen med egen livserfaring, erfaringer vi har før begreper og konsepter formuleres til en teori slik vi finner i klassisk metafysikk. På den måten blir selve erfaringen metafysisk. Merleau-Ponty vektlegger dette metafysiske aspektet ved meningen i lesererfaringen i metafysisk litteratur, og i forbindelse med lesningen av *Gjesten* skriver han: «phenomenological or existential philosophy assigns itself the task, not of explaining the world or of discovering its 'conditions or possibility, ' [...] formulating an experience of the world, a contact with the world which precedes all thought *about* the world.» (Merleau-Ponty, 1948/1964, s. 28). Merleau-Ponty trekker frem skillet mellom en klassisk forståelse av metafysikk der virkeligheten forstås ved hjelp av konsepter og begreper: «Classical methaphysics could pass for a speciality with which literature had nothing to do because metaphysics operated on the basis of uncontested rationalism, convinced it would make the world and human life understood by an arrangement of concepts.» (Merleau-Ponty, 1948/1964, s. 27). I forhold til måten metafysikk forstås av en fenomenologisk eksistensialistisk filosof som Beauvoir, som heller enn å forklare verden, gir oss en erfaring av en kontakt med verden som kommer *før* enhver forklaring av den (Merleau-Ponty, 1948/1964, s. 28). Beauvoir skriver at metafysikk ikke er noe vi gjør, det er noe vi er. Hun bruker barnet som eksempel og beskriver det å være metafysisk, som barnets rene frie erfaring av verden: «The child concretely discovers his presence in the world, his abandonment [délaissement], his freedom, the opacity of things, and the resistence of foreign consciousnesses.» (Beauvoir, 1946, s. 273). Det Beauvoir beskriver her er rene og på mange måter utilslørte erfaringer av virkeligheten. Meningen eller essensen vi får ut av disse erfaringene kan med Husserls<sup>57</sup> språk forstås som noema: «Husserl decided in later writings to replace the idea of an independent, nonnaturalistic meaning with the single term «noema.» (D'Amico, 1999, s. 14)

Hvorfor velge metafysisk litteratur fremfor en teoretisk fremstilling når moral kommuniseres? I forhold til Beauvoirs etikk handler det, slik jeg ser det, om at vi befinner oss

---

litteraturen tenker jeg spesielt det moralske språkets rolle og jeg måten hun anvender litteraturen til å kommunisere moralen på. i Nussbaums bok *Litteraturens etikk: Følelser og forestillingsevne*.

<sup>57</sup> Husserl, som beskrevet av Robert D' Amico: «he proposed a methodology for philosophical research, [...] capable of reaching agreement of and resolving long-standing philosophical disputes. [...] a strict methodology was the key to rescuing philosophy from endless clashes of speculative systems. (D'Amico, 1999, s. 2).

på grensen av det som ikke kan forklares. Moralsk frihet kan ikke forklares eller forstås ved hjelp av konsepter fordi det er basert på en metafysisk erfaring av virkeligheten, som kun kan oppnås ved hjelp av vår forestillingsevne og fantasi. «While the philosopher and the essayist give the reader an intellectual reconstruction of their experience, the novelist claims to reconstitute on an imagenary plane this experience itself as it appears prior to any elucidation.» (Beauvoir 1946, s. 270). Spørsmålet om å forklare det som ikke kan forklares bli på denne måten et spørsmål om frihet. For ved å overlate til leseren selv å forestille seg budskapet i teksten. Så frigjøres leseren til å anvende moralen i teksten på sin egen måte i egen livssituasjon. til å finne et eget moralsk grunnlag og utvikle seg moralsk basert på seg selv. Dette er i tråd med det vi så i forbindelse med det å finne vår egen form og modnes som menneske innenfor den under avsnitt 3 tidligere i denne delen av oppgaven. Beauvoirs anvendelse av moralsk frihet som det tredje i litteraturen muliggjør på denne måten det at vi kan skape egne verdier basert på oss selv og det menneske vi er, ikke basert på en ytre sannhet.

### **Moralsk frihet i Beauvoirs litteratur**

På hvilken måte kommuniserer Beauvoir moralsk frihet gjennom litteraturen? Hvordan kommunisere det som ikke lar seg begripeliggjøre? Den aristoteliske metafysikk som et «arrangement of concepts» egner seg dårlig til dette. Erfaringen, som kommer *før* konseptene kommuniseres best gjennom kunsten, i refleksjoner basert på erfaringer fra eget levd liv. Skjønnlitteraturen gjør dette, og Beauvoir viser til Platons dialoger når hun forklarer litteraturens rolle for formidling av moralen:

Thus as long as Plato asserts the supreme reality of the Forms, which this world only mirrors in a deceptive debased way he has no use for poets; he banishes them from his republic. But, when he describes the dialectical movement that carries man toward the Forms, when he integrates man and the sensible world into reality, then Plato feels the need to make himself a poet. He situates his dialogues that show the path to an intelligible heaven amidst blooming fields, around a table, at a deathbed, that is on earth. (Beauvoir, 1946, s. 274).

Hvordan kommunisere en moral innenfor dette rammeverket? Jeg tenker at noe av nøkkelen kan ligge i det Beauvoir skriver om en felles søkeprosess eller modning som foregår hos både forfatter og leser. Hun skriver om forfatteren av metafysisk litteratur: «Thus, as the story



unfolds, he sees truths appear that were previously unknown to him, questions whose solutions he does not possess» (Beauvoir, 1946, s. 272) Slik jeg forstår det gjelder dette på samme måte for leseren. Ved å innta en metafysisk innstilling til litteraturen, åpner vi opp for denne søkeprosessen, det er en modig leserinnstilling som krever at jeg stoler på meg selv, og at den erfaringen jeg har av teksten er like «riktig» som den erfaringen en annen leser har.

Med tanke på Merleau-Pontys forståelse av utdraget fra *Gjesten* som jeg siterte ovenfor, kan jeg ikke si meg uenig i hans tolkning. Samtidig har jeg et annet inntrykk av *Gjesten* som går på Beauvoirs forhold til religionen og Gud, til valget hun selv tok i ungdommen om å forlate religionen hun vokste opp med. I *En veloppdragen ung pikes erindringer* skriver hun om erfaringen av modningen hun hadde i barndommen, i sitt personlige forhold til Gud: «Jo mer jeg trykket meg ned mot jorda, jo mer nærmet jeg meg ham, og hver spasertur var en tilbedelse. Hans herredømme tok ikke fra meg mitt. [...] Hvordan kunne en ren ånd føle den brennende solen og den friske duggen annet enn gjennom min kropp?» (Beauvoir, 1958/1998, s. 110). Beauvoir beskriver hvordan hun som barn gradvis stilte spørsmål ved sin katolske oppdragelse. Om det gode og det onde, om Gud og den kristne moral. Etter hvert erfarte hun Gud på egne premisser og gjerne gjennom naturen, som i sitatet over. I ungdommen beskriver hun en stor ensomhet som følge av sitt valg om ikke å tro og det å velge utdanning og jobb fremfor de tradisjonelle verdiene i hennes oppvekstmiljø. Ensomheten kom, slik jeg forstår det i stor grad av følelsen av ikke å være god nok for sine foreldre som følge av hennes opprør mot deres tradisjoner og miljø.

I artikkelen «Autoethnography» skriver Stacy Holman Jones<sup>58</sup> om skjellsettende erfaringers betydning i våre liv og hvordan det å kommunisere dem gjennom litteratur kan åpne opp våre relasjoner til andre mennesker:

Often, these experiences are *epiphanies* – transformative moments and realizations that significantly shape or alter the (percieved) course of our lives [...] Epiphanies prompt us to pause and reflect; they encourage us to explore aspects of our identities, relationships [...] before the incident we might not have the occation to explore. (Adams et al., 2017, s. 7)

Epiphanies eller sjelsettende erfaringer, er gjerne sånn at de stadig kommer tilbake til oss i bevisstheten. De lever med oss og det å dele dem med andre virker frigjørende og verdifullt

---

<sup>58</sup> Stacy Holman Jones, professor på Monash universitetet i Melbourne.

fordi det å dele denne erfaringen bidrar til å lette andres tilsvarende erfaring. Slik jeg ser det, så kan Beauvoirs erfaring med ungdommens opprør mot tradisjonen og sin klasse og valget om ikke å tro på Gud, bære preg av å være en skjellsettende erfaring. En erfaring som hun stadig kommer tilbake til fra ulike perspektiv i sine litterære verk.

Det metafysiske budskapet i *Gjesten* bærer slik jeg ser det i stor grad preg av hennes forhold til og brudd med sin barndoms gudstro. Frykten for ensomheten og erkjennelsen av å ha rettfærdiggjort eget liv gjennom et annet menneske (eller Gud) preger teksten. Min erfaring av *Gjesten* er at Beauvoir møter seg selv som ung (Xavière) og med det bearbeider hun det viktige og skjellsettende valget hun tok i ungdommen. Finnes det en moral hvis ikke Gud finnes? Kan vi rettfærdiggjøre livet på egen hånd, eller trenger vi andre mennesker eller en tro på noe utenfor oss selv, for å leve et meningsfullt liv? Dette er spørsmål jeg oppfatter som underliggende i teksten.

Den eneste måten hun kunne nærme seg Pierre på, var å gå til Xavière og prøve å se henne slik han hadde sett henne. Det var lenge siden Françoise hadde oppfattet Xavière som en del av sitt eget liv. Nå skyndte hun seg med en begjærlig, motløs engstelse mot en fremmed verden, som så vidt åpnet seg på gløtt for henne. (Beauvoir, 1943/2006, s. 147)

Xavière representerer et frigjørende tredje, eller moralsk frihet i Françoises liv, som hun på mange måter var fanget i som i et skuespill. Hun trodde hun var fri, men var det ikke og trengte å forholde seg til sitt ungdoms livsvalg igjen for å finne en vei ut mot et virkelig fritt liv. Når Françoise dreper Xavière mot slutten av boken, forstår jeg dette som at hun har modnet følelsesmessig og kan falle mer til ro med sitt valg. Hun kan leve videre *med* det ikke *mot* det – fordi hun forstår seg selv på en annen måte, enn det hun gjorde før Xavière kom inn i hennes liv og tvang henne til å se seg selv fra et annet perspektiv.

I romanen *Når masken faller* fra 1966 finner jeg igjen opprøret hos Beauvoir og følelsene av å bli kontrollert og styrt av tradisjonen, som videreføres blindt gjennom generasjonene. Men her er relasjonen mellom foreldre og barn mer fremtredende enn forholdet til Gud. Hovedpersonen, Laurences følelse av ikke å være til stede eller deltakende i eget liv, kan kjennes igjen fra Françoises i *Gjesten*. Gjennom boken gjør Laurence opprør mot sitt konvensjonelle liv og sitt forhold til sannheten, opprøret skjer ved at hun stiller stadig mer spørsmål til sitt liv og måten hun lever det på. Dette skjer innenfor rammen av hennes relasjon til sin eldste datter Catherine på tolv år, som møter flere av de samme utfordringene Beauvoir

selv stod i som barn. Men Laurence finner mot til å konfrontere tradisjonen på vegne av seg selv som kvinne og for sin datter, «Og Catherine? Skal jeg klebe igjen øyenlokkene hennes? «Nei» skrek hun høyt. Ikke Catherine. Jeg tillater ikke at de gjør det samme med henne som med meg.» (Beauvoir, 1966/1968, s. 155). På den måten knyttes fortid og fremtid metafysisk sammen i romanen. Laurence blir til slutt fysisk syk av motsigelsen hun møter i seg selv ved å skulle videreføre en kvinneundertrykkende tradisjon til sin egen datter, mot slutten av boken sier hun til sin mann: «Det er jeg som tar meg av Catherine. Du griper inn fra tid til annen. Men det er jeg som oppdrar henne, det blir min sak å ta avgjørelser. Og det skal jeg. Å oppdra et barn er noe annet enn å lage et vakkert bilde av henne...» (Beauvoir, 1966/1968, s. 156).

Både i *Gjesten* og i *Når masken faller* bruker Beauvoir egen skjellsettende livserfaring på en måte som fører til at jeg som leser kan trekke veksler på dette i eget liv. Samtidig kan vi finne klare konturer av hennes filosofiske ideer i tekstene. I når *Når masken faller* finner vi en misforstått tanke om god foreldreomsorg, preget av en oppofrelse som er på foreldrenes premisser ikke på barnets. Det er for tradisjonen og foreldrenes del at datteren skal skånes fra å lese avisen eller å se på nyheter for å lære om det som skjer i verden, ikke for datterens del. Slik sett blir det å beskytte henne fra den ytre verden en måte å gjøre datteren til et objekt eller en ting på. Som ikke får lov til å utvikle seg basert på egen erfaring eller føle en naturlig frykt eller redsel for verden slik den i sannhet er. I *Pyrrhos og Cineas* skriver Beauvoir om det å ofre seg og legger vekt på betydningen av å tenke gjennom hvem vi egentlig ofrer oss for (Beauvoir, 1944/2009, s. 61). Er det for vår egen del vi ofrer oss eller er det for den andre? Det å ofre seg for egen del kan forstås som å begrense den andres frihet til å utvikle seg basert på seg selv, til å leve livet på sin egen måte. For vi lever i spenningen mellom krenkelse og anerkjennelse og det å ofre seg for egen vinning sin del kan på den måten sees som en form for krenkelse under et falsk slør av godhet.

## 2. 5 Er Beauvoirs etikk en form for dydsetikk?

Er Beauvoirs etikk en form for dydsetikk eller er det en annen form for etikk? I boken *Intelligent Virtue* undersøker Julia Annas<sup>59</sup> hva dyd er i lys av analogien mellom dyd og ferdighet (oversatt fra engelsk «skill»). Med ferdigheter tenker Annas vi trenger for å utføre praktiske handlinger som f.eks. pianospill eller tennis. Hva har slike praktiske ferdigheter og dyd til felles og hvordan kan dette hjelpe oss å forstå hva dyd er? «Aristotle famously notes an important similarity

---

<sup>59</sup> Julia Annas (f. 1946), er en engelsk filosof og professor emeritus ved University of Arizona.

between virtue and skill: both are practical and so can be learned only by practice, by actually doing what needs to be done. Moreover, both involve *learning*» (Annas, 2013, s. 16). På samme måte som vi lærer en praktisk ferdighet som å spille piano ved å øve på å spille piano, så lærer vi å være dydig ved å øve på å være det. Øving er derfor et sentralt aspekt i dette. Samtidig er det ikke bare det at vi øver som gjør oss gode til noe eller dydige, det er måten vi gjør det på, innstillingen vi har til selve øvingen og til læringsprosessen. Annas betegner dette som «the drive to aspire» (Annas, 2013, s. 16), som kan forstås som det at vi ønsker å oppnå noe med det vi lærer. Jeg vil oversette det til streben etter å forbedre seg. Vi vil selv et sted med øvingen vår, annet enn det å bare gjenta det vi blir lært, uten å reflektere over hvorfor eller hva vi selv kan gjøre for å bli bedre. For å gjøre det som trengs og gjøres, bør vi vite hva vi gjør og for å vite hva vi gjør trenger vi å reflektere over hvorfor vi gjør det. Vi må med andre ord interessere oss for det vi gjør og bruke egen dømmekraft til å handle på en måte som er i tråd med idealet vi har.<sup>60</sup> Det er derfor ikke alle ferdigheter («skills») som egner seg i en analogi til dyd, men ferdigheter der behov for å lære og en streben etter å forbedre seg er forent (Annas, 2013, s. 16). Rutineferdigheter som det å knytte skolisser vil derfor ikke være den type ferdigheter vi tenker på i denne sammenheng.

Hvilket syn har Beauvoir på forholdet mellom rutineferdigheter og ferdigheter som preges av et behov for læring og streben etter å forbedre seg? Med Beauvoirs språk kan vi tenke oss at rutineferdigheter faller inn under immanens, som til forskjell fra transcendens, preges av passivitet, likegyldighet og tilbaketrekning. Dette er kjennetegn vi finner hos undermennesket [*sous-hommes*], som flykter unna å engasjere seg i verden og ureflektert fortsetter tradisjoner og skikker uten å stille spørsmål ved om dette er riktig i eget liv eller ikke.

Slik en dårlig maler frembringer dårlige malerier og nøyer seg med det, mens en kunstner som frembringer et verdifullt verk straks møter kravet om et enda bedre verk, slik slipper undermennesket å prøve å legitimere sitt fattigslige prosjekt. (Beauvoir, 1947/2009, s. 112)

Undermennesket kan forstås som den med lavest moral av livsholdningene Beauvoir beskriver i *Tvetydighetens etikk* (Beauvoir, 1947/2009, s. 112). Men er dette en livsholdning som mangler dyd? Det første vi kan legge merke til i sitatet over er forskjellen hun trekker mellom en maler

---

<sup>60</sup> «To repeat; this is not to be confused with any form of perfectionism, in which we know beforehand what the ideal achievements are that we are to attain. The ideal aspect of virtue leads us to aspire continually, not to get the prize and then retire.» (Annas, 2013, s. 116, note 23)

og en kunstner. Hva skiller måten disse handler på fra hverandre? Eksemplet på undermennesket som en dårlig maler som frembringer dårlige malerier og nøyer seg med det, kan forstås som en person som handler uten egentlig å bry seg om det han gjør, uten stolthet eller eierskap til resultatet av handlingen. Her finner vi ingen streben og på grunn av dette også lite behov for å lære, handlingen kan derfor preges av rutine. Det er lett å se for seg en person som kanskje liker å kalle seg kunstner, men som i Beauvoirs øyne ikke er det fordi i han mangler vilje eller evne til å strebe etter å forbedre arbeidet sitt. Undermenneskets likegyldighet og apati [*apathie*], med andre ord hans frykt og for eksistensen [*peur fondamentale devant l'existence*<sup>61</sup>] tilsier en slik holdning – men er det riktig å kalle ham umoralsk av den grunn? Det kan diskuteres om det å male et maleri er en rutinehandling, men slik det fremstår for meg mangler maleren i Beauvoirs illustrasjon av undermennesket, drivet etter å aspirere. Analogien mellom dyd og praktiske ferdigheter, hjelper oss ifølge Annas å forstå dyd fordi «*both illustrate the way 'we' reason in practice*» (Annas, 2013, s. 100). Maleren resonerer på en måte som ikke innbyr til forbedring, han streber ikke, men bare godtar ting som de er. Nå kan det å male et maleri være en mer kompleks handling enn andre rutinehandlinger og behovet for å lære ferdigheten å male er til stede. Samtidig er det malerens innstilling av likegyldighet i forhold til det å ville noe med det han gjør, som er viktig i denne sammenheng. Hvis vi ikke øver på det å være dydig med en innstilling som innebærer et stadig ønske om å bli bedre og en refleksjon over hvordan vi kan bli bedre, av å lære av våre og feil og videreutvikle oss ut fra det, så blir vi ikke god på dyd. På samme måte blir maleren heller ikke bedre på å male.

Kunstneren, derimot, han frembringer et verdifullt verk, som nettopp er verdifullt fordi han vil noe med det, lærer av sine feil og ikke er likegyldig til om resultatet blir godt eller dårlig. Derfor møter han også straks et krav om å lage et enda bedre verk. På den måten lærer kunstneren av selve handlingen at han skaper kunst og øver for å bli bedre i det. Hver handling betyr noe på veien mot et forbedret verk og er derfor ingen rutine. Her finner vi både behov for å lære og driv etter å aspirere. I forhold til dette kan undermennesket forstås som en livsholdning som på mange måter mangler dyd fordi han passivt trekker seg tilbake og godtar ting som det er. Dette har likhetstrekk med det Annas betegner som en etisk lat person: «Some people seem ethically lazy, with little or no drive to aspire». (Annas, 2013, s. 24)

I andre enden av det vi kan tenke på som en moralsk skala i Beauvoirs beskrivelse livsholdningene finner vi den lidenskapelige. Beauvoir skiller her mellom *de sjenerøse lidenskapene* som kan forstås som moralske, og *de maniske lidenskapene*, her «finner ikke

---

<sup>61</sup> Beauvoir, 1947/2021, s. 56. Den franske utgaven av *Tvetydighetens etikk*.

friheten sin autentiske skikkelse; den lidenskapelige søker besittelse [...] det helvete den lidenskapelige lager for seg selv, er nokså ofte blitt beskrevet» (Beauvoir, 1947/2009, s. 125). De sjenerøse lidenskapene [*passions généreuses*] skriver Beauvoir, gis liv av subjektiviteten og preges av stahet og livsglede: «Samtidig som lidenskapen tar ansvar for denne subjektiviteten, avdekker den også væren; den bidrar til å befolke verden med ønskverdige objekter og gripende betydninger.» (Beauvoir, 1947/2009, s. 125) Hvis vi tenker oss at kunstneres karakter kjennetegnes av en slik sjenerøs lidenskap, hvem er det som gjør denne kunstneren til en person med dyd?

Hverken hos Giotto, Tizian eller Cécianne finner vi malerkunsten i sin helhet; [...] et bilde der malerkunstens problemer er løst er ganske enkelt utenkelig, men det er denne bevegelsen mot dens egen virkelighet som er selve malerkunsten; den er ikke en forgjeves bevegelse av en slipestein som går på tomgang [...]. Kunst [...] blir ikke til på tross av mislykkede forsøk, men på grunn av dem. (Beauvoir, 1947/2009, s. 163)

Ifølge Annas har både læreren, som vi kan tenke på som ekspert på dyd og eleven som stadig øver på å bli bedre, et ansvar i læreprosessen. Samtidig er forholdet mellom det å være ekspert og det vi kan kalle lærling viktig, for man blir aldri utlært i dyd. Som Beauvoir skriver, så er det på grunn av og ikke på tross av våre mislykkede forsøk og vår stadige øving, at vi blir bedre. Det er en kontinuerlig læringsprosess som foregår hele livet. En pianist kan ikke lene seg tilbake å se på seg selv som ferdig utlært pianospiller. Hun kan jo selvfølgelig det, men hun vil aldri bli en perfekt pianospiller, på samme måte vil aldri kunstneren se på seg selv som en perfekt kunstner. På samme måte kan vi ikke bli perfekt dydige.

Vi er disponert for dyd, men vi har selv ansvar for å tilegne oss ferdigheten dyd og hele tiden øve på å bli bedre. Det er her den sjenerøse lidenskapen kommer inn, for den kan på mange måter sammenliknes med drivet etter å aspirere, de som mangler denne levende lidenskapen «Er de lunkne som Evangeliet snakker om.» (Beauvoir, 1947/2009, s. 112). Sjenerøsitet kan sies å være en dyd, kan vi lære sjenerøsitet på samme måte som en praktisk ferdighet? Hvis kunstneren har hatt en lærer er det nærliggende å tenke seg at denne læreren har gått foran med et godt eksempel – en som ved sin praktiske handling viser eleven hvordan han skal handle. Eleven starter med å etterlikne, men det er først når han skaper kunsten sin på egen hånd at han modner i sitt fag som kunstner. For at han skal få dette til trenger han grunner. Han må vite hvorfor han gjør som han gjør, men han må også respondere på grunnene han blir gitt av læreren på en måte som gjør at han kan anvende kunnskapen han har tilegnet seg videre

på egen hånd. Dette krever modenhet, «the virtuous person's response is immediate, but it is an *intelligent* response, not a rote one. We can now see why it is intelligent; it is an *educated* response [...] just as she was thought, she can go on teaching others.» (Annas, 2013, s. 28-29). Den sjenerøse lidenskapen hos Beauvoir har en karakter som tilsier en intelligent respons. Han handler på en dydig måte ut ifra et helhetsbilde av situasjonen, ikke på grunn av ytre verdier, men på grunn av sin egen intelligente forståelse av situasjonen.

Aristoteles stiller ifølge Annas krav om at for å bli en dydig person må vi ha *phronesis*,<sup>62</sup> praktisk eller praktisk intelligens. «This implies that to be virtuous you must become practically wise. This is certainly what Aristotle himself demands; the virtuous person is *phronimos* and has *phronesis* – practical wisdom» (Annas, 2013, s. 30). Annas tar i denne sammenheng opp en innvending som går på om det å være dydig bare er oppnåelig for dem som har evne til å opparbeide seg praktisk klokskap. Hva med dem som mangler evner til dette? Ikke alle er kloke og noen lever under livsvilkår, eksempelvis fattigdom og nød, som gjør at de er nødt til å prioritere andre ting i livet fremfor dyd (Annas, 2013, s. 30-31). Et tilsvarende argument kan rettes mot Beauvoirs etikk. Hva med dem som ikke har evne eller styrke til å ta reflekterte valg, som ikke har ressurser i seg til å bryte ut av et undertrykkende forhold eller et liv i flukt fra seg selv – er ikke moralsk frihet oppnåelig for dem?

Mitt første inntrykk av Beauvoirs etikk var nettopp dette, at jeg syntes den virker streng og stiller urealistisk høye moralske krav. Vi kan ikke tvinge noen til å anerkjenne oss og selv om vi ikke sulter og lever i nød, så kan undertrykkende livsforhold og krenkelsene vi opplever i dem, gjøre oss like handlingslammet moralsk sett. Ved første øyekast kan vi få et inntrykk av en frihetsetikk som ved å sette friheten som grunnlag for verdiene, også legger et (for) stort ansvar over på den enkeltes evne til «å ville friheten» for seg selv og andre.<sup>63</sup> Samtidig er Beauvoirs etikk basert på en aksept av vår grunnleggende tvetydighet og gjennom sin presentasjon av livsholdningene gir hun oss mulighet til selv å forestille oss hvordan disse opptrer i eget liv. Slik sett er klokskapen i Beauvoirs etikk forbundet med det levde livet og vår evne til å forestille oss og tilpasse oss moralsk til både det onde og det gode, «og det er nettopp

---

<sup>62</sup> Fra *Den nikomakiske etikk*: «*Fronêsis* (adj. *Fronimos*): KLOKSKAP, den intellektuelle dyd som viser seg i godt utført handling (*praxis*; s.d.) og som består i evnen til å overveie vel om det som bidrar til målet (*bouleus*; s.d.) [...] Den som har denne dyden, er DEN KLOKE (*ho fronimos*), og han er målestokken for enhver handling, om den er rett utført eller ikke» (Aristoteles, 2021, s. 342).

<sup>63</sup> I artikkelen «A Critique of Simone de Beauvoir's existential ethics» skriver Matthew Braddock: «And I critique Beauvoir's ethics [...] ethical freedom lacks concrete content and thereby is difficult to apply to a range of our personal and social experiences [...] I argue against the plausability of her argument that since our freedom is intertwined with that of others, we ought to promote their freedom in order to promote our own.» (Braddock, 2007, s. 303).

fordi en ond vilje er mulig at ordene `å ville seg fri` har en betydning.» (Beauvoir, 1947/2009, s. 107).

Dyd er knyttet til en persons karakter sett på en helhetlig måte *gjennom* et liv, og *i* et liv. Vi trenger forskjellige type dyder i ulike situasjoner i livet og måten vi responderer intelligent på hvilke dyder vi trenger i ulike situasjoner, har en sammenheng med vår praktiske intelligens. «The point here is that practical intelligence developes over your character as a whole, in a holistic way» (Annas, 2013, s. 86). Måten vi bruker praktisk intelligens til å bli en dydig person på, kan forstås ved å skille mellom det Annas beskriver som *omstendighetene i et liv og det levde liv*, «[t]he living of a life is the way you deal with the circumstances of your life» (Annas, 2013, s. 93). Dette kan vi kjenne igjen i Beauvoirs etikk og forholdet mellom «konkret» frihet, som «viser til vår faktiske situasjon og det handlingsrommet vi har» (Pettersen, 2006, s. 289), og «moralsk» frihet, som utvikles i en person gjennom livet i gjensidig samspill med menneskene rundt, på samme måte som dyd gjør i analogien mellom ferdigheter og dyd. Moralsk frihet er med det tett knyttet til den personen vi er, vår karakter og til det livet vi lever. At jeg er en kvinne er en del av min faktiske situasjon og det å være omsorgsfull er et trekk som gjerne tillegges kvinner. Samtidig er det ikke det at jeg er kvinne, som nødvendigvis gjør meg til en omsorgsfull person. Jeg er med andre ord ikke omsorgsfull fordi jeg er kvinne, jeg er omsorgsfull fordi jeg har en innstilling knyttet til min personlige karakter som gjør at jeg tar omsorgsfulle valg i ulike situasjoner jeg møter i livet.<sup>64</sup> Denne innstillingen mot det gode, leder meg til å bruke min praktiske intelligens til å gjøre omsorgsfulle handlinger fremfor selvsentrerte handlinger. Den praktiske intelligensen bidrar på den måten til at vi gjør det beste ut av de omstendighetene vi har (Annas, 2013, s. 95).

Som etisk ideal er moralsk frihet knyttet til den personen vi er, til vår karakter og slik jeg ser det finner vi en nær forbindelse mellom Beauvoirs etikk og Annas` undersøkelse av dyd nettopp på grunn av dette. Den moralske utviklingen går innenfra og ut og er på den måten hele tiden knyttet opp til personens karakter. Annas knytter dyd sammen med det gode og at vi hos en dydig person finner en livsholdning som strekker seg mot det gode *fordi* det er godt. Det er ikke bare fordi konsekvensene av en handling er gode at vi velger den, men fordi handlinger er god i seg selv: «Any consequentialist account of virtue fails to account for the important point about virtue which we are exploring here, namely that it involves a commitment to goodness

---

<sup>64</sup> Det er sider ved dydsetikken som jeg ikke tar opp her, blant annet i forhold til omsorgsetikk. I artikkelen «Omsorg som etisk teori» tar Tove Pettersen opp omsorgsetikk og etisk teori i forhold til tradisjonell moralfilosofi. Pettersen skriver: «Ingen av de dominerende normative teoriene adresserer i tilstrekkelig grad de konkrete etiske utfordringene vi møter i vår hverdag» (Pettersen, 2006, s. 151).



because it is goodness» (Annas, 2013, s. 111) På den måten tenker Annas seg at vi kan beundre en dydig person som for eksempel Nelson Mandela selv om han sitter i fengsel. Han er et ideal for oss på grunn av at han gjør det gode fordi det er godt (Annas, 2013, s. 108). Kan vi finne dette hos en person som lever i moralsk frihet?

Men det mennesket som handler slik for å frigjøre seg selv og andre, som anstrenger seg for å respektere dette målet gjennom de midlene han bruker for å nå det fortjener ikke lenger betegnelsen eventyrer. [...] Lawrence, som var så gjerrig på sine følgesvenners blod, så respektfull overfor andres liv og frihet, så plaget av de menneskelige problemene som oppstår ved enhver handling. Da står man overfor en autentisk fri mann. (Beauvoir, 1947/2009, s. 123)

Hva er det som gjør et menneske som Lawrence til et etisk ideal for oss? Det er ikke kun på grunn av handlingene han gjør at han er en vi beundrer, men på grunn av personen han er. Det er noe gjennomgående ved hans person som gjør at han velger å fremme friheten for seg selv og andre. Annas trekker et grovt skille mellom to typer godhet. Den ene er en type godhet som er basert på Platons form om godhet, som noe vi strekker oss etter, men som vi som menneske aldri vil nå. Den andre er et aristotelisk syn på godhet som er knyttet opp til mennesket, der det gode skapes i det levde livet. Med utgangspunkt i et aristotelisk syn på det gode tenker Annas seg det gode i det levde liv, men hun legger i tillegg vekt på viktigheten av å skille mellom omstendighetene i et liv og det levde liv, «so that the understanding of a virtuous life is *non-circumstantial*» (Annas, 2013, s. 116).

Beauvoir tenker seg Lawrence som en autentisk fri mann, en som prioriterer friheten uansett hvilken situasjon han er i, friheten er en positiv retning i Lawrences liv. Eventyreren, derimot, prioriterer sin egen frihet på bekostning av andres, idealet om moralsk frihet preger ikke retningen i livet hans på en slik måte at han velger friheten både for seg selv og for andre uansett situasjon. Eventyreren kan sikkert beundres som et ideal for det han har fått til, uansett om det er å bestige fjelltopper eller om det er å utgi bøker, men han er ikke et moralsk forbilde basert på dette. Hvis moralsk frihet er et etisk ideal, er det mulig å bli perfekt moralsk fri? Er det som med Platons «Form of the Good» (Annas, 2013, s. 114), noe utenfor oss som vi strekker oss mot, men aldri vil klare å få til fordi vi er mennesker? Etter mitt syn vil det stride imot Beauvoirs etikk og filosofi som helhet, å tenke seg moralsk frihet som en perfekt idé eller en moralsk oppskrift vi skal formes inn i. Dette kan vi også se i forhold til hennes karakteristikker av spesielt den gravalvorlige (Beauvoir, 1947/2009, s. 114-117), som en livsholdning som ikke

innebærer å leve i moralsk frihet. Det er nettopp fordi vi er mennesker at moralsk frihet er oppnåelig. Moralsk frihet skapes på samme måte som hos Annas i det levde livet. På den måten kan det forstås som et prinsipp vi utvikler et eierskap til gjennom livserfaring, som en ledetråd i livet. Noe vi føler oss forpliktet til å strebe etter fordi det er godt i seg selv og på den måten blir det en integrert del av vår person.

## Avslutning

Innledningsvis stilte jeg meg spørsmålet: Hvordan skal vi karakterisere den moralfilosofiske posisjonen i *Tvetydighetens etikk* er denne posisjonen av interesse for oss i dag? Jeg startet oppgaven med å stille spørsmål ved betydningen av det hegelianske begrepet om forskyvning hos Beauvoir. Det er sentralt, men hvorfor? Først så jeg for meg et skille mellom mennesket og verden, men et skille er ikke det samme som en forskyvning. Forskyvningen inneholder den andre part i større grad enn det et skille gjør. Samtidig kan det jeg tenkte meg som en forskyvning mellom mennesket og verden, også forstås som en forskyvning mellom det indre og det ytre, eller mellom kropp og ånd. Hvis vi ser etter en rød tråd gjennom denne oppgaven er det her finner kan finne den, i forskyvningsforholdet mellom det indre og det ytre.

Forholdet mellom det indre og det ytre er et tidløst forhold fordi vi alltid på en eller annen måte er nødt til å forholde oss til verden rundt. På den måten kan Beauvoirs etikk forstås som en tidløs etikk. Som vi så hos Camus' den fremmede så kan vi ende opp med, ikke bare en forskyvning, men en kløft mellom oss selv og verden. «Den fremmede hos Camus har rett når han avviser alle de båndene som blir pålagt ham utenfra; det finnes ikke noe bånd som er gitt i utgangspunktet.» (Beauvoir, 1944/2009, s. 34). Hva er det som er gitt i utgangspunktet? Dette var et av spørsmålene jeg stilte meg da jeg startet den kritiske analysen i del to av oppgaven. Gjennom min lesning av *Tvetydighetens etikk* kan vi se at mennesket som kropp i verden, eller et ankerpunkt som alltid befinner seg i en situasjon i verden, er en viktig tanke hos både Beauvoir og Merleau-Ponty. Og med tanke på hva som er gitt, så er kroppen og behovene vi har som følge av å være en levende organisme det som kan forstås som gitt.

Sagt på en annen måte, så kommer vi ikke unna at vi er bundet til verden både som levende kropp og i det intersubjektive forholdet til andre mennesker. Behovet for anerkjennelse kommer vi på den måten ikke bort fra og forholdet til den andre er derfor også et avhengighetsforhold. Gjennom diskusjonen av alderdommen og tanken om å forholde meg til den andre i meg selv, fikk sårbarheten en annen dimensjon fordi vi på denne måten ikke forholder oss til den andre som en annen person, men som oss selv. Det er bare jeg som kjenner meg selv best og som vet hvordan det kjennes når jeg blir krenket. Ordet lett krenket ser vi ofte bli brukt i dag og etter mitt syn finner vi en form for undertrykkelse i forbindelse med dette ordet som er vanskelig å adressere. Det å føle seg krenket er en subjektiv erfaring og krenkelsen kan på den måten oppleves som større hvis den i tillegg må rettfærdiggjøres. Slik sett faller ordet lett krenket bort i denne sammenheng, det finnes ikke, fordi min krenkelse er like mye verdt og

like virkelig som en annens krenkelse er. Jeg har mine grunner til å føle akkurat som jeg føler, de kan ikke dikteres til meg utenfra.

Tanken om å snu måten vi forholder oss til alderdommen på, fra å se den som noe fremmed som vi ikke helt klarer å ta inn over oss. Til å forholde oss til det å eldes som en utvikling mot det å bli en perfekt utgave av oss selv føles befriende. På den måten kan vi se at det ligger en frihet i anerkjennelsen og for min del er det lettere å få en erfaring av dette når jeg erfarer det i min egen kropp. I *Det annet kjønn* skriver Beauvoir om kvinnen som den andre mens i *Alderdommen* videreutvikler hun denne tanken om den andre til å gjelde oss selv. På den måten knytter hun den andre tettere opp til mennesket og det å finne sin egen form. For ved møte den andre i meg selv kjenner jeg på min egen kropp hvordan undertrykkelse føles, det gjør vi ikke på samme måte når den andre er en annen person. Et spørsmål som er aktuelt i dagens samfunn i forbindelse med hvordan vi blir påvirket av andre, og spesielt sosiale medier, er om det går an å krenke seg selv? Etter mitt syn er dette et spørsmål som også kan knyttes til forholdet mellom det indre og det ytre. Hvis vi tillater at andre skal diktere hvordan vi ser på oss selv som menneske, så tenker jeg at vi på en måte krenker oss selv. Fordi vi lever på andres premisser, vi streber etter å tilpasse oss en form som andre bestemmer innholdet av. På samme måte som den gravalvorlige gjør i *Tvetydighetens etikk*. Samtidig er det en tvetydighet i dette, fordi bildet vi har av oss selv alltid vil farges av hvordan andre mennesker ser på oss. Men vi kan, i alle fall til en viss grad, selv velge hvordan vi forholder oss til deres respons. Det å strebe etter en ytre fasade slik den fremstår i sosiale medier, der responsen på oss ikke er basert på verdien vi har som menneske, men på hvordan vi fremstår på bilder eller film. Er ikke å strebe etter et menneskelig ideal, men et ideal som ikke finnes. Ved å strebe etter et ytre ideal, som mennesket bestemmer innholdet i, vil på den måten ikke føre til modning og utvikling. Men derimot en vedvarende følelse av utilstrekkelighet.

En annen tanke jeg tok opp i den kritiske diskusjonen i oppgaven var moralsk frihet som det tredje. Tanken kom først frem i forbindelse med diskusjonen av anerkjennelse og anerkjennelseskamp hos Beauvoir. Samtidig er det en tanke som hele tiden har vært nærliggende relatert til min opplevelse av Beauvoirs tenkning. Det som er spesielt interessant er at det tredje ikke bare er til stede i det intersubjektive forholdet mellom mennesker, vi finner det også i selve metoden hun bruker til å kommunisere moralen med. Hun gir meg friheten til å erfare tenkningen hennes på egne premisser. Uansett om jeg leser *Tvetydighetens etikk* eller annen litteratur hun har skrevet, så er det denne friheten som gjør at jeg utvikles, eller modnes moralsk, basert på det jeg leser. I diskusjonen av litteraturen og det moralske språkets status hos Beauvoir kom tanken om moralsk frihet som det tredje frem som noe som muliggjør denne

modningen i samspillet mellom Beauvoir som forfatter og meg som leser. En viktig faktor i Beauvoirs eget forhold til det indre og det ytre har slik jeg forstår en sammenheng mellom skjellsettende erfaringer i hennes eget liv. Og ved å bruke litteraturen til å åpne opp for at jeg som leser kan relatere meg til disse i mitt liv, kjenne dem igjen og gjøre nytte av hennes erfaring, gir modning. Hvis *Tvetydighetens etikk* leses på en begrepslig eller teoretisk måte, da mangler den liv. Hvis den leses som skjønnlitteratur derimot, kan jeg til forskjell fra å lese om den gravalvorlige, få gjennomlevd erfaringen av å ha en gravalvorlig dag. Sett i lys av moralsk frihet som den tredje kan vi se at min erfaring på den måten er min frihet. Det er ingen som kan diktere min erfaring, den er min.

Slik jeg ser det, så kan vi finne en form for moralsk realisme hos Beauvoir i knytningen til behovet vi har for anerkjennelse. Samtidig er etikken hun utvikler i *Tvetydighetens etikk* basert på synet om at båndet til verden ikke er et bånd som er gitt på forhånd. Det må vi forme selv i det levde liv. Sett på den måten kan den moralfilosofiske posisjonen hennes bære preg av kvasi-realisme, fordi det levde livet er en prosess og moralen skapes i denne prosessen. Vi er bundet samtidig som vi er frie. En tanke som stadig kommer tilbake til meg under arbeidet med Beauvoirs etikk er at den *er* henne, den utvikler seg med henne i hennes liv. Hvis vi eksempelvis trekker en linje fra *Tvetydighetens etikk* via *Det annet kjønn* og til *Alderdommen*, så kan vi se at tankene hun gjør seg om undertrykking utvikler seg ut ifra *Tvetydighetens etikk*, ved at hun anvender dem i relasjon til sitt levde liv. I erfaringen hun har av å være en kvinne og i forhold til erfaringen hun har av å bli eldre. På den måten ser vi moralsk frihet som det tredje mellom Beauvoirs livserfaring og min. Så selv om jeg er bundet av mitt behov for anerkjennelse, så er jeg fri til å gjøre nytte av livserfaringen hun deler på min egen måte.

Som vi ser er Beauvoirs etikk tett knyttet opp til det levde liv, både hennes eget og vårt. I diskusjonen av om etikken hennes kan sies å være en form for dydsetikk tok jeg utgangspunkt i tanken om en analogi mellom dyd og praktiske ferdigheter. Samtidig kan denne analogien møte motstand relatert til Beauvoirs etikk, for i utførelsen av praktiske ferdigheter streber vi gjerne etter et gitt forbilde eller en gitt plan. En dyktig pianist eller tennisspiller. Etter mitt syn er Beauvoirs etikk en modningsetikk der moralsk frihet kanskje heller kan forstås som et moralsk styringsprinsipp vi lever i lys av, enn et moralsk ideal. Hvor finner vi dette moralske styringsprinsippet? Igjen kan vi snu oss mot det indre, for jeg finner ikke et ytre moralsk ideal hos Beauvoir, jeg finner det i meg selv som menneske. Moralsk klokskap kan på den måten sees som evne til å respondere moralsk på andre menneskers appell om frihet. Dette er noe vi må øve på, og en viktig del av øvingen er etter mitt syn å akseptere at vi feiler innimellom. Samtidig kan tanken om å finne den andre i seg selv også forstås som en tanke om moralsk

klokskap fordi vi gjennom egen erfaring får en opplevelse av hvordan det er å være den andre. For ved å undertrykke eldre mennesker undertrykker og krenker vi oss selv. Den erfaringen vi har av dette gjør oss klokere moralsk sett.

# Litteraturliste

- Adams, E.E, Ellis, C., Jones, S.H., (2017), Autoethnography. *The International Encyclopedia of Communication Research Methods*, 1-11. DOI: 10.1002/9781118901731.iecrm0011
- Arp, K. (2001). *The Bonds of Freedom*. Open Court.
- Annas, J. (2013). *Intelligent Virtue*. Oxford University Press.
- Aristoteles. (2021). *Den nikomakiske etikk* (overs. av A. Stigen og Ø. Rabbås). Vidarforlaget.
- Beauvoir, S. (1945a). A Review of The Phenomenology of Perception. I M.A. Simons (red.). *Simone de Beauvoir: Philosophical Writings*. (s. 159-164). University of Illinois Press.
- Beauvoir, S. (1945b). Moral Idealism and Political Realism. I M.A. Simons (red.), *Simone de Beauvoir Philosophical Writings* (s. 175-193). University of Illinois Press.
- Beauvoir, S. (1946). Literature and Metaphysics. I M.A. Simons (red.), *Simone de Beauvoir Philosophical Writings* (s. 261-277). University of Illinois Press.
- Beauvoir, S. (1968). *Når masken faller* (overs. av M. Herberg). Gyldendal Norsk Forlag. (Opprinnelig utgitt i 1966)
- Beauvoir, S. (1998). *En veloppdragen ung pikes erindringer* (overs. av B. Christensen). Pax Forlag. (Opprinnelig utgitt i 1958)
- Beauvoir, S. (2000). *Det annet kjønn* (overs. av B. Christensen). Pax Forlag. (Opprinnelig utgitt i 1949)
- Beauvoir, S. (2009). *Pyrrhos og Cineas og Tvetydighetens etikk* (overs. av B. Christensen). Pax Forlag. (Opprinnelig utgitt 1944 for *Pyrrhos og Cineas* og 1947 for *Tvetydighetens etikk*)
- Beauvoir, S. (2009). *Gjesten* (overs. av B. Christensen). Pax Forlag. (Opprinnelig utgitt i 1943)
- Beauvoir, S. (2018). *The Ethics of Ambiguity* (overs. av B. Frechtman). Open Road Integrated media. (Opprinnelig utgitt i 1947)
- Beauvoir, S. (2019). *Alderdommen* (overs. av B. Christensen) Vidarforlaget. (Opprinnelig utgitt i 1970)

- Beauvoir, S. (2021). *Pour une morale de l'ambiguïté, suivi de Pyrrhus et Cinéas*. Gallimard.
- Brink, D.O. (1989). *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge University Press.
- Braddock, Matthew. (2007). A Critique of Simone de Beauvoir's existential ethics. *Philosophy Today*. (3)303-311.
- Camus, A. (2001). *Den fremmede* (over. av L. Tufte). De norske bokklubbene. (Opprinnelig utgitt 1942)
- Camus, A. (2021). *Myten om Sisyfos* (overs. av B. Vestre). Cappelens Forlag. (Opprinnelig utgitt 1942)
- Deutscher, P. (2009). *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Ambiguity, Conversion, Resistance*. Cambridge University Press.
- D'Amico, R. (1999). *Contemporary Continental Philosophy*. Westview Press.
- Honneth, A. (2008). *Kamp om anerkjennelse* (overs. av L. Holm-Larsen). Pax Forlag
- Kierkegaard, S. (2009). *Gjentakelsen* (overs. av K. Johansen). Vidarforlaget. (Opprinnelig utgitt 1843)
- Kierkegaard, S. (2014). *Begrepet angst* (overs. av K. Johansen). Forlaget Oktober. (Opprinnelig utgitt 1844)
- Korsgaard, C. (1996). *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of Perception* (overs. av D. A. Landes) Routledge. (Opprinnelig utgitt 1945)
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Sense and Non-Sense* (overs. av H. L. Dreyfus og P. A. Dreyfus). Northwestern University Press. (Opprinnelig utgitt 1948)
- Miller, E. P. (2000). The «Paradoxical Displacement»: Beauvoir and Irigaray on Hegel's Antigone. *The Journal of Speculative Philosophy*, 2000, New Series, Vol. 14, No. 2, The Work of Simone de Beauvoir (2000), pp. 121-137.
- Murdoch, I. (1969). *The Sovereignty of Good*. Routledge & Kegan Paul.
- Nussbaum, Martha C. (2016). *Litteraturens etikk: Følelser og forestillingsevne*. Pax forlag.



- O'Brien, W. & Embree, L. (2001). *The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*. Kluwer Academic Publishers.
- Pettersen, T. (2006). Moralsk frihet og situasjon: Simone de Beauvoir. *Norsk filosofisk tidsskrift*, (52)4, 284-298.
- Pettersen, T. (2006). Omsorg som etisk teori. *Norsk filosofisk tidsskrift*, (52)2, 151-163.
- Pettersen, T. (2022). Kjærlighet er ikke alt: Simone de Beauvoirs etiske og eksistensfilosofiske perspektiv. *Norsk filosofisk tidsskrift*, (57)3-4, 133-147.
- Simons, M. A. (red.). (2021). *Simone de Beauvoir: Philosophical Writings*. University of Illinois Press.
- Sartre, J.-P. (2022). *Væren og intet* (overs. av B. Vestre). Pax Forlag. (Opprinnelig utgitt 1943)
- Sartre, J.-P. (2020). *Eksistensialisme er humanisme* (overs. av C. Hambro). Cappelen Forlag. (Opprinnelig utgitt 1946)
- Sartre, J.-P. (2014). *The Imaginary* (overs. av J. Webber). Routledge. (Opprinnelig utgitt 1940)
- Snævarr, S. (2021). *Vitenskapsfilosofi for humaniora*. Cappelen Damm.
- Williams, B. (1981). *Moral Luck*. Cambridge University Press.
- Zahavi, Dan. (2017). *Fænomenologi*. Roskilde Universitetsforlag.