



*Frihetens etikk-
tvetydighet og valg i situerte liv.*

*En undersøkelse av Simone de Beauvoirs
eksistensiell-fenomenologiske etikk*

Ida Helene Henriksen

Mastergradsoppgave i filosofi ved
Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie
og klassiske språk
Universitetet i Oslo, høst 2012

Veileder: Tove Pettersen

*“Å bekjempe feiloppfatninger, å finne sannheten,
å opplyse verden, kanskje til og med bidra til å forandre den.*

Det er mitt mål.”

Simone de Beauvoir

“I don’t mind if I have to sit on the floor at school.

All I want is education.

And I’m afraid of no one.”

Malala Yousufzai

Sammendrag

I denne oppgaven diskuterer jeg en hypotese om hvorvidt ontologi har betydning for den moralteorien man fremsetter. Spørsmålet er hvordan type forbindelse det er mellom det ontologiske og det etiske, og dermed hvilken betydning det ontologiske har for utformingen av det etiske. Jeg argumenter for at Simone de Beauvoirs fokus er etisk, snarere enn ontologisk, men disse dimensjonene ved menneskelivet er gjensidig avhengig hverandre. Til en viss grad er det en forbindelse mellom min og andres frihet på et ontologisk nivå, da den ontologiske og konkrete friheten utgjør deler av min situasjon. Dette kaller jeg den fenomenologiske holdning, og det er denne holdningen som muliggjør den relasjonelle ontologien hos Beauvoir. Med utgangspunkt i den relasjonelle ontologien utvikler hun sitt begrep om moralsk frihet, og det er således på nivået av moralsk frihet forbindelsen mellom det ontologiske og det etiske er sterkest. Den er sterkest på dette nivået fordi det er forbindelsen mellom det å utvikle min moralske frihet og å ville andres frihet som er kilden for mitt moralske ansvar for andre.

In this essay, I discuss the significance of ontology as a basis of the kind of moral philosophy one proposes. I ask what connection there might be between the ontological and the ethical, and if so, what impact does the ontological have on an exposition of the ethical. I propose that Simone de Beauvoir's focus is ethical, more so than ontological, but that both of these dimensions of human existence is mutually dependent on each other. To a certain extent, there is a connection between mine and others' freedom on an ontological level, since ontological and concrete freedom, in parts, constitute my situation. I call this a phenomenological attitude, and it is this attitude that opens up the possibility of relational ontology found in Beauvoir's thought. With relational ontology as a basis, she develops the concept of moral freedom, and it is on the level of moral freedom that the connection between the ontological and the ethical is strongest. It is strongest on this level, because it is the very connection between my developing a moral freedom and my wanting others' freedom which is the source of my moral responsibility for others.

Forord

Det å skrive denne masteroppgaven har vært et givende og krevende prosjekt. Når jeg ser tilbake på starten av dette året og hvor jeg var da, og hvor jeg er nå, kan jeg konkludere med at det har vært en eneste stor bevegelse i tanker og levd liv. På mange måter er det en ensom tilværelse man søker seg inn når man lever seg inn i tankene, teoriene, klarsynene og ordene, men på den andre siden er det aldri slik at man bare er løsrevet og frakoblet den virkelige verden. Det er derfor mange av dere jeg spesielt vil takke for at dette prosjektet endelig fullendes.

Våren 2011 ble det satt opp et masterkurs i feministisk filosofi av Tove Pettersen, og det er deg, Tove, mye av takknemligheten min går til. Uten dette kurset vet jeg at denne oppgaven hadde sett veldig annerledes ut. Jeg vil også takke deg for et godt samarbeid under skrivingen, for dine kloke ord og betraktninger, din varme og generøse holdning.

Daniel W. Delâtre, takk for oversettelsen og for at du viste meg filosofiens verden. Elin Kiraly, Camilla Angeltun, Ellen Sandum og Ellen Voldstad, kjære medfilosofer og venninner. Takk for alle disse årene med uendelig gode samtaler, i og utenfor det rent faglige. Særlig takk til Camilla for uvurderlig hjelp med tekst og klargjøringer.

Filosofisk praksis-medstudenter, takk for alle timene med filosofiske dialoger. I møtet med dere blir jeg påminnet om at det ikke er noe skille mellom liv og filosofi.

Signe og Nils Gunnar, takk for at jeg har kunnet fordype meg i ro og fred på hytta deres. Det er her mye av oppgaven har blitt skrevet.

Maria, takk for at du tok meg i mot når jeg trengte det som mest. Agnete og Martin, takk for at jeg kunne tenke i den fine, gamle tanken deres.

Takk til Julie og familien min, for at dere alltid har trodd på meg og vært stolte av meg. Uten dere hadde jeg ikke vært den jeg er. Særlig takk til Tone for korrekturlesning.

Kjære Henrik, tusen takk for støtte, tålmodighet og kjærlighet, og ikke minst, takk for alle hverdagene.

Og til sist, Simone de Beauvoir, takk for at du har gått foran meg og vist vei.

Innholdsfortegnelse:

<u>1.0 Innledning: Simone de Beauvoir- et situert</u>	<u>9</u>
<u>subjekt.....</u>	<u>9</u>
1.1 Fenomenologisk metode.....	13
1.2 Den fenomenologiske holdning: et intersubjektivt rom.....	15
1.3 Intersubjektivitet: en pågående diskusjon.....	17
1.4 Beauvoirs eksistensiell-fenomenologiske etikk.....	19
 <u>2.0 Pyrrhos og Cineas.....</u>	 <u>20</u>
2.1 Den konkrete andre: det er den andres appell som fordrer etisk respons fra oss.....	21
2.2 Situasjon og transcendens.....	23
2.3 Ontologisk og konkret frihet.....	25
2.4 Frihetens resiprositet.....	27
 <u>3.0 Tvetydighetens etikk.....</u>	 <u>30</u>
3.1 Mennesket er en mangelfull væren.....	31
3.2 Tvetydighetens status: både-og, ikke enten-eller.....	33
3.3 Å ville avdekke væren.....	35
3.4 Inautentiske væremåter.....	37
3.5 Temporalitet.....	41
3.6 Fra ontologi til moral: å ville seg selv og andre fri, det er én og samme vilje.....	43
3.7 Frihet og frigjøring.....	47
 <u>4.0 Frihet på ville veier: Axel Honneths samtidskritikk lest i lys av</u>	 <u>50</u>
<u>Beauvoirs etikk.....</u>	<u>50</u>
4.1 Axel Honneth: sosialfilosofi og anerkjennelses-teori.....	53
4.2 Hegels relasjonelle ontologi og Honneths hegelianske samtidsanalyse.....	55
4.3 En frihet som ikke er friheten til noe bestemt: senmoderne selvrealisering og individualismens pris.....	59
4.4 Nyliberal ideologi og depresjonens empiri.....	64
4.5 Beauvoirs tvetydige frihet: et moralfilosofisk bidrag med terapeutisk virkning.....	69
4.6 En kortfattet kritikk i et større perspektiv.....	72
 <u>5.0 Frihetens normativitet og veien videre.....</u>	 <u>74</u>
5.1 Frihetens etikk- subjektivistisk eller ikke?.....	75
5.2 Simone de Beauvoir og feministisk etikk.....	81
5.3 Frihet, tvetydighet og valg i situerte liv.....	85
5.4 Avslutning.....	87

1.0 Innledning: Simone de Beauvoir- et situert subjekt

Det er flere grunner til at jeg har valgt som mastergradsprosjekt å skrive om Simone de Beauvoir (1908-1986). En av grunnene er at gjennom mine år som filosofistudent har det vært svært begrenset tilgang på kvinnelige tenkere. Det faktum at Beauvoir var en kvinne, gjorde meg nysgjerrig. En annen grunn er at hennes etikk verken er deontologisk, utilitaristisk eller dydsetisk, og derfor presenterer hun en etikk som ikke er tradisjonell i den forstand. En tredje grunn er Beauvoirs fokus på interaksjoner, ansvar, valg og frihet. Dette er temaer som i lengre tid har opptatt meg. En fjerde grunn er at jeg mener Beauvoirs tanker er høyst relevante i dag, enten man lever under totalitære regimer eller i en postmoderne, nyliberalistisk verden.

Simone de Beauvoir var tenker som fant inspirasjon hos en rekke andre filosofer, blant annet Kierkegaard, Hegel, Husserl, Heidegger, Sartre og Merleau-Ponty. Noen av Beauvoirs sentrale bidrag i essayene som denne undersøkelsen bygger på, henholdsvis *Pyrrhos og Cineas* (1944) og *Tvetydighetens etikk* (1947), er forståelsen av begrepene intersubjektivitet, tvetydighet, frihet, valg og ansvar, den konkrete andre, kroppsliggjøring, temporalitet og situasjon. Dette er begreper med røtter i fransk og tysk fenomenologi og eksistensialisme, men som vi vil se i denne undersøkelsen så videreutvikler Beauvoir disse begrepene. Jeg mener derfor Beauvoir må ses som en selvstendig tenker. Det jeg vil vise i denne undersøkelsen er at ontologi får betydning for den etiske teorien man fremsetter, hva gjelder om man er deontolog, utilitarist eller eksistensialist. Med ulik ontologi, vil man få ulik etikk. Spørsmålet er hvordan forbindelsen mellom det ontologiske og det etiske ser ut. Selve problemstillingen tar utgangspunkt i fire relaterte påstander, at 1) menneskets grunnbetingelse er tvetydig, 2) ontologisk sett er vi frie, 3) samtidig er vi gjensidig avhengig av andre, og 4) vi må ville frihet for oss selv og andre. Det er således dialektikken mellom de ulike påstandene som muliggjør begrepet om moralsk frihet.

Jeg vil i kapittel 1 starte med å situere Beauvoir i den fenomenologiske tradisjonen, fordi jeg mener det er basert i fenomenologiske innsikter hun utvikler sin etikk. Diskusjonen i dette kapittelet baseres på Dan Zahavis forståelse av intersubjektivitet, og hans fokus på likhetene mellom Husserl, Heidegger og Merleau-Ponty. Noe av det jeg skal vise er at det er umulig å plassere intersubjektivitet inn i en allerede etablert ontologi, og at det er med utgangspunkt i fenomenologiens forståelse av intersubjektivitet Beauvoir utvikler sin ontologi. Det vi vil se er at jeg leser Beauvoir som en eksistensiell fenomenolog, og at hun utifra et fenomenologisk ståsted utvikler sin etikk, en eksistensiell etikk som sådan. Man kan si hun med det jeg vil kalle en fenomenologisk holdning stiller eksistensielle spørsmål og praktiserer det fenomenologi ser som retningsgivende for filosofi; nemlig filosofi som en reflekterende, konstant bevegelse.

I kapittel 2 skal jeg se nærmere på etikkens grunnlag slik det presenteres i essayet *Pyrrhos og Cineas*. Dette essayet starter med å formulere et begrep om den konkrete andre, til forskjell fra den abstrakte, universelle andre vi er kjent med fra tradisjonell moralfilosofi, som deontologi og utilitarisme. Her vil vi se Beauvoir utvikle sin relasjonelle ontologi, tatt i betraktning at vi både er løsrevete og avhengige. Sentralt i dette essayet står situasjonsbegrepet. Dette begrepet viser til det intersubjektive, forstått som at vi alltid er i en situasjon. Intersubjektivitet er dermed en forutsetning for hennes ontologi og etikk, da vi vil se det er i det intersubjektive rommet at Beauvoirs etikk muliggjøres. Situasjonsbegrepet er det som binder min ontologiske og konkrete frihet sammen, der faktisiteten i situasjonen viser til alt ved min situasjon som er gitt uten min tilslutning. Poenget til Beauvoir er at vi alltid kan overskride situasjonen, selv om vi ikke kommer utenom faktisiteten. Dette betyr at vi på samme tid både er frie og ufrie, vi er alltid i en situasjon. Med hjelp fra Kristana Arp, skiller jeg her mellom ontologisk og konkret frihet. Den ontologiske friheten separerer individer og gjør dem autonome, samtidig er vi alltid en del av hverandres situasjon og dermed en del av hverandres konkrete frihet. Vi er gjensidig avhengige i situasjonen. Denne resiprositeten viser til at vi må akseptere gjensidigheten i vårt forhold til den andre. Vi er ikke bare subjekter i møte med objekter, vi er på samme tid subjekter for oss selv og objekter for andre. Det sentrale er at vi alltid er i verden med andre, konkrete mennesker. Det er således det metaetiske grunnlaget i dette essayet som muliggjør den etikken hun utvikler i *Tvetydighetens etikk*.

I kapittel 3 diskuteres *Tvetydighetens etikk*, og det er her Beauvoir fremsetter sin normative frihetsetikk. Beauvoir sier at mennesket er en mangelfull væren, essensielt er vi ingenting. Nettopp fordi mennesket er en mangelfull væren er det opp til oss å skape et meningsfylt liv, det er opp til oss å velge og ta ansvar for våre liv. Noe av det som står sentralt i dette essayet er hennes fokus på eksistensens grunnleggende tvetydighet og frihet, i tillegg til hvordan vi kan forholde oss til disse fenomenene. Tvetydighetsbegrepet er helt grunnleggende i hennes etikk, og må ses som et grunntrekk ved vår eksistens. Jeg mener det er helt sentralt for å forstå Beauvoir, at dette begrepet ses som en kritikk av den dikotomiske og dualistiske tenkningen som preger store deler av tradisjonell moralfilosofi. Beauvoirs bruk av tvetydighet viser at hun overskrider denne tenkningen, blant annet ved å peke på at vi ikke enten er determinert eller absolutt frie. Tvetydighet viser blant annet til en gjensidighet mellom fenomener som for eksempel kropp og bevissthet, fornuft og følelser eller subjekt og objekt. Det er derfor et spørsmål om både-og, ikke enten-eller. I tillegg til tvetydighet og frihet som et grunnleggende trekk ved eksistensen, må mennesket ville avdekke væren. Å ville avdekke væren kan bety å ta positivt ansvar for eksistensen. Dette gjør vi ved å forholde oss autentisk til tvetydigheten og friheten, og denne holdningen vil lede oss mot moralsk frihet. Beauvoir viser oss fem personlighetstyper, eller holdninger, man kan innta. Jeg finner disse interessante, fordi de viser oss hvordan friheten kan forvaltes inautentisk. Denne inautentiske forvaltningen får både psykologiske og moralske konsekvenser og det er disse personlighetstypene

som utgjør bakteppet for min diskusjon i kapittel 4. Et sentralt poeng i den beauvoirske etikken er at fordi vi er gjensidig avhengige av andre, kan vi alltid velge å åpne eller lukke andres fremtid, vi kan stenge inne og begrense eller skape utgangspunkt. Å snakke om frihet unntatt i relasjon til tid, vil ikke gi mening i Beauvoirs etikk. Fordi vi er gjensidig avhengige av andre, betyr det at andre også kan stenge eller åpne min fremtid. Det er nettopp dette som gjør at undertrykking er mulig. Frihetsbegrepet nyanseres således til å også inkludere begrepet om moralsk frihet. Det vi vil se er at med utviklingen av dette begrepet viser det seg at de ontologiske og etiske dimensjonene er gjensidig avhengige og derfor vanskelig å skille. Ontologisk sett er vi frie, den konkrete friheten viser oss at vi alltid utgjør en del av hverandres situasjon (som vi ofte ikke har valgt) og den moralske friheten tar inn over seg disse aspektene og dermed ansvaret for eksistensen. Den moralske friheten er derfor en respons på den ontologiske og den konkrete friheten, og er dermed en autentisk respons på situasjonen. Hovedtesen fra Beauvoirs etikk er derfor at vi må ta moralsk ansvar både for egen og andres frihet (situasjonen gjør at vi ikke kommer utenom den andre), og denne tesen leder til et standpunkt om at undertrykking er galt. For å være moralsk fri må man interagere med andre frie individer. Er man undertrykket, er man hindret i å utvikle sin frihet, er man ikke undertrykket er man forpliktet til å støtte andres frigjøring. Når den andre er undertrykket, hindres man i å fritt interagere med de andre, og derfor er ens frihet begrenset. Det er derfor ikke slik for Beauvoir at din frihet nødvendigvis begrenser min frihet, man kan heller si våre friheter øker i takt med hverandre.

I kapittel 4 vil jeg vise at Beauvoirs ontologi og etikk er svært aktuell i en dominerende samtidsdiskurs. I denne diskursen står sosialfilosofen Axel Honneths hegelinspirerte samtidsanalyse sentralt. Noe av det som kritiseres i denne diskursen er ensidige, individualistiske frihetsforestillinger og mulige konsekvenser av en slik forestilling. I en diskusjon om hva frihet er og kan være, vil jeg vise på hvilken måte Beauvoirs tanker er høyst relevante, hva gjelder om man er situert i et totalitært regime eller i en postmoderne, nyliberal verden. Jeg argumenterer for at Beauvoirs frihetsbegrep kan ha en frigjørende (terapeutisk) effekt på det som kalles postmoderne, «sosiale patologier». Samtidig vil jeg vise at ontologier alltid er politiske, ikke nøytrale. De er politiske ettersom det er de som organiserer den sosiale virkeligheten. Beauvoirs situasjonsbegrep viser at vi alltid er i en situasjon, og et aspekt ved vår situasjon er det politiske. Beauvoir opererer derfor ikke med et tradisjonelt skille mellom etikk og filosofi. Ved å se på sammenhengen mellom ontologi og politiske forestillinger, mener jeg Beauvoirs forståelse av frihet og mellommenneskelige relasjoner implisitt kritiserer nyliberalistiske, individualistiske idéer. Jeg skal plassere min kritikk av ensidig individualisme i et større perspektiv med hjelp fra Virginia Held, og jeg deler oppfatning med Held om at ensidige, individualistiske forestillinger er mangelfulle av flere grunner. Hun viser at det liberale, individualistiske idealet også er kjønnet, og at det feiler ved

at de overser de sosiale strukturene der mennesker utvikles. Helds kritikk går både på det deskriptive og det normative.

I det avsluttende kapittelet skal med hjelp fra Arp se nærmere på hvorvidt Beauvoirs etikk er en type etisk subjektivisme. Jeg mener man kan plassere Beauvoir som en moralsk antirealist, og at essaysamlingen *Eksistensialisme og den borgerlige snusfornuft* kan underbygge dette. Samtidig vil jeg antyde at en slik posisjon verken trenger å ende i emotivisme eller relativisme. Dette er en stor diskusjon, som jeg bare kan forholde meg til på en overfladisk måte. Jeg vil uansett vise at et skille mellom objektivisme og subjektivisme ikke nødvendigvis er oppklarende hva gjelder moralske dilemmaer. Beauvoirs etiske subjektivisme fremholder det faktum at det alltid vil være et konkret individ i konkrete situasjoner som må velge og handle etisk, uavhengig prinsipper, rasjonell kalkulering eller god dømmekraft. I denne diskusjonen blir det derfor tydeligere at Beauvoirs moralske epistemologi skiller seg ut fra tradisjonell epistemologi, og med undersøkelsen i sin helhet vil jeg nå situere hun i den feministiske tradisjonen. Dette fordi jeg mener Beauvoir må ses som en sentral forløper for feministisk etikk. Deler av den feministiske etikken kritiserer en tradisjonell forståelse av mennesket, og er skeptiske til den dikotomiske tenkningen som er sentral i vestlig filosofi, en dikotomisk tenkning som i følge flere feminister både er kjønnet og hierarkisk. På bakgrunn av disse kritikkene, er en stor del av den feministiske filosofiens oppgave å rekonseptualisere en rekke kjente begreper. Held er en som særlig har pekt på tre områder hvor den feministiske etikken gjør dette, for eksempel i spørsmålet om forholdet mellom fornuft og følelser, det offentlige og det private, og selvet og autonomi. Det interessante er at den feministiske etikken ikke bare kritiserer, men kommer med alternativer, og samtidig viser hvordan ontologi får både epistemologiske og etiske konsekvenser. Det vi får se er dermed en alternativ ontologi og epistemologi, og at dette får betydning for den etikken man fremsetter. Jeg mener som nevnt at Beauvoirs normative etikk kan leses som en forløper for den feministiske etikken, og at hennes etikk må ses som et alternativ til tradisjonelle teorier som deontologi, utilitarisme og dydsetikk. Jeg vil vise at at den feministiske anti-dikotomiske holdningen til en rekke sentrale begreper i moralteori må ses som et viktig bidrag til en utvidet og forbedret forståelse av mennesket som moralsk aktør.

*«Only with it (phenomenology) as a base
can one succeed in constructing an ethics
which man can totally and sincerely adhere to.»
Simone de Beauvoir¹*

1.1 Fenomenologisk metode

Det er viktig å påpeke at i tillegg til å være inspirert av de nevnte tenkerne, så var Beauvoir samtidig kritisk til dem alle og utviklet dermed egne interpretasjoner av ideer hun fant hos disse.

Konsekvensen av dette er at selv om man ser en kontinuitet fra nevnte tenkere og til Beauvoirs filosofi, er det samtidig klare forskjeller. På grunn av hennes holdning til filosofihistorien og de ulike tradisjonene, er det derfor vanskelig å forstå Beauvoir utifra tolkninger basert på bare én av de filosofene hun forholdt seg til. Beauvoirs bidrag til filosofien, og i dette henseende etikken, er komplekst og sammensatt. Jeg er enig med Eva L. Gothlin som sier at det å se filosofiske innflytelser og forbindelser er viktig bare hvis det tilfører noe til analysen og forståelsen av en filosof. I dette tilfellet vil det å se nærmere på andre filosofer fungere som en bakgrunn for å få en dypere forståelse av Beauvoir. Intensjonen for dette kapittelet, en intensjon som jeg også deler med Gothlin, er altså mindre å argumentere for de ulike tenkernes innflytelse på Beauvoir enn det er å situere henne i relasjon til den fenomenologiske tradisjonen.²

Først og fremst vil jeg starte med å se på sentrale kjennetegn ved fenomenologien basert på Dan Zahavis (f. 1967) tolkninger av Husserl, Heidegger og Merleau-Ponty, som mener at på tross av ulikhetene mellom disse tre er det aldri snakk om et brudd, men snarere en immanent kritikk. Jeg mener Beauvoirs filosofi er helt i tråd med fenomenologiens premisser om at filosofi må være grunnet i erfaring og basert i et situert subjekt, et kroppsliggjort subjekt som alltid allerede er i en relasjon til andre mennesker og til verden.

Skal vi tro hva Dan Zahavi sier i sin artikkel «Phenomenology, Hermeneutics, Existentialism and Critical Theory» (2008) finnes det noe felles i fenomenologien, på tross av mange ulikheter. Selv om det er forskjeller mellom blant annet Husserl, Heidegger og Merleau-Ponty, forskjeller Zahavi mener er overdrevne, er hans fokus i denne artikkelen på likhetene mellom disse. Selv om det ville være en overdrivelse, sier han, å hevde at fenomenologi er et filosofisk system med klare doktriner, må man heller ikke overse de felles bekymringene (concerns) og

¹ Arp, K. *The Bonds of Freedom* (2001), 11: Både Kristana Arp, Sara Heinämaa og Monika Langer (*The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir* (2003)) viser til en anmeldelse av Merleau-Pontys *Phénoménologie de la Perception* (1945) som Beauvoir skrev for *Les Temps modernes* i 1945 hvor hun avslutter med dette sitatet.

² Gothlin, E. "Reading Simone de Beauvoir with Heidegger" (2003), 45

temaene som går igjen i den fenomenologiske tradisjonen. Slik han ser det mener mange kritikere fortsatt å se Husserls transcendentale fenomenologi og Heidegger og Merleau-Pontys hermeneutiske og eksistensiell-fenomenologiske tilnærming som ekskluderende alternativer, men dette er han uenig i. Han spør seg hvorfor folk har vært så skråsikre på at Merleau-Ponty brøt med Husserl, og svarer selv at han tror det har å gjøre med at så mange har sett Husserl som intellektualist, idealist og ikke minst, solipsist. Dette er Zahavi svært uenig i, og mener det hele er en karikatur-forståelse av Husserl da hans tenkning er mye mer kompleks enn det kritikken av ham tilsier. Det vanlige argumentet fra kritikere som mener å finne et brudd mellom Husserl, Heidegger og Merleau-Pontys tenkning, sier han, er at bare Merleau-Ponty introduserte emner som intersubjektivitet, sosialitet, kroppsliggjøring, historisitet og språk, men dette synet deler ikke Zahavi.³

Zahavi mener nemlig at noe av det som er felles for fenomenologien i det 20. århundre er at den representerer detaljerte forklaringer på menneskelig eksistens, hvor subjektet forstås som en kroppsliggjort, sosial og kulturell væren-i-verden.⁴ Det er viktig for de som tar intersubjektivitet alvorlig å også ta kroppsliggjøring og faktisitet på alvor, mener Zahavi, fordi intersubjektivitet er en relasjon mellom kroppsliggjorte mennesker i verden der våre kropper er tilstede i hvert prosjekt og hver persepsjon. Sagt med Beauvoir; det finnes ikke et universelt ståsted, men bare et kroppsliggjort og situert ståsted. Den fenomenologiske vektleggingen av kroppen medfører dermed et brudd med kartesiansk dualisme, noe som blir tydelig hos både Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty og Beauvoir.⁵ Både Husserl og Merleau-Ponty argumenterer for at mitt møte med den andre, min mulighet for å interagere med og gjenkjenne et annet kroppsliggjort subjekt er forutsatt av og gjort mulig gjennom mitt eget subjekts struktur. Dette kan forstås som kroppens tvetydighet, at det er kroppens subjekt-objekt status, som igjen karakteriserer kroppsbevissthet og som gjør det mulig for å meg å anerkjenne andre kroppsliggjorte subjekter.⁶

Fenomenologiske analyser, hevder Zahavi, viser oss at jeg ikke bare eksisterer for meg selv, men også for den andre, og at den andre ikke bare eksisterer for seg selv, men også for meg. Subjektet har derfor ikke monopol verken på egen selvforståelse eller sin forståelse av verden. På

³ Zahavi, D. "Phenomenology, Hermeneutics, Existentialism and Critical Theory." (2008), 662

⁴ Ibid, 663: han argumenter for at fenomenologi er en type transcendental-filosofi, men at den er ulik andre typer transcendental-filosofi, blant annet den kantianske, for eksempel fenomenologiens vektlegging av den kroppsliggjorte og «intersubjective embedded nature of subjectivity».

⁵ Jeg mener at Sartre aldri klarer å frigjøre seg fra den kartesianske dualismen, og at han derfor representerer en individualistisk ontologi

⁶ Zahavi, D. "Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity." (2001), 161: «This might be what Husserl is referring to when he writes that the possibility of sociality presupposes a certain intersubjectivity of the body.» Zahavi hevder Merleau-Ponty tar denne påstanden videre, når han hevder at subjektivitetens selverfaring må inneholde en dimensjon av annethet. Hvis ikke, ville intersubjektivitet vært umulig. Jeg kan dessverre ikke gå nærmere inn i denne problemstillingen nå. Det får vente til en annen gang.

Langer, M. "Beauvoir and Merleau-Ponty on ambiguity." (2003), 87: Langer hevder i sin artikkel at det er Merleau-Pontys fenomenologi, ikke Sartres, som danner grunnlaget for den etikken Beauvoir fremsetter i *Pyrrhos og Cineas* og *Tvetydighetens etikk*. Hun hevder også at Beauvoir og Merleau-Pontys filosofi om tvetydighet komplementerer hverandre.

den andre siden, sier han, så er det aspekter av meg selv og aspekter av verden som bare er tilgjengelige gjennom den andre. Han refererer til Merleau-Ponty og sier:

«in short, my existence is not simply a question of how I apprehend myself, it is also a question of how others apprehend me. Subjectivity is necessarily embedded and embodied in a social, historical and natural context. The world is inseparable from subjectivity and intersubjectivity, and the task of phenomenology is to think world, subjectivity and intersubjectivity in their proper connection.»⁷

Vår relasjon til verden er så fundamental, sier han, så selvsagt og naturlig, at vi vanligvis ikke reflekterer rundt det, og det er denne oversette opplagtheten fenomenologien søker å forstå. Man kan si at fenomenologi på ingen måter er et solid og ufleksibelt system, men snarere en metode som er i konstant bevegelse. Igjen referer Zahavi til Merleau-Ponty som sier at fenomenologien alltid er underveis og dette kan ikke ses som en mangel, men snarere som en del av dens essensielle elementer. «It is, to put it differently, a constant meditation.»⁸

1.2 Den fenomenologiske holdning: et intersubjektivt rom

Alle fenomenologer, påstår Zahavi, har vektlagt viktigheten av å analysere førstepersons-perspektivet, alle har vært okkupert med subjektivitetens problem. Et sentralt poeng er at subjektet ikke ses som løsrevet fra verden, men i relasjon til verden og til andre.⁹ Sagt med Heidegger:

«we are dealing with a «being-in-the-world», a world that moreover shouldn't be understood as the mere totality of positioned objects, or as the sum total of causal relations, but rather as the context of meaning that we are constantly situated within.»¹⁰

Vi kan derfor si at fenomenologien samtidig representerer en annen type epistemologi ved at den fokuserer på førstepersons-perspektivet. Grunnen til denne vektleggingen, sier Zahavi, om det så er snakk om intensjonalitet, kroppsliggjøring, temporalitet, historisitet eller intersubjektivitet, er at de nevnte fenomenologene har vært overbevist om at en gjennomgående filosofisk forståelse av kunnskapsstrukturer, sannhet, mening og referanse må inkludere en undersøkelse av første-persons

⁷ Zahavi, D. "Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity." (2001), 665

⁸ Ibid, 666

⁹ Ibid, 673: denne vektleggelsen av første-persons perspektivet må på ingen måte forveksles med klassiske, idealistiske forsøk på å løsrive «mind» fra verden

¹⁰ Ibid, 665

perspektivet og dennes relasjon til verden og andre mennesker. Allerede i Ideen 2 (utgitt som Husserliana vol.4) argumenterte Husserl for at jeg, vi og verden hører sammen, poengterer Zahavi:

«But he eventually came to the relation that 1) the subject does not remain untouched by its constitutive performance, but is, on the contrary, drawn into it, just as 2) constitution is not simply a relation between a single subject and the world, but an intersubjective process. The problem he then faced was to clarify the precise interrelation between subjectivity, world and other. This is most explicit in his last writings, where the three are seen as being increasingly intertwined. It does not matter which of the three one take as a starting point, for one will inevitably be led to the other two: the subjectivity that is related to the world only gains its full relation to itself, and the world, in relation to the other, i.e. in intersubjectivity; intersubjectivity only exists and develops in the mutual interrelationship between subjects that are related to the world; and the world is only brought to articulation in the relation between subjects.»¹¹

Denne kjerneinnsikten Husserl viste i sine senere skrifter deles av senere fenomenologer, hevder Zahavi, og viser til Merleau-Ponty som insisterte på at en fenomenologisk beskrivelse, snarere enn å avsløre subjekter som utilgjengelige og selvtilstrekkelige, viser en kontinuitet mellom intersubjektivt liv og verden. Som vi vil se mener Zahavi at også Heideggers *Dasein* angir den samme forståelsen. Det ser dermed ut til at Sara Heinämaa er enig med Zahavi når hun i sin artikkel “The body as instrument and expression” (2003) påstår at Husserl i sine senere skrifter utforsker kroppsliggjøring og at både Heidegger, Merleau-Ponty og Beauvoir baserte sine diskusjoner om kroppsliggjøring inspirert av disse skriftene. Heinämaa hevder også at Beauvoirs diskusjoner om kroppsliggjøring er nærmere Merleau-Pontys enn Sartres. Hun mener Beauvoir i sin anmeldelse av *Phenomenologie de la perception* (1945) viste at hun så klare forskjeller mellom Merleau-Ponty og Sartres interpretasjoner av Husserls arbeid. Heinämaa hevder Beauvoir så Merleau-Pontys nondualistiske forståelse av kroppen som mer lovende i henhold til utviklingen av en etikk.¹²

Skal vi peke på ett felles trekk hos Husserl, Heidegger og Merleau-Ponty kan vi si at selvet, de andre og verden hører sammen, at de opplyser hverandre resiprøkt og bare kan forstås i deres gjensidige forbindelse.¹³ Det er dette jeg velger å kalle *den fenomenologiske holdning*; nemlig at verden, andre mennesker og subjektet er umulig å separere fra hverandre og derfor må de ses i sammenheng. Man kan med andre ord si at den fenomenologiske holdning innebærer å se en

¹¹ Ibid, 681

¹² Heinämaa, S. “The body as instrument and expression.” (2003), 75

¹³ Zahavi, D. “Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity.” (2001), 681: Zahavi referer også til Davidson som sier det samme i sin *Subjective, Intersubjective, Objective*: «There are three basic problems: how a mind can know the world of nature, how it is possible for one mind to know another, and how it is possible to know the contents of our own minds without resort to observation or evidence. It is a mistake, I shall urge, to suppose that these questions can be collapsed into two, or taken in isolation.»

gjensidig avhengighet mellom subjektivitet, de andre og verden og dette forstås som intersubjektivitet.¹⁴ Jeg hevder derfor at denne holdningen er gjennomgående i Beauvoirs filosofi og mener den utgjør grunnlaget når hun etterhvert utvikler begrepet om moralsk frihet.

1.3 Intersubjektivitet: en pågående diskusjon

Det finnes mange ulike tilnærminger til intersubjektivitet og siden dette er en stor og pågående diskusjon, vil jeg bare nevne noen hovedtrekk i denne debatten. Det vi vil se er at det finnes ulike tilnærminger til intersubjektivitet, samtidig som det finnes likheter. Det interessante med Zahavis fokus er at han til tross for ulikhetene mener det fortsatt er mulig å avdekke sentrale elementer som er mer eller mindre felles. Fenomenologer som Husserl, Heidegger og Merleau-Ponty, hevder han, vil argumentere for at en behandling av intersubjektivitet krever en samtidig analyse av forholdet mellom subjektet og verden. Det er derfor ikke mulig å plassere intersubjektivitet inn i en allerede etablert ontologi. Dette vil vi se er uproblematisk for Beauvoir, da jeg argumenterer for at hun etablerer en relasjonell ontologi og dermed løsriver seg fra tradisjonell ontologi.

Zahavi mener noen av de mest interessante fenomenologiske analysene av intersubjektivitet alle er karakterisert ved at de går hinsides empati-modellen, hvilken han beskriver på denne måten: «this approach rejects the idea that the relation between self and other is established by way of analogical inference, and instead argues for the existence of a specific mode of consciousness, called empathy, which is taken to allow us to experience and understand the feelings, desires, and beliefs of others in a more-or-less direct manner.»¹⁵ Det er flere grunner til dette. Først og fremst ikke fordi analysene nekter for eksistensen av empati eller gyldigheten av kritikken mot analogiargumentet, men fordi empati-modellen enten er utledet fra snarere enn en fundamental form for intersubjektivitet.¹⁶ En annen grunn er at empati-modellen snarere avslører enn etablerer intersubjektivitet, eller fordi det finnes aspekter av problemer med intersubjektivitet som ikke kan adresseres så lenge man fokuserer snevert på empati.¹⁷ For Zahavi omhandler intersubjektivitet mye mer enn en «løsning» på det tradisjonelle problemet om andre bevisstheter (minds): intersubjektivitet kan derfor ikke reduseres til konkrete ansikt-til-ansikt møter med et annet subjekt,

¹⁴ Og dette er ikke en metafysisk idealisme, hevder Zahavi, selv om fenomenologien forplikter seg til en kritikk av metafysisk realisme, i likhet med Wittgenstein, Davidson, Dummet, Putnam og Rorty

¹⁵ Zahavi, D. "Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity." (2001), 153

¹⁶ Analogiargumentet går i korte trekk ut på at man foretar en slutning når det gjelder andres bevissthetstilstander, man antar at det gjelder for andre det som gjelder for meg. Hvis jeg for eksempel ser et annet menneske skjære seg i hånden med en kniv og ansiktet vrir seg, så kan jeg trekke en slutning om at den andre føler smerte. Dette baserer i at jeg ville følt smerte hvis det samme hadde skjedd meg og man benytter seg dermed av en slutning til den beste forklaring. Både Wittgenstein og fenomenologer har vært kritiske til analogiargumentet

¹⁷ Zahavi, D. "Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity." (2001), 153-154

selv om det inkluderer dette. Zahavi er dermed kritisk til både det såkalte analogi-argumentet og empati-modellen for intersubjektivitet.

Zahavi hevder derimot å finne likheter mellom Husserl, Heidegger og Merleau-Ponty og mener at de alle tre har den samme tilnærmingen til intersubjektivitet. Han viser til Heideggers behandling av intersubjektivitet i sin analyse av vår væren-i-verden, begrepet om *Dasein*, og sier: «according to Heidegger, *Dasein* and world are internally related, and since the structure of the world contains essential references to others, *Dasein* cannot be understood except as inhabiting a world which it necessarily shares with others.»¹⁸ Videre hevder han Husserl og Merleau-Ponty har den samme tilnærmingen til intersubjektivitet. «Both of these authors fully recognize that we are embedded in a living tradition and that the notion of empathy cannot account for the kind of intersubjectivity which is at play here. As Husserl put it, one has been together with others for as long as one can remember, and one's understanding and interpretation are therefore structured in accordance with the intersubjectively handed-down forms of apperception.»¹⁹

I følge Gothlin finner vi i Beauvoirs tekster både eksplisitte og implisitte referanser til Heidegger, og hun mener at i *Tvetydighetens etikk* er det ikke primært det sartreanske begrepet om i-seg-væren (*être-en-soi*) og for-seg-væren (*être-pour-soi*) som er fremtredende, men snarere begrepet om å avdekke (*dévoilement*). Dette begrepet, sier hun, er sterkt knyttet til Heideggers begrep om *Erschlossenheit*, som for Heidegger igjen knyttet til begrepet om *Dasein*. Gothlin mener også at Heideggers begrep om *Mitsein* finnes i *Tvetydighetens etikk*, nemlig i Beauvoirs bruk av begrepet interdependens, gjensidig avhengighet. Slik Beauvoir uttrykker det, er vi både separate individer og avhengige av andre mennesker, vi er alltid allerede i relasjon med andre og verden. Gothlin hevder derfor at Beauvoirs syn på menneskelige relasjoner er nærmere Heidegger, Hegel og Merleau-Ponty enn det synet Sartre representerer i *Væren og Intet* (1943), hvor Sartre benekter Heideggers *Mitsein* som han mener angir en umulig intersubjektivitet.²⁰

Det ser derfor ut til at både Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty og Beauvoir er interessert i en analyse av mulighetsbetingelsene for intersubjektivitet: altså en undersøkelse av spørsmålene om hvordan relasjoner mellom subjekter overhodet er mulig. I kontrast til denne forståelsen står Sartre, da intersubjektivitet for han først og fremst er et spørsmål om konflikt og konfrontasjon. Immanuel Levinas, sier Zahavi, er også en tenker som ser intersubjektivitetens problem først og fremst som et problem om «radical otherness».²¹

¹⁸ Ibid, 154.

¹⁹ Zahavi, D. "Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity." (2001), 155

²⁰ Gothlin, E. "Reading Simone de Beauvoir with Heidegger." (2003), 47:

²¹ Ibid, 157-159

1.4 Beauvoirs eksistensiell-fenomenologiske etikk

For å oppsummere kan vi altså si det finnes en gjennomgående enighet hos disse tenkerne, hvor det mest sentrale for denne undersøkelsen er at de ser intersubjektivitet som en grunnleggende relasjon mellom subjekter og den verden de lever i. Dette må analyseres fra et første-og andre-personsperspektiv og det er derfor det fenomenologiske startstedet for undersøkelsen begynner med subjektets relasjon til verden og til andre. Sagt på en annen måte; en av de sentrale innsiktene vi finner i fenomenologien er ideen om at en behandling av intersubjektivitet fordrer en analyse av forholdet mellom subjektivitet og verden. Derfor er det altså umulig å plassere intersubjektivitet inn i en allerede etablert ontologi: selvet, de andre og verden hører sammen og må forstås deretter. For å si det med Husserl kan man hevde det er det samme hvor en starter, for en vil uunngåelig bli ledet til de andre elementene, de opplyser hverandre resiprøkt.

Mitt poeng med dette kapittelet har som sagt ikke vært å diskutere inngående de ulike innflytelsene som har preget Beauvoirs tenkning, men snarere å situere henne i den fenomenologiske tradisjonen. Det er således med utgangspunktet i det jeg kaller *den fenomenologiske holdning*, forstått som intersubjektivitet, jeg mener Beauvoir utvikler sin relasjonelle ontologi og etikk. Slik vi har sett er fenomenologien med røtter tilbake til Husserl vanligvis opptatt av vårt engasjement i verden, eller mellom verden og selvet. Man diskuterer «levd erfaring» og det er en kroppsliggjøringens filosofi som ser all kunnskap som situert. Det er blant annet disse innsiktene jeg mener Beauvoir bygger sin etikk på, noe vi vil se i *Pyrrhos og Cineas* og *Tvetydighetens etikk*.²² Slik jeg ser det representerer Beauvoir en eksistensiell-fenomenologisk etikk hvor den etiske aktøren aktivt forsøker å forstå sine relasjoner til verden, andre mennesker og seg selv. Jeg leser dette som en normativ etikk som hevder frihet er den høyeste verdien vi må ville leve etter og handle på. Mitt argument er at for å forstå hva Beauvoirs eksistensielle etikk innebærer, så må disse påstandene ses i sammenheng; 1) menneskets grunnbetingelse er tvetydig,²³ 2) vi er ontologisk sett frie,²⁴ 3) vi er gjensidig avhengig av andre mennesker²⁵ og 4) at vi må ville frihet for oss selv og andre.²⁶ Slik vi vil se så mener jeg det er dialektikken mellom disse påstandene som muliggjør begrepet om moralsk frihet. Før jeg kommer til denne delen av undersøkelsen, skal vi se nærmere på utgangspunktet og grunnlaget for denne etikken, nemlig essayet *Pyrrhos og Cineas*.

²² Jeg vil veksle mellom å benevne essayene med sine fulle navn og forkortelsene PC og TE utover i oppgaven. *Det annet kjønn* vil forkortes til DAK.

²³ TE, 91

²⁴ TE, 102: forstått som ontologisk frihet

²⁵ TE, 129: forstått som konkret frihet.

²⁶ TE, 134: forstått som moralsk frihet

2.0 Pyrrhos og Cineas

I dette essayet stilles en rekke grunnleggende filosofiske spørsmål som må besvares før Beauvoir fullt ut kan utvikle sin etikk. Pyrrhos og Cineas, skriver Tove Pettersen i innledningen til disse to essayene, personifiserer to grunnleggende, men motstridende, tendenser som finnes i mennesket, henholdsvis spontanitet kontra trangen til å gi etter for «passivitetens og faktisitetens salighet.» Vi vil se at Pyrrhos viser mennesket som spontanitet og transcendens, det Beauvoir etterhvert vil kalle autentisk levemåte, mens Cineas står for immanensen, den inautentiske måten å leve på.

Fokuset mitt vil være på det jeg ser som de viktigste begrepene hun her videreutvikler, henholdsvis den konkrete andre, valg, situasjon, transcendens, og ikke minst, frihet. Som vi har sett har jeg situert Beauvoir i den fenomenologiske tradisjonen og med det vist dennes betydning for hennes etikk, særlig med tanke på viktigheten av å lese henne i lys av det grunnleggende fokuset på intersubjektivitet. Jeg mener derfor disse komplekse begrepene må forstås ut i fra denne holdningen. Jeg vil hevde det er slik for Beauvoir at mennesker hele tiden skapes i relasjon med omgivelsene og med andre subjekter, intersubjektivt, som en kompleks tilstand i stadig endring, og at det er i disse relasjonene vi må søke etter grunner for å handle moralsk.²⁷ Det vi vil se i PC er hvordan hun utforsker mulighetene for interaksjon, relasjoner og gjensidig avhengighet. Fokuset hennes ligger mindre på konflikt-aspekter i relasjoner med andre og mer på potensialet for resiproke, frie relasjoner, selv om hun samtidig mener vold kan være nødvendig i undertrykkende situasjoner. Noe som blir tydelig i dette essayet er hvordan Beauvoir oppfatter mennesker som i utgangspunktet verken knyttet og relatert, men heller ikke er vi selvtilstrekkelige og isolert. I følge Tove Pettersen utgjør dette en moralsk ontologi som forbereder et grunnlag for den etiske teorien hun fremsetter i *Tvetydighetens etikk*.²⁸ Basert på en nærlesning og redegjøring av det jeg ser som hennes viktigste begreper i PC, vil jeg argumentere for at hun her utvikler en relasjonell ontologi, selv om hun nettopp erkjenner at vi både er separerte og avhengige på samme tid. Med relasjonell ontologi mener jeg at mennesker ikke fundamentalt sett ses som løsrevet og adskilt fra hverandre, men snarere er vi gjensidig forbundet, sårbare og avhengige. Slik jeg ser det er det en nær forbindelse mellom det jeg kaller den fenomenologiske holdning og en relasjonell ontologi, da jeg mener intersubjektivitet er en forutsetning for å kunne utvikle en relasjonell ontologi. Det betyr at det er i denne menneskelige berøring med hverandre, i det intersubjektive rommet Beauvoir alltid oppholder seg, at hennes eksistensielle etikk muliggjøres.²⁹

²⁷ PC, 39: her sier Beauvoir at mennesket er seg selv bare gjennom forholdet til andre ting, noe jeg mener er konsistent med fenomenologiens analyse av subjektivitet

²⁸ Pettersen, T. "Acting for Others: Moral Ontology in Beauvoir's Pyrrhus and Cineas." (2010), 8

²⁹ Et grunnleggende element i den feministiske omsorgsetikken slik den presenteres av blant annet Tove Pettersen, Virginia Held, Nel Noddings og Joan Tronto, er at det der opereres med en relasjonell ontologi. Jeg vil argumentere

2.1 Den konkrete andre: det er den andres appell som fordrer etisk respons fra oss ³⁰

I følge Pettersen er det ideen om den konkrete andre som gjør at Beauvoirs bidrag umiddelbart skiller seg ut fra den universalistiske tradisjonen: det er med dette hun fremsetter et element i en moralsk ontologi som er annerledes enn den tradisjonen hvor man ser den generaliserte andre som målet for sine handlinger.³¹ Vi ser her at Beauvoirs tenkning vokser ut av en allerede intersubjektiv forståelse, da PC starter med at hun forsøker å identifisere hvem som er min neste i en verden som udiskutabelt er fylt med andre mennesker. Ingen er min neste, sier hun, men jeg kan gjøre meg selv som den andres neste gjennom mine handlinger. Forholdet til den konkrete andre kan dermed ses som et valg når vi strekker oss ut og knytter bånd. Derfor, sier Beauvoir, er ikke etiske bånd forutbestemt, vi skaper dem. Det finnes ingen fullt ferdig forbindelse mellom verden og meg, sier hun, og det finnes heller ikke noen bånd som er gitt i utgangspunktet. Dette betyr at hun derfor skiller seg ut fra Knud E. Løgstrup som mente at menneskelige bånd alltid er gitt på forhånd. En mulig innvending kan være empirisk forskning på spedbarn og imitasjon hos nyfødte som viser at forbindelsen til andre mennesker er umiddelbar.³² Slik jeg ser det utgjør ikke dette et problem for Beauvoir, fordi hun sier at det ikke finnes en fullt ut ferdig forbindelse mellom verden og meg og at ingen bånd er gitt i utgangspunktet. Slik jeg ser det viser intersubjektivitet (som vist i spedbarnsforskningen) at mennesker alltid befinner seg i en relasjon til verden og andre mennesker, men intersubjektivitet per se kan ikke fortelle oss hvordan vi kan knytte bånd og skape relasjoner.

Det vi velger, i følge Beauvoir, er altså hvordan vi handler overfor den konkrete andre og det må vi ta ansvar for: «Det som er mitt, er først og fremst gjennomføringen av mitt prosjekt.» (PC, 34) Dannelsen av konkrete bånd er nærværet vi kan skape med den andre, sier Beauvoir, og viser til et eksempel med en gråtende gutt. «Jeg kjente et barn som gråt fordi portnerens sønn var død; foreldrene lot ham gråte, men så ble de irriterte. Når alt kommer til alt, var ikke den lille gutten din bror. Barnet tørket tårene. Men det var en farlig lære. Unødvendig å gråte over en fremmed gutt, la gå. Men hvorfor gråte over sin bror?» (PC, 33) Her svarer hun hvis jeg gråter over ham (portnerens sønn), da er han jo ikke lenger fremmed for meg. Det er tårene mine som avgjør, sier Beauvoir. Ingen ting er avgjort før eller for meg. Når jeg har knyttet bånd, når jeg har valgt å se den andre som

for at Beauvoir sin utvikling av en relasjonell ontologi må ses som en forløper for feministisk etikk. Det er samtidig mulig å lese en slik ontologi som en kritikk av ontologien som presenteres i blant annet deontologiske og utilitaristiske tradisjoner, der mennesket grunnleggende sett ses som løsrevet, uavhengig og autonom. Dette vil jeg diskutere senere i undersøkelsen.

³⁰ TE, 16: det er Tove Pettersen som sier dette i innledningen til *Pyrrhos og Cineas*.

³¹ Pettersen, T. "Acting for Others: Moral Ontology in Beauvoir's *Pyrrhus and Cineas*." (2010), 3

³² Gallagher, S. *How the Body Shapes the Mind*. (2006), 86- 106

min neste, når jeg velger å føle med min neste, først da er han min neste. Når jeg har grått for den andre, da er han min neste. Det er derfor vi som velger hvem vi vil knytte bånd til.

Videre viser hun til et eksempel med den gode samaritan: «Hvem er min neste, spurte disiplene Jesus. Da svarte Jesus med å fortelle liknelsen om den gode samaritan. «Det var han som dekket den forlatte mannen på veien med sin kappe og kom ham til hjelp som var hans neste; vi er ikke noens neste, vi gjør den andre til vår neste ved å gjøre oss til hans neste gjennom en handling.» (PC, 35) Slik jeg forstår henne er det altså våre handlinger som definerer hvem som er vår neste og dette er noe vi må handle på hele tiden. Vårt forhold til verden er på ingen måte bestemt i utgangspunktet, det er vi som bestemmer det og må skape det hele tiden: vi må derfor velge å vende oss mot menneskene i den, fordi mennesker er bare stilt overfor andre mennesker, sier hun. Et sentralt poeng er altså at det er det konkrete menneske hun vender seg til, ikke menneskeheten som sådan.

Appell er et annet begrep hun introduserer i PC, et begrep jeg mener er viktig for den etikken hun senere vil sette frem. Samtidig er det et begrep som er vanskelig å gripe fullt ut. Gothlin foreslår en lesning av begrepet som å skulle bety at det åpner opp for en mulighet for at vi kan bli sett og hørt, og som hun sier «the condition for the appeal is said to be that you can make your voice heard, that there is no silencing.»³³ Jeg deler oppfatning med Gothlin, da jeg forstår det slik at begrepet appell skal vise til en potensiell forbindelse mellom mennesker, det er en måte vi kan knytte bånd og etablere relasjoner på. Derfor ser jeg begrepet om appell i sammenheng med fokuset på den konkrete andre. Det er i situasjonen den konkrete andre kan appellere til oss, eller vi appellere til den andre. Å appellere innebærer dermed muligheten for å bli sett og samtidig se den andre, å bli hørt og på samme tid lytte, å berøre og å la seg bli berørt. I tråd med Beauvoirs bruk av begrepet appell, ser jeg det som et nødvendig element for at hun senere skal kunne argumentere for frihetens resiprositet og at det i selve begrepet ligger en forståelse av tvetydighet. Dette vil jeg komme nærmere tilbake til i 2.5.

Beauvoir hevder altså at mennesker konstituerer for hverandre faktisiteten i enhver situasjon og jeg forstår begrepet om appell som å bety at de gjensidig kan skape den nødvendige forbindelsen mellom mennesker og den verden som ikke kan bli valgt og som er en del av en alltid allerede situerthet av mennesker i tid og rom. «I en opplyst, frivillig takknemlighet må man være i stand til å fastholde begge de to frihetene som synes å utelukke hverandre; den andres og min; jeg må gripe meg selv både som objekt og frihet, jeg må erkjenne min situasjon som grunnlagt av den andre, samtidig som jeg bekrefter min væren ut over situasjonen.» (PC, 67) Selv om vi aldri kan handle for den andre, eller vite hva som er til beste for den andre, så affiserer våre handlinger den andres situasjon, en situasjon hvor den andres mulighet til å leve et autentisk liv kan bli undergravet eller forsterket. Poenget til Beauvoir er at vi kan ikke flykte fra ansvaret for våre handlinger, men i hver

³³ Gothlin, E. "Simone de Beauvoir's notion of Appeal, Desire, and Ambiguity and their Relationship to Jean-Paul Sartre's Notions of Appeal and Desire." (1999), 89-90

situasjon kan jeg velge å overse den andre eller handle på en generøs måte. Våre handlinger overfor den andre, hvordan vi velger å forholde oss til den andres appell, er derfor vårt ansvar. Vi må altså velge å godta eller avvise appellen fra den andre i situasjonen vi befinner oss i. Vi kan alltid velge å snu oss bort, ikke lytte, ikke la oss bli berørt av den andre, men da er dette et ansvar vi må bære; situasjonen kommer vi ikke forbi.

2.2 Situasjon og transcendens

« De er ikke i utgangspunktet avhengige av hverandre, siden de i utgangspunktet ikke er: De må være. Friheter er verken forent eller motstridende, de er adskilte. Det er ved å tre frem i verden at et menneske situerer seg, og ved å situere de andre menneskene rundt seg.» (PC, 50)

Et sentralt poeng hos Beauvoir er at selv om vi både skaper og bestemmer vårt forhold til verden, bestemmer vi ikke vilkårlig hva som helst. Vi er mennesker i en situasjon med en bestemt fortid (faktisitet) og dette kommer vi aldri (fullt ut) utenom. Som sitatet ovenfor viser blir vi både situert av andre og vi situerer menneskene rundt oss, og dette utgjør deler av vår situasjon. Den fenomenologiske tradisjonen, der både situasjon og faktisitet er nøkkelbegreper, viser oss at mennesket alltid er i en situasjon og vi ser her at Beauvoir videreutvikler disse fenomenologiske innsiktene.³⁴ Slik jeg forstår hennes bruk av begrepet situasjon, referer det til hvordan et menneske er engasjert i verden med hensyn til andre mennesker, til tid, til rom og andre deler av hennes faktisitet. Ursula Tidd viser til Toril Moi som mener at begrepet om situasjon gjør det mulig for Beauvoir å unngå å måtte dele levde erfaring inn i den tradisjonelle subjekt-objekt dikotomien, nettopp fordi den andre alltid allerede utgjør en del av min situasjon.³⁵ Jeg vil derfor hevde begrepet om situasjon utgjør en grunnleggende del av det ontologiske aspektet som er så essensielt i Beauvoirs etikk. Min situasjon er ikke noe utenfor eller omkring meg, sier Tidd, men derimot det limet som binder min frihet og faktisitet sammen, der faktisitet refererer til den nødvendige forbindelsen mellom mennesker, verden og fortiden.³⁶ Faktisitet viser til det som utgjør alt ved min situasjon som jeg ikke har valgt, for eksempel min fødsel, min kropp, min klasse, min rase, mitt kjønn, andre menneskers eksistens, min død. Poenget er at jeg kan velge å ikke akseptere disse som

³⁴ Slik Pettersen poengterer i innledningen til *Pyrrhos og Cineas* så kan Beauvoirs begrep om situasjon minne om Knud E. Løgstrups metafor om at vi holder noe av et annet menneskes liv i våre hender, derfor er det opp til oss om vi bidrar til den andres lidelse eller glede. Også Emmanuel Levinas' forståelse av at det er den andres appell som påkaller vårt etiske ansvar, har likheter med Beauvoirs bruk av appell. Jeg vil ikke diskutere disse likhetene videre på grunn av oppgavens plassmangel og prioritering.

³⁵ Tidd, U. *Simone de Beauvoir*. (2004), 30

³⁶ Ibid, 30

en del av min situasjon, selv om de er gitt uten min tilslutning. Jeg kan velge hvordan jeg vil forholde meg til det tilsynelatende gitte, og her ligger elementer i min frihet. Som vi skal se så vil jeg med hjelp fra Kristana Arp nyansere Beauvoirs frihetsforståelse og hennes skille mellom ontologisk, konkret og moralsk frihet.

For Beauvoir er det et sentralt poeng at vi kan *overskride* situasjonen selv om vi aldri kommer utenom faktisiteten. Derfor kan vi si mennesket består både av sin faktisitet og med en evne til å overskride (transcendere).³⁷ Sagt på en annen måte er det kun i situasjonen at vi kan overskride; vi bestemmer og velger hvordan vi vil forholde oss til fortiden, nåtiden og fremtiden, og hvordan vi vil forholde oss til verden og menneskene i den. Det er ut fra å forstå vår situasjon at vi kan prøve å finne et grunnlag for våre handlinger. Dette betyr igjen at vi bare kan transcendere den gitte situasjonen og gitt ideen om mennesket som transcendens, er det ikke mulig å se for seg noen fullbyrdelse.³⁸ Vi vil aldri kunne slutte å overskride fordi vi aldri når frem, vi blir aldri ferdig. Det finnes bare utgangspunkter, sier Beauvoir, og for hvert menneske starter menneskeheten på nytt. «Mennesker går på jakt, fisker, lager instrumenter, leser bøker; dette er ikke adspredelser eller flukt, men en bevegelse mot væren; mennesket gjør for å være.» (PC, 57) Slik jeg forstår hun så betyr dette at vi kan kaste oss mot fremtiden gjennom våre prosjekter: vi kan fritt være i verden gjennom særskilte valg og handlinger, og vi kan søke utover vår konkrete situasjon.

Beauvoirs innledende fokus, indikert i dialogen mellom Pyrrhos (318-272 BC), kongen av Epirus i antikke Hellas, og Cineas, hans rådgiver, illustrerer kontingensen og absurditeten i menneskelig handling: hva er poenget med å handle hvis det alltid er mer å gjøre? Hvorfor ikke bare hvile med en gang? Det vi ser er hvordan Pyrrhos er den som transcenderer, den som kaster seg ut i verden og overskrider situasjonen, og dermed lever autentisk. Cineas velger å bli hjemme, å forbli i immanensen, han velger å gi etter for «passivitetens og faktisitetens salighet», og lever derfor inautentisk. Disse to ulike måtene å forholde seg til eksistensen vil vi se blir særlig viktig i *Tvetydighetens etikk*. Slik jeg forstår Beauvoir er Cineas argument angående absurditeten i menneskets handling ikke poenget her; poenget for Beauvoir er at mennesket er transcendent vesen, orientert mot ting hinsides dem selv og derfor har vi muligheten til å transcendere det gitte (faktisiteten). I denne konteksten, det som er viktig er å skape en meningsfull eksistens i en verden uten mening og derfor kan ikke hvilen og nytelsen i seg selv være det som gir grunnlag for våre handlinger, slik Cineas indikerer.³⁹ Videre sier hun:

«Det er fordi min subjektivitet ikke er uvirksomhet, selvfordypelse og adskillelse, men tvert imot bevegelse mot den andre, slik at forskjellen mellom den andre og meg oppheves og jeg

³⁷ Som vi vil se i *Tvetydighetens etikk* utgjør dette ett aspekt av eksistensens tvetydighet og Beauvoir ser her både tvetydighet og frihet som to grunnleggende aspekter ved menneskets situasjon.

³⁸ I *Pyrrhos og Cineas* bruker hun både begrepet overskride og transcendere, mens i *Tvetydighetens etikk* kaller hun først og fremst denne bevegelsen at vi avdekker væren, det at vi søker utover vår konkrete situasjon.

³⁹ PC, 39: Her referer hun til Heidegger som sier at «Et menneske alltid er uendelig mye mer enn det ville ha vært hvis man reduserte det til det som er i øyeblikket.»

kan kalle den andre for min; det er bare jeg som kan skape det båndet som knytter meg til den andre; jeg skaper det ikke fordi jeg er en ting, men et personlig prosjekt rettet mot den andre, en transcendens.» (PC, 34)

Beauvoir hevder altså vi er transcendent vesen som strever for å gjøre oss selv som eksisterende vesen i en verden med andre mennesker, vi er en bevegelse mot den andre og at det bare er jeg som kan skape bånd som knytter meg til den andre. Et viktig poeng er at dette er noe vi må ville velge. Slik vi vil se i TE kan vi velge å flykte fra friheten og forbli i immanensen som Cineas, eller vi kan velge å forvalte friheten autentisk, som en Pyrrhos.

2.3 Ontologisk og konkret frihet

«Det er i denne betydningen Dostojevski sa (i Brødrene Karamazov) «at enhver er ansvarlig for alt, overfor alle». Enten vi er urørlige eller handler, hviler vi alltid tungt på jorda; enhver avvisning er et valg, enhver taushet har en stemme. Selv vår passivitet er villet; for ikke å velge, må man fremdeles velge å ikke velge; det er umulig å slippe unna.» (PC, 70)

Det er i *Pyrrhos* og *Cineas* at vi for første gang ser hvordan Beauvoirs frihetsbegrep utvikles, og jeg mener det første sitatet i kap 2.2 viser til denne nyanseringen. Det er nemlig denne nyanseringen av frihetsbegrepet Kristana Arp kaller ontologisk og konkret frihet. Med ontologisk frihet mener jeg frihet forstått som at man er fri eller har valgfrihet. Man kan si at den mest grunnleggende valgfriheten består i at vi kan velge om vi vil leve eller dø. Slik jeg forstår det så skal distinksjonen mellom disse formene for frihet, forklare hvorfor vi ikke kan gjøre noe for eller mot den andre, ontologisk sett, men at det er i situasjonen, der den konkrete friheten viser seg, at vi velger hvordan vi forholder oss til den andre. Sagt på en annen måte; selv om vi aldri kan gjøre noe for eller mot den ontologiske friheten, er det i den konkrete situasjonen, der vi både situerer og blir situert, at vi kan gjøre noe for eller mot den andre, det er der vi kan utgjøre en forskjell i den andres situasjon. For Beauvoir er vi både frihet og faktisitet; vi er fri i en situasjon. Slik jeg tolker sitatet er det den ontologiske friheten som separerer individer og gjør dem autonome, men på samme tid er vi alltid en del av hverandres situasjon og dermed en del av hverandres konkrete frihet. Dette er derfor to grunnleggende innsikter jeg mener utgjør Beauvoirs relasjonelle ontologi, basert i den

fenomenologiske holdning, og som får særlig betydning i det hun utvikler sitt begrep om moralsk frihet.

Vi ser dermed nok en gang at livets tvetydighet melder seg som et sentralt aspekt i Beauvoirs ontologi. Tvetydighet gir oss frihet til å velge hvordan vi vil forholde oss, og i følge Pettersen gir dette aktøren to moralske ansvar: 1) frihet gjør aktøren ansvarlig for sine handlinger, et ansvar vi ikke kan unngå ved å henge oss til andre, og 2) selv om vi aldri kan penetrere den andres ontologiske frihet, så er vi uansett konstituerende elementer i den andres situasjon og derfor må ta ansvar for konsekvensene av våre handlinger som vil affisere den andres konkrete frihet.⁴⁰ Beauvoir oppfordrer oss dermed til å være oppmerksomme vårt ansvar for den konkrete friheten og andres velvære. Uansett hvor autonome vi er, er vi også gjensidig avhengige av den andre, vi er alltid i en situasjon. I følge Pettersen utfordrer Beauvoir her Sartres frihetsbegrep indirekte ved at hun skiller mellom egen frihet og vår relative kapasitet til å handle i en gitt kontekst.⁴¹ I følge Kristana Arp kan man si at andres frihet setter et grunnlag for min eksistens som transcendens.⁴² Vi er frie, uavhengige bevisstheter, men samtidig er vi likevel avhengige av hverandre fordi vi sammen utgjør et aspekt av situasjonen vi ikke har valgt. Vi er udiskutabelt i verden med andre mennesker. Beauvoir kritiserer dermed den kantianske moral for at den har latt som den kan abstrahere bort vår egen tilstedeværelse i verden og at den derfor ender opp i abstrakte formularer.⁴³ Man kan kanskje si Beauvoir ikke selv så at denne kritikken samtidig rammer hun selv, i det hun ikke fullt ut tar inn over seg sin egen abstrakthet. Dette vil jeg komme nærmere tilbake til i kap 3.7.

⁴⁰ Pettersen, T. "Acting for Others: Moral Ontology in Beauvoir's Pyrrhus and Cineas." (2010), 9: Dette vil jeg komme nærmere tilbake til i kap 4.2

⁴¹ Ibid, 9

⁴² Arp, K. *The Bonds of Freedom: Simone de Beauvoir's Existential Ethics* (2001), 25

⁴³ PC, 70

2.4 Friheters resiprositet

«Bare den andre kan skape et behov for det vi gir ham; enhver appell, ethvert krav kommer fra hans frihet; for at det objektet som jeg har fundert skal fremstå som et gode, må den andre gjøre det til sitt gode; da er jeg rettferdiggjort, fordi jeg har skapt det. Bare den andres frihet er i stand til å gjøre min væren nødvendig. Mitt essensielle behov er altså å ha frie mennesker overfor meg, og det er ikke hvis noen forkynner at jeg skal dø, det er hvis noen forkynner at verden skal gå under at mitt prosjekt mister enhver mening; ringeaktens tid er også håpløshetens tid.» (PC, 73)

Slik vi nå har sett er et av Beauvoirs viktige filosofiske bidrag fra PC, i tillegg til fokuset på den konkrete andre, situasjon og transcendens, hennes nyanserte syn og tvetydige forståelse av begrepet frihet. Frihet karakteriserer mennesket, men som vi har sett skiller hun mellom frihet i seg selv, ontologisk frihet, og muligheten til å realisere denne friheten, konkret frihet, en mulighet som åpenbart kan være begrenset av situasjonen man lever i. Man kan dermed forstå det slik at det finnes ulike nivåer av friheten: for eksempel er friheten situert og avhengig av et individs relative kapasitet for handling.⁴⁴ Det betyr som vi vil se at noen situasjoner kan være veldig begrenset. Jeg vil hevde at i tillegg til viktigheten av den utvidede frihetsforståelsen som er så sentral for hennes etikk, er hennes innsikt om at våre friheter støtter hverandre, at de er gjensidig avhengige, at de er resiproke. Med dette mener Beauvoir at min frihet er avhengig av din frihet og din frihet er avhengig av min frihet. Denne gjensidigheten vil vi se blir enda tydeligere i *Tvetydighetens etikk*. Spørsmålet er hvordan hun argumenterer for denne gjensidigheten.

Slik jeg forstår Beauvoir, så sier hun for at forholdet til den andre skal etableres, er det to betingelser som må oppfylles, der 1) jeg må få lov til å appellere. Dette har som konsekvens, sier Beauvoir, at jeg må kjempe mot dem som vil kvele stemmen min, hindre meg i å uttrykke meg, hindre meg i å være, og 2) jeg må ha mennesker som er frie *for meg*, som kan svare på min appell.⁴⁵ Slik jeg ser det er dette hovedargumentet for at *begge parter må ha konkret frihet*, før vi kan snakke om moralsk frihet. Det er ikke én frihet jeg har med å gjøre, det er friheter, sier hun. Vi trenger altså andre friheter, siden vi ikke søker en hvilken som helst anerkjennelse, men anerkjennelse fra andre frie subjekter som fritt tilkjenner sin anerkjennelse. De andre må være frie til å anerkjenne meg som eksistens, de må være frie til å svare på min appell. Hvorfor må de det? Jo, sier hun, fordi:

⁴⁴ Senere i Beauvoirs tenkning vil vi kunne se dette som dialektikken mellom immanensen og transcendensen; vår situerthet, den konkrete historiske og sosiale virkelighet og vår frihet eller muligheter for å overskride de gitte betingelser.

⁴⁵ PC, 81

«Dette er altså min situasjon overfor den andre: Menneskene er frie, og jeg er kastet ut i verden blant disse fremmede frihetene. Jeg har behov for dem, for når jeg først har overskredet mine egne mål, ville mine handlinger falle tilbake på seg selv, ubevegelig og unyttig, hvis de ikke ble tatt med av nye prosjekter mot en ny fremtid. Et menneske som overlevde alene på jorden etter et universelt jordskjelv, måtte liksom Esekiel forsøke å gjenoppvekke menneskeheten, ellers ville han ikke hatt annet å gjøre enn å dø. Min transcendensbevegelse virker forgjeves så snart jeg har transcendert den, men hvis min transcendens fortsetter gjennom andre mennesker, stadig lengre enn det prosjektet jeg danner i nåtiden, vil jeg aldri greie å overskride det.» (PC, 80)

Vi kan altså bare appellere konkret til de menneskene som eksisterer for oss, og de eksisterer bare for oss hvis vi allerede har knyttet bånd til dem, hvis jeg har gjort dem til mine neste. Deretter må vi kjempe for at frie mennesker gir mine handlinger og mine verker deres nødvendige plass, sier hun, men hvorfor kjempe når mennesket fritt må gi sin anerkjennelse? Jo, vi må kjempe for å gjøre oss selv hørt og sett, og vi må kjempe for at andre skal være frie. Vi kan ikke regne med andres anerkjennelse hvis vi først motarbeider den andres prosjekt, da vil den andre se oss kun som en hindring. For å bli anerkjent av den andre, må jeg altså først anerkjenne. Først og fremst så må vi anerkjenne for å bli anerkjent, og på samme tid trenger vi andres anerkjennelse for våre prosjekter.

Slik vi nå har sett er et viktig aspekt at anerkjennelsen er fritt gitt fra den andre, vi trenger mennesker som er våre likemenn, sier Beauvoir. Beauvoir hevder at selv om hver persons erfaring av subjektivitet er unik for en selv og at vi trenger å være anerkjent for vår unike individualitet, så trenger vi også at andre mennesker er frie vesen og det inkluderer at de handler som frie subjekter. Som hun sier så trenger jeg den andres bekræftelse for å gi mine prosjekter eller handlinger mening ut over øyeblikket, ellers ville de bare falle tilbake i seg selv, som unyttige, og min transcendens vil ikke ha mening dersom den ikke forlenges gjennom andre. For Beauvoir gir det lite mening at en person skal være fri med mindre hun ikke erkjenner at andre er fri. Et meget viktig poeng blir derfor at et individs frihet ikke begrenser andres frihet, vi kan heller si den øker, forstått som at begges frihet øker når vi behandler hverandre som resiproke friheter og ser hverandre som en frihet. Beauvoir sier «våre friheter støtter hverandre lik steinene i en hvelving» og at «hele menneskeheten henger i et tomrom som den selv skaper gjennom å reflektere over sin fylde.» (PC, 84-85). Jeg forstår dette på den måten at vi må reflektere over hvordan vi forholder oss til og handler overfor andre mennesker, hvordan vi velger å forholde oss til egen og andres frihet. Vi må ta inn over oss at vi er både fri og avhengige på samme tid, og vi må ta inn over oss at vi trenger andre frie

mennesker.⁴⁶ Når vi setter frihet som vårt eget høyeste mål, noe vi vil se kommer tydelig frem i *Tvetydighetens etikk*, må vi også promotere andres frihet.

«Respekten for den andres frihet er ingen abstrakt regel; den er første betingelse for at min anstrengelse skal lykkes. Jeg kan bare appellere til den andres frihet, ikke tvinge den; jeg kan finne på de mest inntrengende appeller og prøve å temme den, men uansett hva jeg gjør, kommer den til å være fri til å svare på disse appellene eller la være.» (PC, 80)

Argumenterer Beauvoir her for en forståelse av den andre som en resiprok lik frihet? Jeg mener å lese det. I følge Tidd blir resiprositet et viktig element i relasjonen mellom selvet og den andre, der resiprositet refererer til en måte å relatere til seg selv og andre både som subjekt og objekt og som like friheter i verden.⁴⁷ Arp og Barbara S. Andrews sier noe av det samme når de hevder at Beauvoirs komplekse forståelse av resiprositet medfører at vi ser oss selv og andre som tvetydige såvel som viktigheten av å anerkjenne den andre som frihet. «The ambiguity of human existence is the basis of a reciprocity between humans, Beauvoir goes on to assert. Each human being shares this feature of human existence with all other human beings. This reciprocity entails a moral obligation not to treat others in such a way as to deny the dual nature of their existence.»⁴⁸

Jeg vil derfor påstå at begrepet om resiprositet viser til en gjensidig anerkjennelse mellom intersubjektive subjekter og at erkjennelsen av å se oss selv og andre som tvetydige, samtidig som vi anerkjenner den andre som frihet, vil kunne lede oss mot moralsk frihet. Anerkjennelse er dermed en nødvendig, men ikke tilstrekkelig betingelse.

Med denne forståelsen av resiprositet, kan man si den andre antar den samme viktighet for meg som andre elementer i min faktisitet, som min kropp, min fortid og min fødsel. Ingen av disse er valgt, og jeg kan ikke velge å leve uten de, selv om jeg kan velge hvordan jeg vil leve med de. For Beauvoir betyr dette at vi altså ikke kan fremmedgjøre den andre eller unngå å være en del av en kollektiv identitet for å unngå byrden av individuelt ansvar for vår egen eksistens. Eksistensielt, sier Tidd, er den andre uunngåelig. Beauvoir forklarer at min individuelle frihet alltid er viklet inn i andres frihet, så grensene for min frihet er der den andres frihet starter og slik Tidd ser det kan man derfor hevde at frihet er et kollektivt ansvar.⁴⁹

⁴⁶ I artikkelen "Simone de Beauvoir and the Existential Basis of Socialism" (1987) diskuterer Bob Stone det han kaller «the interdependence of concrete freedoms», hvordan våre friheter er gjensidig avhengige, noe han altså mener er særlig argumentert for i *Pyrrhos* og *Cineas*. Han sier at å «diminishing other's freedom will return negatively to diminish my own, and promoting other's liberation will return positively to enlarge my own possibilities and powers. Whether we enter the negative or the positive dialectical circle depends on our original choice against or for our own freedom». Han hevder videre at konkrete friheter er gjensidig avhengige på tre ulike måter, «phenomenologically; in that I cannot be liberated alone; ethically, in that choosing my own freedom implies a movement toward everyone's; and politically, in that a liberation ignorant of other's oppression is impossible.»

⁴⁷ Tidd, U. *Simone de Beauvoir*. (2004), 32

⁴⁸ Arp, K. *The Bonds of Freedom: Simone de Beauvoir's Existential Ethics* (2001), 39. Andrews, B. S. "Beauvoir's place in philosophical thought." (2003), 35

⁴⁹ Tidd, Ursula. *Simone de Beauvoir*. (2004), 34

3.0 Tvetydighetens etikk

Slik vi nå har sett i PC har Beauvoir undersøkt og diskutert flere filosofiske spørsmål som kan leses som et grunnlag for den etikken hun utvikler i essayet som ble utgitt fire år senere, nemlig *Tvetydighetens etikk*. Jeg har fokusert på de begrepene jeg mener er sentrale for denne etikken, og jeg har ment å vise hvordan Beauvoir på samme tid skiller seg ut fra andre etiske tradisjoner, for eksempel deontologi og utilitarisme. Blant det jeg ser som de mest grunnleggende innsiktene fra PC, vektlegger jeg særlig hennes moralske ontologi og frihetsforståelse og deres betydning for den etikken vi nå skal få kjennskap til. Slik jeg ser det så er det en tydelig sammenheng i tenkningen hennes fra *Pyrrhos* og *Cineas* og til *Tvetydighetens etikk*, og at uten disse tidligere innsiktene ville hun ikke være i stand til å utvikle sin normative etikk. Det er også disse essayene som ligger til grunn for den anvendte etikken vi finner i *Det annet kjønn* (1949).

Mennesket er for Beauvoir ingenting, og dette viser til forståelsen av at mennesket er en mangelfull væren. Jeg forstår det å skulle innebære en tanke om at mennesket ikke har en spesifikk natur eller essensen, men er karakterisert som transcendens, en som skaper seg en eksistens gjennom å handle, gjennom å velge. Fordi vi er en mangelfull væren, er det opp til oss å velge prosjekter. I dette essayet postulerer Beauvoir tvetydighet i tillegg til frihet som et grunnleggende aspekt ved menneskets situasjon. Slik vi vil se så impliserer en erkjennelse av tvetydigheten å skulle lede oss til en autentisk forvaltning av friheten som derfor tar inn over seg sin avhengighet til andre mennesker. I PC var begrepet om transcendens sentralt, men i TE bruker hun begrepet å ville avdekke væren, å transcendere/overskride eller søke ut over vår situasjon, som alle forklarer det samme fenomenet. Vi har sett i PC og vi vil se i TE at det å transcendere ikke er tilstrekkelig. Vi må også ta moralsk ansvar for hvilke type prosjekter vi engasjerer oss i. Poenget er at vi kan alltid velge å forvalte friheten autentisk eller inautentisk, og dette viser hun med sine fem personlighetstyper. Det mennesket som vil avdekke væren på en autentisk måte, sier hun, forvalter friheten moralsk. Begrepet om moralsk frihet viser til den som forvalter sin frihet på en autentisk, og ser derfor at friheter er gjensidig avhengig hverandre. Det er dette aspektet av frihet som tar inn over seg de ontologiske forutsetningene, som tar inn over seg situasjonen.

Slik jeg forstår det er et viktig poeng hos Beauvoir at det å oppnå moralsk frihet aldri er et individuelt prosjekt, men også alltid et sosialt og politisk prosjekt. Det å ville seg selv fri viser seg alltid i en bredere kontekst hvor min frihet både muliggjør og blir muliggjort, begrenser og blir begrenset av andres frihet. Fremtiden er derfor helt sentral i hennes analyse. Poenget er at vi ikke kan skape en fremtid alene, vi trenger at andre mennesker bidrar med å skape konkrete muligheter for oss. Fordi vi er avhengige av at andre åpner fremtiden for oss, slik vi må ville åpne den for de,

forklarer det at undertrykking og dehumanisering er mulig og umoralsk. Vi ser dermed at en av hovedtesene i Beauvoirs etikk er at vi er forpliktet til å ta politisk standpunkt mot undertrykking og for frigjøring. Da Beauvoir skrev dette essayet så hun ikke på seg selv som undertrykket, og det kan forklare hvorfor hun prioriterer å argumentere for hvorfor man er forpliktet til å kjempe for andres frigjøring. Det var ikke før hun skrev *Det annet kjønn* hun så at et dette var et sentralt aspekt i hennes situasjon. Man kan derfor kritisere etikken hennes for å være abstrakt og kjønnsblind.

3.1 Mennesket er en mangelfull væren

*«Livet er ikke godt eller
ondt i seg selv, det er
åstedet for godt og ondt
i den grad du gjør plass
for det ene eller det andre.»
Montaigne⁵⁰*

Mennesket er for Beauvoir essensielt ingenting. Det eksisterer heller ikke verdier forut for mennesket, vil hun si, og det er fordi friheten gjør seg som mangel at verdier kommer til syne. Fordi vi er en mangelfull væren og eksistensen er tvetydig, er det opp til oss å velge prosjekter og kultivere egenskaper. Sagt på en annen måte; det er opp til oss om og hvordan vi vil transcendere. «Men det er opp til enhver å gjøre seg til mangel på mer eller mindre ulike, dype og rike aspekter ved væren. Det man kaller vitalitet, følsomhet og intelligens er ikke fullt ferdige egenskaper, men en måte å kaste seg ut i verden på og avdekke væren.» (TE, 111) Menneskets væren er dermed en mangel på væren, mennesket er i utgangspunktet ingenting kan man si, men denne mangelen har en væremåte som nettopp er eksistensen. Beauvoir viser til Sartre og sier at «Sartre forteller oss at mennesket er en væren som gjør seg til mangel på væren, slik at det skal finnes væren» (TE, 93), men Beauvoir, ser denne viljen eller begjæret verken som nyttig eller nytteløs, siden det beskriver et fakta forut for alle verdier. Beauvoir understreker dette poenget med å si at mennesket ikke bare er denne mangel eller dette begjær, men mer fundamentalt et menneske som avdekker væren. Dermed ser hun ikke dette som et nederlag eller at det er unyttig, fordi, sier hun, «og her finnes det intet nederlag, men tvertimot suksess: dette målet som mennesket setter seg ved å gjøre seg til mangel på væren, realiseres virkelig gjennom mennesket. Ved å rive seg løs fra verden, gjør mennesket seg

⁵⁰ TE, 90

nærværende i verden og verden nærværende for seg.»(TE, 94) Gjennom denne avdekkingen er det derfor at mennesket gjør både seg selv og verden tilstedeværende. Et menneske er dermed ikke en nytteløs pasjon, eller en umulig streven, slik Sartre mente, men mer fundamentalt en som vil avdekke væren.⁵¹

Når hun ser mennesket som en mangelfull væren, en væren som i utgangspunktet er verken det ene eller det andre, viser nettopp dette at må vi ta valg. Vi må ta et valg om å skape vår eksistens, vi må ville avdekke væren, for det er dette som gjør at mennesket lever autentisk.⁵² Vi er i utgangspunktet ingenting, vi er den vi gjør oss til og det må vi ta positivt ansvar for. Jeg forstår Beauvoirs sitering av Montaigne nettopp å skulle vise til dette; livet er verken det ene eller andre, det er opp til oss hva vi gir plass til. Når hun sier at væren er «en væren som gjør seg til mangel på væren for at det skal finnes væren», forstår jeg det slik at vi gjør oss selv som mangel på væren ved å erkjenne det at vi aldri bare er det vi er i dag, fordi fremtiden trekker oss mot horisonten av det vi kan være.⁵³ Endring og transcendens impliserer en bevegelse mot å bli det vi enda ikke er. Vi strekker oss mot noe vi enda ikke er. For at vi skal bli noe vi enda ikke er, om det er å bli bedre på gitar eller mer generøs, så kan vi ikke tenke på oss selv som statiske, men snarere å se oss selv som endring og handling, å se oss selv søke utover vår situasjon; vi må ville avdekke væren. Vi er en mangelfull væren, både fordi vi er mer enn det vi er i øyeblikket og fordi vi enda ikke er det vi kan være.

Slik jeg forstår Beauvoir er det denne negativiteten, denne mangelen, som gjør at eksistensen alltid er i bevegelse. Det åpenbare kan være å se på hvordan livet beveger seg fra å være barn, til ungdom, voksen, gammel, død, en annen bevegelse er mer psykologisk: å se innover og bakover for å erkjenne det vi en gang var som vi nå ikke er. Mennesket er i flux: vi er også det vi ikke er, og dette er et aspekt av eksistensen tvetydighet. Ved å bli det vi enda ikke er, transcenderer vi oss selv, så derfor kan menneskelivet sies å innebære en serie med transcendenser. Dette er også et poeng hun gjør i PC. Vi når aldri frem. Vi er det vi ikke er, men man kan også si at vi er mer enn det vi er; eksistensen tvetydighet består i å forstå nettopp dette. Å se at vi ikke bare er det vi er blitt fortalt at vi er, først da kan vi strekke oss utover vår situasjon. Jeg er ikke bare kvinne, jeg er ikke bare adskilt, jeg er ikke bare fattig, jeg er ikke bare svart.

⁵¹ Gothlin, E. *Kön och Existens. Studier i Simone de Beauvoirs La Deuxieme Sexe*. (1991), 231: Gothlin mener det ser ut til at Sartre dømte mennesket til å mislykkes, ettersom våre begjær aldri kan oppfylles.

⁵² Dette sentrale poenget hos Beauvoir vil jeg diskutere senere i oppgaven

⁵³ Her hører vi at hun gjentar et poeng hun allerede har tematisert i PC

3.2 Tvetydighetens status: både-og, ikke enten-eller

«Vi har hatt både Stalingrad og Buchenwald, og ingen av de to visker ut den andre. Siden vi ikke greier å flykte fra sannheten, så la oss se den i øynene. La oss prøve å ta inn over oss vår grunnleggende tvetydighet. Det er i kunnskapen om vårt livs autentiske situasjon vi må hente styrke til å leve og grunner til å handle.» (TE, 92)

Beauvoir starter den første delen i TE med en fenomenologisk observasjon av tvetydighet som menneskets grunnvilkår. For henne preges livet av tvetydighet; vi er på samme tid både kropp og bevissthet, transcendens og faktisitet, angst og glede, frihet og ufrihet, redsel og styrke, fornuft og følelser, selvstendighet og avhengighet. Hun sier at denne tragiske tvetydighet har man gjennom historien forsøkt å fornekte; vi har forsøkt å fornekte det åpenbare ved vår situasjon, enten ved å redusere ånd til materie, eller å skape et skille mellom kropp og sjel.⁵⁴ Hun hevder dermed at vi har forsøkt å se bort fra enkelte ubehagelige sider ved komplekse situasjoner, og at dette, i tråd med hennes eksistensialistiske filosofi, i sin konsekvens fører til inautentisitet. Beauvoir hevder tradisjonell etikk og moralfilosofi har forsøkt å fornekte tvetydigheten, og for henne betyr dette at en etikk som ikke anerkjenner den fundamentale tvetydigheten ved menneskets eksistens heller ikke vil klare å adressere den konkrete virkeligheten i menneskelivet. Beauvoirs argument er at tvetydighet er konstituerende for hva det vil si å være menneske, og dette kan ikke med hell fornektes. Tvetydighet er derfor kjernen i hva det vil si å være menneske og en etikk som bygger på tvetydighet bærer samtidig med seg en aksept for muligheten om å feile. En tvetydighetens moral, sier hun, er en moral som aksepterer at mennesket på samme tid både kan være adskilt og knyttet til hverandre.

Det er viktig å erkjenne at tvetydighet for Beauvoir på ingen måte er det samme som absurditet. Her er hun altså uenig med Sartre og Camus. Sier vi at verden er absurd, hevder hun, kan den aldri ha noen mening. Men når vi påstår at verden er tvetydig, betyr det at mening aldri er gitt, og at vi må skape den, vi må gi livet mening. Det etymologiske ved begrepet tvetydighet, i følge Monica Langer, er dets opprinnelse i det latinske *ambiguitas*, som betyr tvil, usikkerhet eller paradoks. Vanligvis, sier Langer, assosierer vi tvetydighet med mangel eller feil, og ser disse som brister og mangel på klarhet og tydelighet. Langer mener denne negative tilnærmingen til tvetydighet henger sammen med det kartesianske prosjektet om å nå det som ikke kan betviles og at kartesiansk filosofi dermed streber etter å eliminere tvetydighet, nettopp fordi det viser til usikkerhet, noe som i følge denne tradisjonen er uønsket, både epistemologisk og etisk. Men for

⁵⁴ TE, 91

Beauvoir og Merleau-Ponty, hevder Langer, er tvetydighet verken uønsket ambivalens, absurditet eller dualisme, men snarere et grunntrekk ved vår eksistens. Tatt i betraktning denne observasjonen, er det jeg mener Beauvoirs bruk av begrepet tvetydighet kan leses antidikotomisk, der tvetydighet kan forstås som flertydighet. Begrepet dikotomi har sin etymologiske opprinnelse i det greske *dikha*; to deler, og tomes; snitt. Vanligvis brukes begrepet dikotomi til å vise en oppdeling i to begreper som gjensidig utelukker hverandre, som begrepsmotsetninger, der den ene er sann og den andre falsk. Slik jeg forstår Beauvoirs bruk av begrepet tvetydighet er det et spørsmål om både-og, ikke enten-eller.⁵⁵ Et sentralt aspekt ved tvetydigheten kan derfor forstås som at vi på samme tid både er suverene og unike subjekter blant objekter, samtidig er vi objekter for andre subjekter. Man kan si Beauvoir med dette kritiserer den tradisjonelle subjekt-objekt dikotomien: vi er alle er på samme tid subjekter for oss selv og objekter for andre. Vi er suverene og unike, samtidig deler vi dette med alle andre. «Beauvoir går en annen vei, hun overskrider den dualistiske tenkningen der mennesket enten er determinert eller har absolutt frihet. Hennes eksistensialistiske antropologi, ontologi og epistemologi favner menneskets ambivalente situasjon, inklusive det faktum at mennesket både er fritt og ufritt, subjekt og objekt, autonomt og uavhengig på samme tid», skriver Tove Pettersen i boken *Filosofiens annet kjønn* (2011).⁵⁶ Min påstand er som nevnt at tvetydigheten blir særlig viktig for hennes etikk, og jeg deler derfor oppfatning med Langer om at tvetydighet kan ses som en av de viktigste ideene i Beauvoirs filosofi.⁵⁷ Slik jeg ser det, blir det sentrale poenget hennes at vi må erkjenne tvetydigheten, ikke fortrenge den, vi må forsone oss med denne livets ambivalens. Dette poenget vil jeg tydeliggjøre i kapittel fire når jeg kritiserer ensidige frihetsforestillinger og mulige konsekvenser.

Det å si at eksistensen er tvetydig, impliserer derfor at den stadig må erobres. Mennesket er som vi har sett en mangelfull væren, det er verken det ene eller det andre, og derfor er det avhengig oss å skape prosjekter, å skape et meningsfylt liv. Beauvoir sier «det er opp til mennesket å sørge for at det er viktig å være menneske, og det er bare mennesket som kan føle sin suksess eller sitt nederlag.» Ifølge Beauvoir er vi altså både ensomme og tilknyttet, vi er både fri og ufri, vi er både suverene og ubetydelige, vi skal både leve og dø. Dette er tvetydighetens status og vi må velge hvordan vi forholder oss til den. Livet preges uunngåelig av tvetydighet.

Jeg deler med dette Pettersens oppfatning om at det eksistensfilosofiske grunnlaget for Beauvoirs moralfilosofi består av et syn på to grunnleggende aspekter ved menneskets situasjon;

⁵⁵ Langer, M. "Beauvoir and Merleau-Ponty on ambiguity." (2003), 90: I følge Langer er Beauvoirs og Merleau-Pontys tvetydighetsforståelse komplementære, og hun mener Beauvoirs bruk av begrepet har mer til felles med Merleau-Ponty enn med Sartres idé om samme begrep.

⁵⁶ Pettersen, T. *Filosofiens annet kjønn*. (2011), 96

Dette poenget blir særdeles viktig i hennes argumenter for den etikken hun utvikler, en etikk der vi behandler andre som subjekter, lik oss selv, og erkjenner at den andre er fri og må behandles som en frihet. Dette poenget kommer jeg nærmere tilbake til.

⁵⁷ Langer, M. "Beauvoir and Merleau-Ponty on ambiguity." (2003), 87-89

nemlig tvetydighet og frihet. Pettersen poengterer i sin artikkel «Moralsk frihet og situasjon: Simone de Beauvoir» (2006) at dette synet får moralske konsekvenser:

«En type tvetydighet beskrives ved å peke på at mennesket gjennom tenkning kan heve seg over sin naturbestemte undergang, erkjenne den i motsetning til planter og dyr, tenke igjennom sin egen død, men altså ikke fri seg fra den. Mennesket besitter også det privilegium at det er et suverent og unikt subjekt, men samtidig er det enkelte mennesket bare en liten del av et større fellesskap. Dette er eksempler på tvetydigheter i menneskets situasjon som medfører en konstant spenning og en kontinuerlig konfrontasjon med valgmuligheter.»⁵⁸

Som vi allerede har sett i PC finnes det to grunnleggende, motstridende, tendenser i mennesket, to ulike måter vi kan respondere på eksistensens tvetydighet og valgmuligheter: vi kan kaste oss ut i verden og gripe mulighetene, eller vi kan trekke oss tilbake og flykte fra valgene. Den første tendensen viser, som vi skjønner, til Pyrrhos sin måte å forholde seg til verden på, han velger å transcendere. Slik Pettersen påpeker kaller Beauvoir i TE denne bevegelsen mot verden for «å avdekke væren», mens hun i PC først og fremst bruker begrepet transcendens eller det å overskride. Alle disse uttrykkene, sier Pettersen, viser til at vi søker utover vår konkrete situasjon.⁵⁹ Cineas, på den andre siden, personifiserer en annen tendens i mennesket, nemlig menneskets trang til å unnfly frihetens krav, til å gi etter for «passivitetens og faktisitetens salighet», trangen til å trekke oss tilbake og flykte fra valgene. Som vi vil se får disse to ulike måtene å forholde seg til friheten og eksistensens tvetydighet konsekvenser; det blir et spørsmål om hvorvidt vi velger å leve autentisk eller inautentisk.

3.3 Å ville avdekke væren (transcendere)

Jeg forstår Beauvoir på den måten at frihet er ikke noe vi har eller ikke har, som en ting, det er en kontinuerlig bevegelse og derfor må vi ta moralsk ansvar både for oss selv og for de prosjektene vi engasjerer oss i. Dette er det mulig å få til gjennom det Beauvoir kaller en eksistensiell omvendelse; det er når vi godtar å virkeliggjøre tvetydigheten, når vi velger å akseptere og omfavne tvetydigheten. Et viktig poeng er at vi kan alltid foreta en omvendelse, sier Beauvoir. Vi kan alltid på nytt velge hvordan vi vil forholde oss til tvetydigheten og friheten. Å ville avdekke væren, å

⁵⁸ Pettersen, Tove. «Moralsk frihet og situasjon: Simone de Beauvoir.»(2006), 18

⁵⁹ Ibid, 18

transcendere eller overskride og å søke utover situasjonen; tre måter som forklarer den samme bevegelsen, er derfor å fullt ut ta inn over seg tvetydighetens faktum. Dette igjen impliserer at vi må velge å ta ansvar for de prosjektene vi engasjerer oss i, med en innsikt basert i denne forståelsen:

«En tvetydighetens moral vil være en moral som ikke a priori vil nekte for at eksistenser på samme tid kan være adskilte og knyttet til hverandre, at deres særegne friheter kan smi lover som er gyldige for alle.» (TE, 98)

Hun mener derfor vi med en slik tanke om friheten vil oppdage et handlingsprinsipp med universell rekkevidde; forstått som at:

«å ville avdekke væren, å ville være fri, det er én og samme bevegelse. Friheten er den kilden alle betydninger og alle verdier veller opp fra; den er den opprinnelige betingelse for enhver rettferdiggjøring av eksistensen; mennesket som prøver å rettferdiggjøre sitt liv må ville selve friheten fremfor alt på en absolutt måte, for på samme tid som friheten krever virkeliggjøringen av konkrete mål og særskilte prosjekter, krever den seg selv rent allment.» (TE, 101)

Å ville avdekke væren og å ville være fri, er én og samme bevegelse, hevder hun. I tillegg påstår hun at å ville være moralsk og å ville være fri, det er én og samme avgjørelse. Men hvorfor må vi ville oss fri, siden vi i utgangspunktet er frie? Tvetydigheten gir en valg, valg for hvordan en vil avdekke væren, hvordan en kan ville seg fri, noe som i følge Beauvoir er ett og samme valg. Man kan kalle det et frihetens paradoks, at vi er fri, men samtidig må vi ville frihet, men det er altså denne distinksjonen mellom det Arp kaller ontologisk frihet og moralsk frihet som blir sentral i Beauvoirs etikk, og som kommer i tillegg til den konkrete friheten som vi har sett i PC.⁶⁰

Frihet, sier hun, er ikke noe vi har eller ikke har, frihet er en bevegelse. Mennesket bærer ansvaret for å avdekke væren, å avdekke en meningsfylt eller moralsk eksistens, men det å ville avdekke væren kan gjøres mer eller mindre autentisk. Som jeg har nevnt, moralsk frihet innebærer det valget en person tar når det velger å leve autentisk, og denne personen *ser egen frihet i relasjon til andres frihet*. Slik vi har sett er et fundamentalt aspekt ved tvetydigheten det faktum at mennesker på samme tid er både selvstendig og avhengig. Mitt argument er derfor at å ville avdekke væren, å ville friheten for seg selv og andre, er å forholde seg til tvetydigheten på en autentisk måte og dette karakteriserer moralsk frihet. Men før jeg skal diskutere hvordan hun argumenterer for moralsk frihet, skal vi se nærmere på ulike inautentiske måter vi kan forholde oss til livets grunnleggende aspekter.

⁶⁰ Arp, K. *The Bonds of Freedom. Simone de Beauvoir's Existential Ethics*. (2001), 150

3.4 Inautentiske væremåter

Grunnet eksistensens grunnleggende frihet og tvetydighet ligger det også i menneskets lodd å kunne la være å oppfylle kravene om å ville avdekke væren, og Beauvoir gir derfor plass til det hun kaller «ond vilje». Ond vilje, eller *mauvaise foi*, er et begrep Beauvoir henter fra Sartre. Jeg forstår begrepet å skulle vise til når vi forsøker å dekke til eller fornekte vår egen frihet for oss selv og for andre. Ond vilje kan muligens leses som en type uoppriktighet. Vi glir stadig fra en holdning til en annen, sier hun, og grunnet tvetydigheten kan man også ville velge å ikke leve autentisk. Ethvert menneske er opprinnelig fritt, forstått som ontologisk frihet, men man kan la være å ville seg fri, «man kan være doven, tankeløs, lunefull, feig eller utålmodig.» Samtidig kan ens situasjon være så begrenset, at ens muligheter for å avdekke væren, er veldig små. Da mener jeg Beauvoir ikke vil kalle det ond vilje, men snarere snakke om undertrykkelse. Dette poenget vil jeg se nærmere på i 3.7. I del to av TE skisseres hierarkisk forskjellige måter å forholde seg til tvetydigheten og friheten, fem ulike personlighetstyper hvor alle er bilder på inautentiske måter å forholde seg til det grunnleggende i livet på. Det er disse personlighetstypene jeg vil se nærmere på nå, fordi jeg mener det vil tydeliggjøre hva Beauvoir sier om å forvalte friheten, eller la være å forvalte den, på en moralsk måte, noe jeg vil diskutere i neste kapittel.

Nederst på rangstigen finner vi altså *undermennesket*, et menneske som ikke vil ta ansvar for seg selv og sin væren:

«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.» (TE, 112)

Undermennesket viser en fundamental frykt for eksistensen, hevder Beauvoir. Som Arp sier er det en frykt for at hans eksistens er en mangel på væren, og derfor forsøker han å benekte dette.⁶¹ Han avviser det som er menneskets lodd, nemlig lidenskapen, hevder Beauvoir og vil gjerne «glemme seg selv, ignorere seg selv, være fraværende fra verden og seg selv». Undermennesket er også farlig, da det drives av kjedsomhet, av frykt og fravær av bånd til verden og kan søke tilflukt under hvilket

⁶¹ Ibid, 56: Som Arp påpeker er alle eksemplene Beauvoir viser til menn, i motsetning til Sartre som oftest brukte kvinner for å eksemplifisere «ond tro», men Arp tror dette best kan forklares med at hun skrev i en tid før kjønnsnøytral bruk av benevnning ble vanligere. Hun forstår derfor Beauvoirs bruk av «menn» som å skulle referere til alle mennesker. Det kan også vise til det faktum at Beauvoir var kjønnsblind da hun skrev PC og TE.

som helst prinsipp eller ideologi, «i dag monarkist, i morgen anarkist, en annen dag antisemitt». Han er derfor et skadelig vesen som hvem som helst kan fange. Undermennesket, slik jeg ser det, representerer en holdning preget av avvisning og flukt fra livets ontologiske frihet og tvetydighet, og feiler derfor fatalt i å ville avdekke væren. Men som Beauvoir påpeker:

«Så uansett hvor grunnleggende et menneskes frykt overfor eksistensen er, selv om det fra sin spede barndom har valgt å fornekte sitt nærvær i verden, kan det ikke greie å forhindre at det eksisterer, det kan ikke viske ut sin beklemmende og selvinnlysende frihet.» (TE, 112)

Den neste personlighetstypen er allerede skissert i PC, nemlig *det gravalvorlige mennesket*, den mest utbredte av alle inautentiske holdninger, hevder Beauvoir.⁶² Hun mener det kan forstås på bakgrunn av at vi alle har vært barn der vi har underlagt oss autoriteters (foreldre, lærere) verdier og prinsipper. Jeg vil som nevnt se nærmere på den gravalvorliges aktualitet i kapittel 4, og mener Beauvoirs påstand om denne holdningen som den mest utbredte av de alle, er like gjeldende i dagens samfunn. Det inautentiske ved den gravalvorlige væremåten er at man i det man vokser opp ikke selv tar ansvar for å skape verdier og stille spørsmål ved det tilsynelatende absolutte, å ikke stille spørsmål til sin egen eksistens og situasjon. Beauvoir tillegger at denne holdningen preger den undertrykte situasjon, også kvinners, og sier at «jo mindre de økonomiske og sosiale omstendighetene tillater et individ å handle overfor verden, jo mer fremstår denne verden som gitt».⁶³ Hun viser til Hegel, Kierkegaard og Sartre som alle tre har tematisert den gravalvorlige holdning. Man kan si denne type mennesker forsøker å kvitte seg med egen frihet og dermed underordner seg absolutte mål, prinsipper og verdier. Uro og bekymring preger den gravalvorlige og han tar ikke ansvar for egne tanker, han fortrengr følelser i stedet for å ta ansvar for de, setter ikke spørsmålstegn ved noe, men vender seg til autoriteter for å finne svar. Dermed fortaper han seg selv i tilsynelatende absolutter og fornekte friheten. Når den gravalvorlige ikke setter ikke spørsmålstegn til sine egne eller samfunnets oppfatninger, gjør det han farlig og han kan bli en tyrann. Et særdeles tragisk, muligens ekstremt, men samtidig godt eksempel på en gravalvorlig er Adolf Eichmann, men kanskje enda mer aktuelt, Anders Behring Breivik, det vil si ekstreme fundamentalister.

«Det gravalvorlige fører til en fanatisme som er like farlig som lidenskapens fanatisme; det er Inkvisisjonens fanatisme som ikke nøler med å pålegge et credo, det vil si en indre bevegelse, gjennom ytre tvang; det er fanatismen hos de amerikanske vigilantene som forsvarer moralen gjennom lynchjakt; det er den politiske fanatismen som tømmer politikken

⁶² TE, 114

⁶³ Ibid, 115: Beauvoir referer her til Ibsens *Et dukkehjem* og viser hvordan Nora gjør opprør mot denne type gravalvoretts løgn

for ethvert menneskelig innhold og som fremtvinger Staten, ikke for individene, men mot dem.» (TE, 116)

Det gravalvorlige mennesket, sier Beauvoir, nekter å innrømme at det fritt danner verdien av målet det setter og gjør seg selv til slave av dette målet. «Det glemmer at den menneskelige frihet er det endelige og eneste mål et menneske bør sette seg.» Når den gravalvorlige mister sitt absolutte mål av syne, når det stiller spørsmål til sitt liv og ser at det har forsøkt å rettferdiggjøre det med å lete utenfor seg selv, kan dette resultere i en fatal omveltning.

Når mennesket i dette øyeblikket ser at det ikke kan være noe utenfor som rettferdiggjør ens handlinger, kan det «beslutte å ikke være noen» og ender dermed i en *nihilistisk* holdning. Her vender mennesket seg mot seg selv og blir sin egen fiende, og hun sier at «nihilismen er det skuffede gravalvoret som vender seg mot seg selv.» Beauvoir viser til dadaistene og surrealistene som eksempler på denne holdning, som noen som opphevd alle mål og seg selv ved å anvende en regel om uorden og anarki. Mennesker som ender livet i selvmord eller misbruker tingene rundt seg, for eksempel rus, mat, andre mennesker, media, er eksempler på å ha en nihilistisk holdning til situasjonen. Verden, kan man si, fremtrer for nihilisten som meningsløs, når den egentlig bare er meningstom.⁶⁴ Nihilistens fundamentale feil, hevder Beauvoir, «er at han ved å forkaste alle gitte verdier ikke gjenfinder, hinsides deres ødeleggelse, betydningen av det universelle, absolutte målet som er selve friheten.» Nihilisten føler derfor tvetydigheten i menneskers situasjon, påstår hun, men han avviser friheten og ser eksistensen som en mangel, «ikke at den definerer mennesket som den positive eksistensen av en mangel, men som en mangel midt i eksistensen.» Slik jeg ser det finner vi trekk i samtiden som peker på at det finnes en del unge mennesker med en nihilistisk holdning til livet.

En holdning som derimot er svært nær en autentisk moralsk holdning, det vil si en som forvalter friheten på en moralsk måte, er *eventyrerens*. Eventyreren kaster seg med glød ut i ulike prosjekter, han finner glede i å utfolde en frihet i verden, men det er en frihet som er «likegyldig overfor sitt innhold.» Han er likegyldig overfor betydningen av sine handlinger og «han tror han kan hevde sin egen eksistens uten å ta hensyn til andre.» Man kan derfor si at det som utgjør det inautentiske hos eventyreren er at han ikke tar inn over seg sin relasjon til andre. Videre er han også likegyldig for målene han setter seg fore, enda mer likegyldig ovenfor midlene for å nå målene og bryr seg først og fremst om egen lyst og berømmelse.⁶⁵ Eventyreren deler med dette nihilistens menneskeforakt, og Beauvoir eksemplifiserer med Don Juan som ikke bryr seg om Elviras tårer, leiesoldaten som ikke bryr seg om et lands skjebne, den spanske erobreren Pizarro som aldri brød seg om massakrene på indianerne.

⁶⁴ Et godt eksempel på en ekstrem nihilist er den svært ubehagelige hovedkarakteren i Gaspar Noés film «Seul contre tous», som viser en dyster, apatisk og farlig livstom person som kun ser fravær av mening hvor enn han beveger seg.

⁶⁵ TE, 123

«Eventyreren antyder altså en moralsk adferd fordi han tar positivt ansvar for sin subjektivitet, men hvis han selvbedragersk nekter å erkjenne at denne subjektiviteten nødvendigvis overskrides mot andre, stenger han seg inne i en falsk uavhengighet som i virkeligheten trelldom. For et fritt menneske vil han bare være en tilfeldig forbundsfelle som ikke er til å stole på, og han blir lett en fiende. Hans feiltakelse er å tro at man kan gjøre noe for seg selv uten de andre, ja, til og med imot dem. » (TE, 124)

Slik jeg ser det består dermed eventyrerens største feiltakelse i å ikke ta inn over seg sin relasjon til og avhengighet av de andre, han feiler i å respektere de andre som frihet. Han feiler derfor i å ville avdekke væren autentisk, i å ville forvalte friheten på en moralsk måte, selv om han tross alt er nærmere enn alle de andre fem typene. Noe av det jeg finner interessant med Beauvoirs personifisering av både den gravalvorlige, nihilisten og eventyreren, er at det kan fortelle oss noe viktig om dagens samfunn. Jeg mener, som vi vil se, at eventyrerens frihetsforståelse er ekvivalent med deler av nåtidens ensidige og individualistiske frihetsoppfatning.

Eventyrerens motsats og antitese, er *det lidenskapelige mennesket*. Der det hos eventyreren er innholdet som ikke blir fullbyrdet autentisk, er det hos det lidenskapelige mennesket at det ikke greier å bekrefte sin subjektivitet. Den lidenskapelige er i motsetning til eventyreren opptatt av innholdet i prosjektet, som for eksempel kjærligheten eller politiske ideer, men forsøker å eie og besitte, og slik Pettersen sier det, heller ikke her får friheten sin genuine form.⁶⁶ Det lidenskapelige mennesket vil derfor føle sin avhengighet til andre mennesker på en tragisk måte og jeg mener derfor det er lett å tenke at det har vært mange lidenskapelige kvinner opp gjennom historien.

Som vi nå har sett personifiserer Beauvoir ulike mennesketyper som av flere grunner ikke lever autentisk og jeg finner de viktige nettopp for at vi skal forstå hvordan man kan forvalte friheten autentisk. Av de fem eksemplene hun viser til i TE feiler de alle i å forvalte friheten på en moralsk måte. Jeg vil hevde at alle, unntatt eventyreren, feiler fordi de ikke klarer å ta inn over seg tvetydigheten og spenningen i livet mellom frihet og faktisitet. Eventyreren tar dette i større grad inn over seg, og er derfor nærmere en autentisk moralsk frihet, men han feiler i det han ikke ser at hans frihet er avhengig av å sikre andres frihet.

⁶⁶ Beauvoir, S. *Pyrrhos og Cineas, Tvetydighetens etikk* (2009), 22

3.5 Temporalitet

«Og det stemmer faktisk at selv om menneskene leter i fremtiden etter en garanti på at de skal lykkes og på en benektelse av sine nederlag, føler de også behov for å fornekte tidens uendelige gang og gripe nåtiden. Man må bekrefte eksistensen i nåtid hvis man ikke vil at hele livet skal defineres som et løp mot intetheten» (TE, 160)

Arp trekker inn en viktig faktor i Beauvoirs etikk, nemlig hvilken rolle fremtiden spiller både i min egen eksistens og andres eksistens. Det gir derfor ikke mening å snakke om frihet unntatt i relasjon til tid. For Beauvoir er den temporale dimensjonen i menneskelivet ikke så mye en betingelse for frihet som det er uløselig fra frihet.⁶⁷ Arp hevder at Beauvoir tar for gitt en underliggende forbindelse mellom en affirmasjon av menneskelig temporalitet og utviklingen av moralsk frihet, og viser til barnet som mangler den temporale dimensjonen i sin forståelse og at dette derfor hindrer barn i være fullt ut moralske. For at man skal innta en moralsk holdning i henhold til sine handlinger, må man være oppmerksom at det man gjør i dag får konsekvenser i morgen. Å handle moralsk krever derfor ikke bare en evne til å gripe den temporale kontinuiteten i menneskelivet, men for Beauvoir sier Arp, handler det om en vilje til å bekrefte det: «Så idag kan jeg ikke autentisk ville et mål uten å ville det gjennom hele min eksistens, i egenskap av fremtid for det nåværende øyeblikket, i egenskap av forgangen tid for dagene som kommer: Å ville er å forplikte seg til å være utholdende i sin vilje.» (TE, 103) Slik jeg forstår det er poenget hos Beauvoir at viljen til å ville avdekke væren er noe som utvikles gjennom tid, det er noe vi velger å velge, og som strekker seg ut over øyeblikket. Hun sier at «konkret er det gjennom tålmodighet, mot og trofasthet at verdien av det målet som er valgt bekrefte, og omvendt, at valgets autenticitet viser seg.» (TE, 103)

I PC argumenterte Beauvoir for at våre handlinger affiserer den andres situasjon, en situasjon hvor den andres mulighet til å leve et autentisk liv kan bli undergravet eller forsterket. Det er derfor i situasjonen jeg velger hvordan jeg vil forholde meg til deg som en frihet. Det er således en forbindelse mellom frihet, fremtid og de andre, da Beauvoir hevder vi trenger den andres bekreftelse for å gi mine prosjekter eller handlinger mening ut over øyeblikket. Et sentralt aspekt ved fremtiden er at den trekker oss mot horisonten av det vi kan være, og vi har sett at endring og transcendens impliserer en bevegelse mot å bli det vi enda ikke er. Derfor kan Beauvoir argumentere for at vi hindrer andres mulighet for transcendens i situasjonen når vi velger å lukke fremtiden, når vi tvinger folk til å forbli i faktisiteten. Beauvoir mener at:

⁶⁷ Arp, K. *The Bonds of Freedom. Simone de Beauvoir's Existential Ethics* (2001), 69

«Ordet fremtid har to betydninger, som tilsvarende de to aspektene ved menneskets tvetydige vilkår, og det er mangel på væren og eksistens; man tar sikte på fremtiden både som væren og som eksistens. Når jeg betrakter min fremtid, betrakter jeg den bevegelsen som vil videreføre min eksistens slik den er i dag, fullføre mine nåværende prosjekter og overskride dem mot nye mål: fremtiden er den bestemte betydningen av en særskilt transcendens, og den er så tett knyttet til nåtiden at den sammen med den danner én eneste tidsmessig form; det er denne fremtiden Heidegger betrakter som en virkelighet som er gitt hvert øyeblikk.» (TE,155)

Arp mener at av de tre dimensjonene i temporalitet er det fremtiden som er den mest sentrale for min eksistens som frihet. Handling, sier Arp, kan bare utfolde seg i retning av en fremtid.⁶⁸ Arp peker på et paradoks i dette, at bare fremtiden gir mening til mine handlinger og hun spør hvordan fremtiden kan gi mening til mine handlinger når fremtiden ikke enda eksisterer.⁶⁹ Hun hevder Beauvoir frigjør seg selv fra dette paradokset ved å appellere til eksistensen av andre frie menneskelige aktører.⁷⁰ Slik vi har sett så mener Beauvoir at andre mennesker åpner fremtiden for meg, og når Beauvoir hevder det sier Arp, så er implikasjonen av dette at jeg kan ikke gjøre det alene. Jeg kan ikke skape en fremtid alene og jeg blir ingen av meg selv alene. Dette poenget er viktig for den diskusjonen jeg setter frem i kapittel 4, hvor jeg med utgangspunkt i Beauvoir kritiserer en ensidig frihetsforståelse der individet sitter med en forestilling om å skape seg selv av seg selv, uavhengig andre. Det er fordi vi er avhengige av at andre åpner fremtiden for meg, sier Beauvoir, at undertrykking og dehumanisering er mulig. Hun sier:

«Det finnes samfunn bare fordi det finnes særskilte individer, og på samme måte trer menneskelige opplevelser frem på bakgrunn av tiden, hver av dem avsluttet, selv om de alle er åpne mot den uendelige fremtiden; derigjennom er deres særskilte skikkelser avhengige av hverandre uten å ødelegge hverandre.» (TE, 159)

Så, sier Arp, mens *fremtiden* aldri eksisterer, så er *en fremtid* alltid skissert i planer og prosjekter av interagerende mennesker og meningen med mine nåtidige handlinger er trukket fra denne fremtiden.⁷¹ Uansett, det er konkrete mennesker det er snakk om, ikke en universell menneskehet. Vi kjenner igjen dette fra PC, og Beauvoir gjentar i TE at «det allmenne, absolutte mennesket eksisterer ikke noe sted.» (TE, 153) Det er på ingen måte totaliteten av andre mennesker som skjenker mening til mine nåværende handlinger, snarere, sier Arp, menneskets friheter flettes i

⁶⁸ Arp, K. *The Bonds of Freedom. Simone de Beauvoir's Existential Ethics* (2001), 70

⁶⁹ Ibid, 70

⁷⁰ Ibid, 71

⁷¹ Ibid, 72

hverandre til den grad at man er engasjert i konkrete partikulære prosjekter definert i forhold til partikulære, historiske hendelser.

Slik jeg leser Beauvoir er det sett i lys av en fremtid at mennesker kan transcendere, det er her vi kan overskride faktisiteten og engasjere oss i våre særskilte prosjekter, og dette er altså noe vi gjør i nåtiden. Det er i nåtiden vi kan ta ansvar for våre handlinger, med et blikk rettet fremover, og når vi tar inn over oss dette vil vi se at «enhver levende bevegelse er en glidning mot døden. Men hvis de godtar å se dette i øynene, oppdager de også at enhver bevegelse mot døden er liv.» (TE, 161)

3.6 Fra ontologi til moral: Å ville seg selv og andre fri, det er én og samme vilje

«Hvis man betrakter menneskets frihet som et grunnleggende gode, må man også velge å gjøre friheten til den høyeste normative verdien: dette innebærer at vi må respektere egen og andres frihet når vi handler. Den som undertrykker og skader, begrenser andres frihet, og den som underlegger seg andre, innskrenker sin egen frihet. Verken den som undertrykker eller den som lar seg undertrykke, har moralsk frihet. Den eksistensielle og den konkrete friheten er således betingelser for den moralske friheten.»⁷²

Jeg har tidligere argumentert for at Beauvoir utvikler en relasjonell ontologi, tatt i betraktning eksistensens grunnleggende tvetydighet, og mener dette muliggjør begrepet om moralsk frihet. Jeg hevder begrepet om moralsk frihet, med sitt utgangspunkt i den fenomenologiske holdning (intersubjektivitet), impliserer at det ikke vil gi mening å snakke om min frihet uavhengig andres frihet. Kan man derfor si at Beauvoirs tilnærming til intersubjektivitet er etisk? At de ontologiske og etiske dimensjonene ved eksistensen er umulig å separere? Jeg vil hevde det, og mener man kan si den moralske friheten er en stadig respons på den ontologiske og konkrete friheten, der disse ses som forutsetninger for moralsk frihet. Men hva er forbindelsen mellom en relasjonell ontologi og moralsk frihet? Hvordan er bevegelsen fra ontologi til moral? Vi er ontologisk sett gjensidig avhengige, men hvorfor impliserer dette at vi må ville andre fri? Hvorfor må vi av ontologiske grunner respektere andre som frihet?

Slik Arp påpeker så burde ikke en person være tilfreds med å forbli på et nivå av ontologisk frihet, som i å utøve valgfrihet. Utfordringen er å oppnå en autentisk realisering av ens ontologiske

⁷² Pettersen, T. *Filosofiens annet kjønn* (2011), 97

frihet, hvilket innebærer å se den andre som frihet lik en selv, for å stige opp til nivået av moralsk frihet. Det neste spørsmålet, sier Arp, er hvilken relasjon til verden som er involvert i moralsk frihet. Hvordan avdekkes verden gjennom moralsk frihet? Svaret, og nøkkelen, hevder Arp, er hvorvidt man ønsker eller vil avdekke væren. Hvis man vil det, da er man allerede på vei mot å oppnå moralsk frihet. Beauvoir sier at «å ville frihet: å ville avdekke væren, det er ett og samme valg.»(TE, 134) Til en viss grad, skriver Arp, er det en forbindelse mellom min frihet og andres frihet på et ontologisk nivå, det jeg har kalt den fenomenologiske holdning, men det er altså på nivået av moralsk frihet at denne forbindelsen er sterkest.⁷³ Og det er denne forbindelsen mellom det å utvikle min moralske frihet og å ville andres frihet som er kilden for mitt moralske ansvar for andre. Slik Arp har argumentert så er den moralsk frie person er ikke bare forpliktet til å bevare den ontologiske friheten ved å bevare andres liv. Vårt ultimate ansvar, noe Beauvoirs etikk impliserer, er ikke bare å bevare liv, men å forsvare, ivareta og bry oss om frihet, både vår egen og andres. Men hva er det eksakte grunnlaget for denne forbindelsen mellom min moralske frihet og andres moralske frihet, spør Arp. Denne forbindelsen er sterkest uttrykt i Beauvoirs påstand om at «å ville seg selv fri, er også å ville at de andre er frie; denne viljen er ingen abstrakt formulering, den peker på at alle skal foreta konkrete handlinger.»(TE, 130) I TE er Beauvoir, som vi ettertrykkelig har sett, opptatt av gjensidigheten mellom egen og andres frihet og i tillegg til å transcendere må vi altså sette friheten som høyeste verdi. Vi må oppgi å dominere andre.

Jeg mener å se at Beauvoir viser oss flere perspektiver ved denne gjensidige avhengigheten. På den ene siden viser hun at det er andre mennesker som kan nedvurdere oss (i tillegg til oss selv), og det er andre mennesker som kan undertrykke og begrense mulighetene våre. Dette kan mennesker gjøre nettopp fordi vi kan velge og fordi vi er gjensidig avhengige. På den andre siden er det andre mennesker som kan åpne mulighetene våre, respektere oss som frihet og svare på vår appell. Poenget, i følge Beauvoirs frihetsetikk, er at det er *vårt ansvar å ville* det ene eller det andre og det er kun den moralske friheten som ivaretar respekten for den andres frihet, med en erkjennelse av at vi *er* gjensidig avhengige. Slik Pettersen formulerer det; muligheten til å legitimere egne livsprosjekter er avhengig av andre frie mennesker, og dette er én av grunnene til å ville andres frihet.⁷⁴

Beauvoir har allerede nyansert perspektivet; først ved å vise oss inautentiske måter å forvalte friheten på, for deretter å vise oss hva det vil si å forvalte friheten på en moralsk måte. Man kan si hun gjør det samme når hun først viser oss undertrykkingens mekanismer og hvorfor det er en inautentisk forvaltning av friheten. På samme tid sier hun også hva det vil si å forvalte friheten på en moralsk måte:

⁷³ Arp, K. *The Bonds of Freedom. Simone de Beauvoir's Existential Ethics*. (2001), 68

⁷⁴ Pettersen, T. "Moralsk frihet og situasjon: Simone de Beauvoir."(2006), 23: I *Det annet kjønn* argumenterer Beauvoir at noen av dydene vi må besitte for å oppnå gjensidig anerkjennelse av den andres frihet er dyder av typen vennskap og storsinnethet

«Han kan bli klar over de virkelige kravene i sin egen frihet; denne kan bare villes ved å tiltenkes en åpen fremtid, ved å prøve å forlenges gjennom andres frihet; i alle fall må man respektere de andre menneskenes frihet og hjelpe dem med å frigjøre seg; en slik lov setter grenser for handlingen, og gir den straks på samme tid et innhold; hinsides det avviste gravalvoret gjenfinner vi en autentisk tyngde. 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. Vi tenker for eksempel ikke på å bruke det på en 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.» (TE, 123)

Som vi har sett hos eventyreren, hvis vi snakker vi om en eksistensialistisk etikk, så er ikke det å transcendere tilstrekkelig. I følge Pettersen er det bare et skritt på veien mot den autentiske væremåten, den moralske. I tillegg til å transcendere må vi ta ansvar for hva slags prosjekter vi engasjerer oss i, vi må ta ansvar både for egen og andres frihet. Pettersen hevder at det å ha friheten selv som høyeste mål, kan kalles metanormen i Beauvoirs eksistensialistiske frihetsetikk. Slik vi ser utifra sitatet ovenfor fungerer normen som en lov som setter grenser for handling, og som samtidig gir seg selv et innhold. Et menneske som handler med utgangspunkt i denne normen, sier Pettersen, er et virkelig fritt menneske fordi hun forvalter friheten moralsk. Pettersen poengterer at Beauvoir har flere argumenter for dette, blant annet at ingen kan virkeliggjøre sin frihet uten i relasjon til andre. Sonia Kruks viser til erfaringer som ble gjort under 2.verdenskrig og med referanse til Merleau-Ponty sier hun:

«Freedom, which had seemed to be an attribute of individual consciousness, was shown to be dependent on social conditions. Even those intellectuals who withdrew into their own private world of writing or painting and were not directly molested by the Germans, knew they were not free; they had learned that they were circumscribed by the limitations placed on others; they had learned that «their former freedom had been sustained by the freedom of others and that no one is free alone. If they had once felt cheerfully in control of their lives, that, too, had been a mode of coexistence, possible only in a certain atmosphere; and they became aware of that general milieu - unmentioned in their past philosophy- where each consciousness communicates with every other.»⁷⁵

⁷⁵ Kruks, S. "Merleau-Ponty: A Phenomenological Critique of Liberalism." (1977), 397-398

Jeg vil hevde at det å snakke om egen frihet løsrevet fra andres frihet, ikke gir mening, nettopp fordi friheter står i et gjensidig avhengighetsforhold. Derfor er dette mulig:

«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.» (TE, 135)

Det er altså i en verden fylt med andre mennesker at vi velger hvordan vi forholder oss. Fordi vi er gjensidig avhengige, noe jeg mener hun har argumentert overbevisende for i PC, er undertrykking mulig og forkastelig på samme tid. Beauvoir sier at «det er denne gjensidige avhengigheten som forklarer at undertrykkelse er mulig og at den er avskyelig.» (TE, 136) Sitatet ovenfor viser oss at det er de andre menneskene som kan ta fra meg betydningen i mine handlinger, betydningen av mitt liv. Det er de andre menneskene som kan velge å lukke fremtiden for meg. I tillegg til andre mennesker er det også en del andre, menneskeskapte strukturer som kan ta fra menneskets dets frihet, blant annet økonomiske, historiske og politiske.⁷⁶ Vi undertrykker (eller blir undertrykket) når vi reduserer (eller blir redusert), til ting, når vi ser andre som objekt og velger å ikke skape utgangspunkt, når vi stenger mennesker inne i immanensen fremfor å ville for de å skulle transcendere. Derfor er det på samme tid, slik vi har sett, potensielt de andre menneskene som kan velge å åpne fremtiden for meg. Det er andre mennesker som kan bekrefte min eksistens og anerkjenne meg som frihet. Uansett er det de andre som bidrar med å definere min fremtid:

«Vi har sett at min frihet krever å munne ut i en åpen fremtid for å fullendes, og det er de andre menneskene som åpner fremtiden for meg, det er de som definerer min fremtid, ved å bygge opp morgendagens verden; men hvis de i stedet for å tillate meg å delta i denne byggende bevegelsen tvinger meg til å forspille min transcendens, hvis de holder meg nede, under det nivået som de har erobret, og som er grunnlag for nye erobringer, da avskjærer de meg fra fremtiden, de forandrer meg til en ting.» (TE, 136)

Mitt argument er som nevnt at for å forstå hva Beauvoirs eksistensielle etikk innebærer, så må disse påstandene ses i sammenheng; 1) menneskets grunnbetingelse er tvetydig, 2) vi er ontologisk sett frie, 3) at vi er gjensidig avhengig av andre og 4) at vi må ville frihet for oss selv og andre. Jeg mener som nevnt at det er dialektikken mellom disse påstandene som muliggjør begrepet om moralsk frihet. I PC og TE konseptualiserer Beauvoir den konkrete gjensidige avhengigheten

⁷⁶ Pettersen, T. *Filosofiens annet kjønn*. (2011), 94: Pettersen skriver at Beauvoirs analyse av kjønnsforskjeller i *Det annet kjønn* er inspirert av den historisk-materialistiske antropologien og epistemologien, «som blant annet hevder at mennesket formes av sosiale og kulturelle forestillinger, av de økonomiske strukturene og de materielle betingelsene. Samfunnets overbygning (filosofi, kultur, religion, juss, osv) betraktes som en avspeiling av samfunnets maktstrukturer.»

mellom selv og andre som en av mange manifestasjoner på eksistensens tvetydighet. Slik jeg ser påstandene ovenfor betyr dette at eksistensen er tvetydig, ontologisk sett er vi frie, den konkrete friheten viser at vi alltid utgjør en del av hverandres situasjon, og den moralske friheten tar inn over seg disse aspektene og derfor ansvaret for eksistensen. Hovedtesen i Beauvoirs etikk er, som Pettersen hevder, vi må ta moralsk ansvar både for egen og andres frihet, en tese som leder til standpunktet om at undertrykking er galt.⁷⁷ Beauvoir sier:

«Å transcendere er ikke ensbetydende med å ta et moralsk ansvar for friheten. En undertrykker forvalter ikke sin frihet på en moralsk måte, og lever dermed ikke autentisk. Hans brist er å ikke sette friheten som høyeste verdi.» (TE, 22)

Jeg er således enig med Pettersen når hun mener Beauvoir gir normative grunner for hvorfor vi bør leve autentisk, og at du dermed kan si at den som ikke anerkjenner egen og andres frihet, ikke lever moralsk i følge Beauvoirs etikk.⁷⁸

3.7 Frihet og frigjøring

Hovedtesen i Beauvoirs etikk er som vi har sett at vi er moralsk forpliktet til å ta politisk standpunkt mot undertrykkelse og for frigjøring, og hun gir en normativ begrunnelse for hvorfor undertrykkende situasjoner bør endres. For å realisere egen frihet, moralsk frihet, så må man interagere med andre moralsk frie individer. Hvis man selv er undertrykket, er man hindret i å utvikle sin frihet. Når man innser at man er undertrykt, er man forpliktet til å gjøre motstand eller revolusjonere, i følge Beauvoir. Både i PC og TE sier hun at vold kan være nødvendig. Pettersen mener likevel det ikke er en kollektivistisk tankegang eller en abstrakt idé som legitimerer dette handlingsvalget. Volden er bare legitim dersom den åpner konkrete muligheter for frihet for konkrete mennesker.⁷⁹ Hvis man ikke selv er undertrykt, er man moralsk forpliktet til å støtte andres frigjøring. Når andre er undertrykt, hindres man i å fritt interagere med de, og derfor er ens egen frihet begrenset. «Det politiske budskapet som følger av å gjøre friheten til høyeste verdi, er at vi verken kan gi etter for fristelsen til å synke inn i likegyldighetens behag, eller vende ryggen til andres undertrykkelse.»⁸⁰

⁷⁷ Pettersen, T. "Moralsk frihet og situasjon: Simone de Beauvoir." (2006), 20

⁷⁸ Ibid, 22

Jeg mener å se at dagens postmoderne, liberalistiske frihetsideal er analogt med Beauvoir eksemplifisering av eventyren. Impliserer dette at dagens frihetsforståelse er umoralsk i følge Beauvoirs etikk? Jeg vil antyde et ja på dette spørsmålet.

⁷⁹ Pettersen, T. "Moralsk frihet og situasjon: Simone de Beauvoir." (2006), 24

⁸⁰ Ibid, 24

Det autentisk frie mennesket er den som vil seg selv og andre fri, men i TE innser Beauvoir at ikke dette er noe som er mulig for alle. Beauvoir ser ut til å mene at i en del situasjoner så er fremtiden helt stengt og friheten kan bare anvendes negativt, for eksempel gjennom selvmord (TE, 106). Lever man i en begrenset situasjon, feks som slave, kvinne i et harem eller man holdes utestengt fra kunnskap og viten, kan man savne et middel for å bryte ut av sånne situasjoner. Da kan man bare utøve sin frihet innenfor veldig begrensede rammer. Uvitenhet kan derfor være like begrensende som fengsel, sier Beauvoir. «Jo mindre de økonomiske og sosiale omstendighetene tillater et individ å handle overfor verden, jo mer fremstår denne verden som gitt.» (TE, 115).

Et viktig element i TE er at når Beauvoir skrev dette essayet, så hun ikke på seg selv som undertrykt, selv om hun var oppmerksom at kvinner så ut til å være en undertrykket gruppe. I følge Arp, Pettersen og Moi var det ikke før hun skrev DAK hun så at et definerende fakta ved i sitt liv var at hun var kvinne. Det at hun selv var kvinne og undertrykt var et aspekt i sin situasjon hun hadde vært blind for. Kanskje fordi hun ikke så seg selv som undertrykt, hevder Arp, prioriterer hun å argumentere for at en person er forpliktet til å kjempe for andres frigjøring.⁸¹ Beauvoirs stilling som vellykket og berømt forfatter beskyttet henne mot mange av de verste urettferdighetene i det franske patriarkalske systemet. Dette betyr ikke, sier Moi, at hun ikke var klar over at de eksisterte.⁸²

I følge både Moi, Pettersen og Arp så var Beauvoir misfornøyd med TE, og mente selv at etikken var for idealistisk. Hun trodde, feilaktig, at etikk kunne utformes utenfor en sosial kontekst, sier Pettersen, som mener Beauvoir både er idealistisk og kjønnsblind når hun skriver TE.⁸³ Sammenlignet med DAK, er TE idealistisk fordi Beauvoir ikke innreflekter forholdet mellom frihet og situasjon i sin etikk. Allikevel er det TE og etikken hun utvikler her som anvendes i DAK og i analysen av undertrykking, og det er her situasjonsbegrepet videreutvikles. Både den som undertrykker og den som blir undertrykt lever ikke som genuint frie mennesker, fordi de ikke har satt, eller kan sette, friheten som høyeste mål. Dette er et av de sentrale poengene i DAK. Den beauvoirske etikken, sier Pettersen, «er derfor ikke bare opptatt «selvrealisering», men peker direkte mot politisk handling: å leve etisk innebærer også å ta politisk stilling. Motstand mot undertrykkelse og støtte til frigjøring er det politiske budskapet som følger fra den etiske hovedtesen i TE.»⁸⁴ Det er altså først i DAK at Beauvoir virkelig innreflekterer det faktum at noen menneskers mulighet til frihet er veldig begrenset.

⁸¹ Arp, K. *The Bonds of Freedom: Simone de Beauvoir's Existential Ethics* (2001), 114

⁸² Moi, T. *Simone de Beauvoir. En intellektuell kvinne blir til.* (2002), 211-212: Moi skriver at først i 1949 fikk franske kvinner stemmerett, Vichy-regimet tillot ikke kvinner å arbeide bortsett fra med tradisjonelle kvinneyrker, abort ble gjort til en forbrytelse mot staten og prevensjon var ulovlig. Selv om slike lover ble avskaffet av Den fjerde republikk, ble mange av urettferdighetene værende i systemet. Før 1970 hadde gifte kvinner i Frankrike ikke formell foreldrerett over sine barn, bare far hadde rett til å undertegne medisinske og juridiske dokumenter som omhandlet barna. Gifte kvinner fikk ikke lov til å åpne egen bankkonto før 1965, eller å inneha et yrke uten mannens samtykke. Før 1965 var det ektemannen som bestemte hvor man skulle bo.

⁸³ Pettersen, T. "Moralsk frihet og situasjon: Simone de Beauvoir." (2006), 17

⁸⁴ Ibid, 23

Så er spørsmålet om man kan vite hvem som er undertrykt. Ja, sier Beauvoir, man er undertrykt hvis man er utestengt fra å ha en åpen fremtid, hvis man ikke kan transcendere, hvis man ikke har konkrete muligheter. Altså, når den konkrete friheten begrenses. Man er derfor på ingen måte undertrykt hvis man hindres i å undertrykke andre. Hvordan kan den undertrykte vite at hun er undertrykt hvis hun ikke vet det selv? Menneskets selvbevissthet påvirkes av hennes situasjon, sier Gothlin, og det er ikke i alle situasjoner mennesker kan se klart.⁸⁵ Beauvoir sier at undertrykkerne ofte søker å hindre de undertrykte fra å gjøre opprør ved å kamuflere situasjonen som en naturlig situasjon (TE, 137). Mennesker er dermed ikke selv skyldige om det lever som om hun var determinert og hun ikke selv har valgt det. Altså lider de ikke av ond vilje. I følge Gothlin vektlegger Beauvoir i DAK bevisstgjøringen av en undertrykt gruppe. Hun sier at den undertrykte bør gis midler til å overskride situasjonen, noe som for eksempel skjedde gjennom marxismens klasseanalyse. Beauvoir hevder således mennesket selv, i relasjon med andre, må foreta revolusjonen. «Det är ett moraliskt stillningstagande eftersom det bara är genom att revoltera som den förtryckte kan förverkliga sig positivt om inte situationen öppnar några möjligheter.»⁸⁶

I følge Moi trekker Beauvoir i DAK ofte sammenligninger mellom kvinners frigjøring og svartes frigjøringskamp. Hun sier at for å bli fri må den undertrykte gruppen utvikle bevissthet om seg selv som gruppe, og var derfor enig med Sartre. «For å bli fri må arbeiderklassen utvikle en bevissthet om seg selv som klasse, mente Sartre, for så å sette seg opp mot sine kapitalistiske undertrykkere.»⁸⁷ Kvinneundertrykkelsen, sier Moi, har noen fellestrekk med undertrykkelsen av andre grupper, som for eksempel jøder og svarte. «Medlemmer av slike grupper blir også behandlet som objekter av medlemmer av den herskende kasten eller rasen. Men kvinnes situasjon er likevel fundamentalt forskjellig, først og fremst fordi kvinner lever spredt ut over alle samfunnsgrupper. Ingen andre undertrykte grupper opplever denne typen motsetning mellom frihet og fremmedgjøring.»⁸⁸ Beauvoir mente ikke med dette å rangere forskjellige former for undertrykkelse i forhold til hverandre, for hennes poeng, i følge Moi, er ikke at kvinner nødvendigvis er mer eller mindre smertefullt undertrykt enn andre grupper, men at kvinneundertrykkelsen er en svært spesiell form for undertrykkelse.

Det var altså det å skrive DAK som gjorde Beauvoir til feminist, i følge Moi, og hun tillegger at for å være feminist er det ikke nok å beskrive foreliggende forhold, en må også oppfatte de som urettferdige eller undertrykkende. Det man trenger er en alternativ visjon: et utopisk perspektiv som inspirerer og bærer oppe kampen mot undertrykkelsen, sier Moi. For Moi, «som for en hel sosialistisk tradisjon, har ikke ordet utopisk noen negative konnotasjoner. Enhver revolusjonær eller reformistisk bevegelse bæres oppe av et utopisk ideal.»⁸⁹ Det sentrale for

⁸⁵ Gothlin, E.L. *Kön och Existens. Studier i Simone de Beauvoirs La Deuxieme Sexe* (1991), 224

⁸⁶ Ibid, 229

⁸⁷ Moi, T. *Simone de Beauvoir: En intellektuell kvinne blir til.* (2002), 231

⁸⁸ Ibid, 233-234

⁸⁹ Ibid, 210

Beauvoir er at fremtid er noe man skaper og i denne bevegelsen bør alle få delta. Beauvoirs utopi, hevder Moi, består i en visjon av et samfunn der den enkeltes valg ikke begrenses av urettferdige samfunnsforhold. Beauvoir sier «for å bli indignerte eller for å beundre må menneskene ha bevissthet om de andres og sin egen frihet»(TE, 99) og at «intet menneske kan redde seg selv alene.»(TE, 124). Frigjøring er derfor aldri et individuelt prosjekt.

I det neste kapittelet vil jeg argumentere for at Beauvoirs etikk ikke bare kan anvendes i samfunn med undertrykkelse eller på totalitære regimer, men at hun samtidig er høyst aktuell i vår postmoderne, nyliberalistiske verden. Denne aktualiteten vil jeg vise ved å la hun gå i dialog med deler av en samtidsdebatt som stiller spørsmål til nåtidens, individualistiske frihetsforestillinger og mulige konsekvenser av en slik forestilling.

4.0 Frihet på ville veier: Honneths samtidskritikk lest i lys av Beauvoirs etikk

«Vi ser altså at ingen eksistens kan fullbyrdes på en gyldig måte hvis den begrenser seg til seg selv; den påkaller andres eksistens.» (TE, 127)

Akkurat slik Simone de Beauvoir forholdt seg aktivt til sin samtid, vil jeg i dette kapittelet se på den verden jeg lever i, det postmoderne samfunnet jeg er situert i.⁹⁰ Med dette mener jeg en sekularisert og individrettet vestlig kultur. Det er etter min mening snakk om en konkret frihet som tilsynelatende ser «større» ut, eller i det minste annerledes, enn den Beauvoir observerte i sin tid. Deler av en dominerende samtidsdiskurs stiller spørsmål til hvordan det har seg at så mange

⁹⁰ Schanning, E. *Modernitetens oppløsning- sentrale skikkelser i etterkrigstidens idéhistorie* (2005), 223: med begrepet postmoderne trekker jeg på hva Espen Schaanning sier om postmodernisme i dette verket, nemlig at postmodernismen kan ses som en tilspissning av moderniteten. Han sier at der moderne prosjektet levde lenge svanger med de elementene som senere blir til postmodernitet. «Postmoderniteten må derfor ikke ses som en epoke, men som den foreløpige endestasjon på en langvarig undergravningsprosess som i dag står i en rekke oppløsningstendenser.» Han viser videre til hva disse oppløsningstendensene besto og består i, blant annet troen på sann kunnskap og moral, de store metafortellingene mister sin troverdighet (Lyotards bilde av den postmoderne tilstand) og avskaffelsen av subjektet.

Pettersen, T. *Filosofiens annet kjønn* (2011), 189: Pettersen viser til den amerikanske statstviteren Jane Flax som oppsummerer den postmodernistiske posisjonen ved å identifisere tre av dens mest sentrale teser; subjektet, historien og metafysikkens død. I følge Seyla Benhabib, som tar utgangspunkt i Jane Flax, kan disse tesene formuleres i sterke og moderate versjoner. Den sterke formuleringen undergraver muligheten for normativ kritikk, forklarer Pettersen, og for å sette frem alternative teorier. Fordi dette er sentrale målsettinger for den feministiske filosofien, kan man velge å forholde seg til den moderate varianten. For mer om postmodernisme se *Filosofiens annet kjønn* og Benhabibs *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (1992).

unge mennesker i vestlige land lider av spiseforstyrrelser, selvskading, stress, angst eller forskjellige former for depresjon, på tross av all vår materielle velstand og konkrete frihet.⁹¹ Med utgangspunkt i denne diskursen spør jeg hvorvidt Beauvoir gjennom sine undersøkelser kunne forutsi eller i det minste antyde hva som skjer hvis frihet utelukkende forstås ensidig og individualistisk? Kan det være en mulig forbindelse mellom individualistiske frihetsforestillinger og de såkalte postmoderne lidelser, slik den dominerende diskursen antar, eller er det slik at den stadige avdekkingen av psykiske problemer bare viser til problemer som hele tiden har vært der? Lider individet fordi hun ikke vet hvordan hun skal forvalte sin frihet? Man kan jo spørre seg hvorvidt vi lever i en tid og kultur hvor vanlige følelser som tristhet og ensomhet blir patologisert, eller hvorvidt friheten og tvetydigheten i seg selv gir oss angst, slik både Kierkegaard, Heidegger, Sartre og Beauvoir har poengtert.

Det er mange alternativer som melder seg som mulige årsaker for hvorfor så mange unge mennesker i vestlige land lider. Det er derfor på ingen måte slik at jeg mener ensidige, individualistiske frihetsforståelser i seg selv gir en uttømmende forklaring på de lidelsene vi ser mange unge mennesker strever med i dag, men tatt i betraktning denne situasjonens kompleksitet, vil jeg undersøke hvorvidt det er en plausibel sammenheng mellom disse to fenomenene. Gitt at det er en sammenheng, så argumenterer jeg for at det er gode grunner til å ta Beauvoirs filosofi på alvor, og da med særlig fokus på hennes tvetydige og relasjonelle frihet- og selvforståelse. Det er viktig å minne om at det ikke er slik at jeg mener Beauvoirs frihetsforståelse og etikk kun har relevans i vestlige, individualistiske samfunn. Slik jeg ser det er Beauvoirs tvetydige etikk og frihetsanalyse høyst relevant enten man lever under totalitære regimer eller i en postmoderne, nyliberalistisk verden, men i dette kapittelet vil jeg vise denne aktualiteten ved å se nærmere på en dominerende samtidsdiskurs hvor blant annet sosialfilosofen Axel Honneth (f.1949) står sentralt.

Der Honneth ser G. W. F. Hegel (1770-1831) som den viktigste, sosialfilosofiske bidragsyteren til å nyansere, eller til og med endre ensidige, individualistiske forståelser av frihet, finner jeg gode utsikter til hvordan vi med hjelp fra Beauvoirs etikk kan bidra til å endre disse forståelsene og samtidig få normative henvisninger om hvordan friheten kan forvaltes på en autentisk måte. Der man kan si Hegels bidrag er sosialfilosofisk, kan man si Beauvoirs bidrag først og fremst er moralfilosofisk, fordi hun sier hvordan vi bør forvalte vår frihet. Honneth referer til

⁹¹ Jeg bruker begrepet depresjon slik den medisinske sosiologen Alain Ehrenberg gjør, nemlig depresjon forstått som en samlekategori for en rekke symptomer, alt fra tretthet, tristhet, angst, utmattelse, søvnløshet, ubeslutsomhet psykiske hemninger og eksistensielle bekymringer. Se mer om depresjon i kap 5.4

Arne Johan Vetlesen og Per Bjørn Føros sier i sin bok *Angsten for oppdragelse* (2012) at «hva opplevd lykke og tilfredshet angår, tyder mange undersøkelser på at menneskene i de materielt sett rikeste landene har dårligere livskvalitet enn i epoker med betydelig mindre velstand: den psykologiske kurven følger ikke den materielle; over et visst (basalt) nivå blir materialismen - opptattheten av å kjøpe, forbruke og eie ting, og å konkurrere med andre om dette - til hinder for opplevd lykke, snarere enn å fremme den. Som forklaring har de britiske forskerne Richard Wilkinson og Kate Pickett pekt på at de siste tiårs økte velstand har tatt form av en til dels dramatisk løsning i ulikhet: jo større økonomisk betingede ulikheter i en befolkning blir, desto mindre tilfredse, trygge og solidariske blir gruppen som sådan, det vil se de rikeste såvel som de fattige.»

Wittgenstein som snakket om «bilder som har holdt oss fanget» og mener Hegel er den som kan fri oss fra disse bildene. Jeg mener derimot at Beauvoirs frihetsforståelse vil kunne ha en frigjørende effekt, det vil si vise oss hvilke bilder som holder oss fanget og hvordan vi kan forholde oss til de.

Jeg vil således starte med å redegjøre for Honneths Hegel-inspirerte samtidsanalyse og det han forstår som de postmoderne «sosiale patologier», det vil si kollektive former for ubehag og lidelse. Redegjøringen av Honneth tar utgangspunkt i verkene *Behovet for anerkendelse* (2003), *Kamp om anerkjennelse* (2008), *The Pathologies of Individual Freedom* (2010), samt artikkelen «Organiseret selvrealisering- individualismens paradokser» (2005). Slik jeg ser det er Honneths sosialfilosofiske analyse et godt og viktig verktøy for å forstå en debatt som tar empiri på alvor, men mitt fokus vil altså ikke være på Honneths terapiforslag og anerkjennelses-teori. Mitt fokus vil snarere forsøke å forstå hvordan han argumenterer for at de sosiale patologiene henger sammen med ensidige, individualistiske frihetsforestillinger. Med begrepet «lidelse ved ubestemthet» reaktualiserer Honneth Hegel og ser på hvordan denne lidelsen utvikles i samfunn som absolutterer én bestemt forståelse av frihet, nemlig individualistisk frihet. Honneths tese er at hvis individuell frihet (romantisk frihet) gis absolutt verdi, så fører det til en sosial patologi, fordi det i siste instans fører til en manglende evne til å delta følelsesmessig i sosiale relasjoner.

Når jeg således går løs på dette kapittelets avsluttende del, vil jeg stille spørsmål om en tilsynelatende forbindelse mellom nyliberalistisk ideologi og det jeg kaller depresjonens empiri.⁹² Gitt at det er slik at nyliberalisme er den politiske ideologien med sterkest voksende oppslutning i vestlige samfunn, så mener jeg å kunne se en sammenheng mellom ontologi og politikken som føres, og derfor, forestillingene som fremmes. Jeg mener at det sterke fokuset på uavhengighet skaper en mentalitet om at vi ikke trenger andre mennesker, og at dette får konsekvenser. Det er begrunnet i disse antagelsene jeg mener å se en forbindelse mellom en ideologi hvis ontologisk utgangspunkt forteller oss at vi på en ensidig måte er løsrevete, uavhengige og selvstendige individer og at veien videre inn i depresjonen, ensomheten og tristheten nødvendigvis ikke er lang. Her mener jeg Beauvoirs ontologiske utgangspunkt kan forstås som en implisitt kritikk av nyliberale idéer, da jeg forstår det slik at nyliberal ideologi i stor grad representerer ensidige, individualistiske frihetsforestillinger.⁹³

⁹² Madsen, O. J. «Nyliberalismens sosialpsykologi. Dany Robert-Dufours kritikk av nyliberalismen» (2011), 94: Jeg bruker begrepet nyliberalisme slik Ole Jakob Madsen definerer det i denne artikkelen, nemlig som en dominerende ideologi i regioner som USA, Vest-Europa, Sørøst-Asia inkludert Kina, Sør-Afrika, Oseania og Skandinavia. Det man kan kalle vestlige land. Denne ideologien viser seg gjennom en bestemt type økonomisk politikk, som hevder at velferd og vekst oppnås gjennom tilrettelegging for individuelt entreprenørskap, privat eiendomsrett, frie markeder og fri handel. Dette er da å betrakte som en senkapitalistisk politikk. Det er viktig å nevne at i flere av Beauvoirs arbeider finner vi en kritisk stemme til kapitalistisk konsumerisme, både i *Tvetydighetens etikk* og *Det annet kjønn*. I kapittel 5.4 antyder jeg en sammenheng mellom nyliberal ontologi og postmoderne lidelser, det jeg kaller depresjonens empiri, så der bruker jeg begrepet på en utvidet måte, men fortsatt helt i tråd med denne definisjonen.

⁹³ Pettersen, T. *Comprehending Care. Problems and Possibilities in The Ethics of Care*. (2008), 59: Pettersen sier her hvordan feministisk etikk kan forstås som deler av tiår med teoretisk motstand mot tradisjonell vestlig individualisme, og jeg hevder at denne kritikken finner vi allerede hos Beauvoir. I kap 6 vil jeg undersøke hvorvidt Beauvoirs etikk kan sies å inneha elementer som vi i dag finner i vår tids feministiske etikk

Helt til sist vil jeg se på hvordan den amerikanske, feministiske moralfilosofen Virginia Held (f. 1929) kritiserer liberalistiske, individualistiske forestillinger. Hun mener en slik forestilling er problematisk av flere grunner, der en grunn er at den fremsetter et kjønnsperspektiv på virkeligheten hvor kvinner har blitt utelatt. En annen kritikk er at en individualistisk forestilling ikke vil kunne forklare mange av de relasjonene menneskene tar del i gjennom hele livet.

4.1 Axel Honneth: sosialfilosofi og anerkjennelses-teori

Den tyske sosialfilosofen Axel Honneth er Jürgen Habermas etterfølger på Johann Wolfgang Goethe Universitet i Frankfurt og anses i dag for å være den ledende tredjegenasjons teoretiker fra den såkalte Frankfurter-skolen som oppstod under Max Horkheimers ledelse i 1931.⁹⁴ Honneth, sier Rasmus Willig i forordet til *Behovet for anerkendelse* (2003), plasserer seg selv innenfor rammene av sosialfilosofien som han anser for en distinkt disiplin, som på den ene siden innbyr til en sosiologi som ønsker et normativt fundament for sine observasjoner og utsagn, og på den andre siden en moralsk filosofi som han ønsker skal være empirisk fundert.

Slik vi vil se, så er det for Honneth ensidige frihetsforestillinger som hindrer mennesket i å realisere seg på en god måte, og det er denne påstanden som er relevant for min undersøkelse. Jeg mener Beauvoir allerede har vist i *Pyrrhos og Cineas* og *Tvetydighetens etikk* på hvilken måte ensidige frihetsforestillinger er mangelfulle og dermed får moralske og psykologiske konsekvenser. Vi husker hvordan Beauvoir skisserte fem ulike personlighetstyper, og dermed eksemplifiserte hvordan friheten kan forvaltes inautentisk, altså umoralsk. I dette henseende er det interessant å se hvordan både den gravalvorlige, ved å blant annet ikke stille spørsmål til det tilsynelatende absolutte, nihilisten som ser seg selv som en mangel midt i eksistensen, og eventyreren som ikke tar inn over seg andres eksistens i sin søken på frihet, kan leses som tre aktuelle personlighetstyper i dagens samfunn. Man kan si at både den gravalvorlige, nihilisten og eventyreren hindres i å realisere seg på en god måte, fordi de ikke klarer å ta inn over seg tvetydigheten i livet, og at de feiler i å se at egen frihet er avhengig av å sikre andres frihet.

Det er i Honneths hovedverk *Kamp om anerkjennelse* (2008) at de formelle forutsetningene for menneskets muligheter for selvrealisering blir utarbeidet, og jeg vil kun i svært korte trekk redegjøre for hva disse forutsetningene går ut på.⁹⁵ I nevnte verk vender Honneth tilbake til en antropologisk argumentasjon som han understøtter ved hjelp av Hegel, og Honneth finner i Hegels

⁹⁴ Honneth, A. *Behovet for anerkendelse*. (2003), 7

⁹⁵ Istedet for å referere til bestemte universelle formål vil Honneth sette de formelle forutsetningene for menneskets muligheter for selvrealisering.

arbeide en modell for kampen for anerkjennelse som han rekonstruerer ved hjelp av Donald D. Winnicotts objekt-relasjonsteori og George Herbert Meads sosialpsykologi. Når kampen for anerkjennelse kan sies å ha en antropologisk karakter, så er det, forklarer Willig, fordi Honneth mener individet ikke kan utvikle en personlig identitet uten anerkjennelse. Uten anerkjennelse kan man ikke bli fullt ut individuert, det vil si, bevisst komme overens med sitt eget indre. «Behovet for anerkendelse er antropologisk forankret, fordi vores identitet afhænger af den; uden et minimum af anerkendelse har spørgsmålet «hvem er jeg? - som Heidegren bemærker- nemlig intet svar.»⁹⁶ Her er det altså ikke tale om en eksplisitt læringsmodell for hvordan vi skal leve våre liv, men om en metodologisk begrunnelse for våre kritiske samtidsdiagnoser, sier Willig.

Det er viktig å forstå, påpeker han, at det kun er meningsfylt å snakke om sosiale patologier når vi vet hvilke forutsetninger menneskets selvrealisering hviler på. Så når vi med Honneth snakker om patologiske utviklingstendenser, så er det ikke snakk om en klinisk diagnose hvor den menneskelige organisme undersøkes, men om de «samfundsmæssige utviklingsprosesser, der lader sig beskrive som fejludviklinger, forstyrrelser eller endog som sosiale patologier.»⁹⁷ Den metodologiske rettferdiggjøringen av en kritisk diagnose av vår samtid legitimeres deretter ut fra formelle betingelser for menneskets selvrealisering, det vil si ut fra en idé om det gode liv. Honneth mener at en slik idé om det gode liv best kan rettferdiggjøres ved hjelp av en svak formalistisk antropologi som setter få, men fundamentale betingelser for menneskets selvrealisering. Det er altså disse forutsetningene Honneth presenterer i sin teori om anerkjennelse.

Honneths anerkjennelsesbegrep er således, med utgangspunkt i Hegels rettsfilosofi, differensiert i tre ulike anerkjennelsessfærer, 1) privatsfæren, familie og vennskap, 2) den rettslige sfære, og 3) den solidariske sfære som dekker kulturelle, politiske og arbeidsmessige fellesskap.⁹⁸ Anerkjennelsen innenfor hver sfære utgjør et ontogenetisk trinn i individets utvikling, da det må erfare alle former for anerkjennelse for å kunne bli fullt ut individuert. Hver form for anerkjennelse følges av tre former for forhold til seg selv: «hvor kjærlighet utløser forutsetningen for subjektets fundamentale selvtilit (Selbstvertrauen), som utløser den almenne aktelse som er gitt i form av rettigheter, nemlig en selvaktelse (Selbstachtung) som borger, og som endelig innløser selvverdsettelsen (Selbstschätzung) i en sosial solidaritet hvor felles verdier og normer deles og danner et grunnleggende selvverd hos subjektet.»⁹⁹ Det er viktig å forstå, sier Willig, at de tre praktiske måter hvor subjektet forholder seg til seg selv tjener som teoritekniske begreper hos Honneth, da det gjør at han systematisk kan strukturere og adskille de tre anerkjennelsessfærer fra hverandre. Det vil ikke si, sier Willig, at de tre korresponderer med den empiriske virkelighet, men kun at vi anvender andre og liknende begreper til å forklare oss selv med. For Honneth er det viktig å forstå at hver enkel anerkjennelsessfære ikke alene kan være et parameter for et fullt realisert liv.

⁹⁶ Ibid, 12

⁹⁷ Ibid, 13

⁹⁸ Ibid, 14

⁹⁹ Ibid, 14

Hver anerkjennelsessfære skal gjennomleves for å erverve de tre grunnleggende former for forholdet til seg selv. Selvtillit, selvaktelse og selvverdssettelse er alle tre ontogenetiske utviklingstrinn som inngår i innbyrdes relasjon til idéen om det gode liv. Er de ikke hver for seg realisert, vil man kunne snakke om en manglende likevekt mellom de tre anerkjennelsessfærer.¹⁰⁰

I artikkelen «Den individuelle friheds patologier. Hegels samtidsdiagnose og nutiden»¹⁰¹ er det nærmeste forsøk på en tidsdiagnose i forlengelse av anerkjennelsesteorien og dermed hva Honneth betrakter som patologisk for vår samtid. I denne teksten reaktualiseres Hegels rettsfilosofi, som etter Honneths oppfattelse stadig er en av de mest overbevisende tidsdiagnoser for vår tid. Honneth snakker her om Hegels begrep å «lide under ubestemthet», forstått som at samfunnet tillegger ufullstendige frihetsforestillinger absolutt verdi, som feks den romantiske individualisme hvor individet alene «forstår sig selv som den ubundne kilde til sin egen frihed.» Faren ved en overfokusering på vår tids selvrealiseringsprosjekter ser Honneth i det stigende antall depresjoner og forbruket av antidepressiver. Denne sosiokulturelle utvikling mener han i sosialfilosofisk forstand kan ses som en patologisk utviklingstendens.¹⁰²

4.2 Hegels relasjonelle ontologi og Honneths hegelianske samtidsanalyse

Vi kan lese i innledningen til *Det annet kjønn* (2000) at Beauvoir, da Sartre satt i fangenskap i Tyskland under krigen, satt i Paris og leste *Åndens fenomenologi* (1807). Gothlin er en som har forsket på Hegels innflytelse på Beauvoir, særlig i *Det annet kjønn*, og hevder at innflytelsen er basert på Alexandre Kojeves tolkninger og Hegel-forelesninger på École Pratique des Hautes Études fra 1933-1939.¹⁰³ Hun mener at vi allerede i *Pyrrhos* og *Cineas* og *Tvetydighetens etikk* ser Hegels innflytelse, der Beauvoir er inspirert både av *Åndens fenomenologi* og *Rettsfilosofien*. I *Tvetydighetens etikk* er forholdet til Hegel ikke like entydig kritisk som i *Pyrrhos* og *Cineas*, selv om hun fortsatt retter kritikk mot at det konkrete, levende mennesket blir borte i det hegeliske systemet.¹⁰⁴ Moi og Pettersen er av samme oppfatning som Gothlin, og mener Beauvoir hadde et nyansert og selvstendig forhold til Hegel, men at særlig hans tanker om gjensidig anerkjennelse

¹⁰⁰ Ibid, 15

Fraser, N. & Honneth, A. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange* (2003): Fraser er en som har kritisert Honneths anerkjennelses-begrep for å være reduksjonistisk og at anerkjennelse for han kun er utsikter for selvrealisering.

¹⁰¹ Denne artikkelen er oversatt til norsk i *Agora- journal for metafysisk spekulasjon* nr. 4 2009, men opprinnelig utgitt i boken *Behovet for anerkendelse*.

¹⁰² Honneth, A. *Behovet for anerkendelse*. (2003), 22

¹⁰³ Gothlin, E.L. *Kön och Existens. Studier i Simone de Beauvoirs La Deuxieme Sexe* (1991), 90

¹⁰⁴ Ibid, 222

mellom subjekter, inspirerte Beauvoirs tenkning og at dette temaet ble utgangspunkt for en original, feministisk visjon om frihet.¹⁰⁵ Alle tre forklarer at Beauvoir var særlig opptatt av herre-trell dialektikken.¹⁰⁶ Nancy Bauer er en som særlig har fokusert på denne innflytelsen, og hun mener dialektikken er det som inspirerte Beauvoirs forståelse av tvetydighet. «On the surface of things, it may look as though the master, or the man, is figured as a pure subject and the slave, or the woman, as pure object. But in fact, according to both Hegel and Beauvoir, this appearance is deceptive; both the master/man and the slave/woman are, simultaneously, both subjects and objects. And for both, coming to recognize and accept oneself in one's ambiguity is the necessary precondition of moral life.»¹⁰⁷ Bauer mener derfor både Hegel og Beauvoir vil si at vi på samme tid både er subjekter og objekter, og at denne oppfatningen står i kontrast til Sartre, som i følge Bauer mente at «every human being, on Sartre's bleak view, is always, in all times and places, by definition engaged in a struggle for mastery with other human beings.»¹⁰⁸ Jeg mener derfor Beauvoir har latt seg inspirere av Hegel i det hun utvikler sin intersubjektive, relasjonelle ontologi. Siden Beauvoir både var inspirert av og kritisk til Hegel, er det ikke underlig at vi finner likhetstrekk hos disse to, men på grunn av oppgavens plassmangel og prioriteringer vil jeg ikke diskutere inngående i hvilken grad og hvordan type direkte forbindelse det er mellom Hegel og Beauvoir.

Slik jeg leser Hegel i *Rettsfilosofien* (2006) så intenderte han å følge en argumentasjonslinje som var veldig annerledes enn vi finner hos blant annet Kant og Fichte. Hegel argumenterte for at siden individer er forbundet fra starten av i intersubjektive relasjoner, så kan ikke en rettferdiggjøring av generelle rettferdighetsprinsipper utledes fra den atomistiske idéen om at individuell frihet essensielt består av den vilkårlige utøvelsen av et subjekts egne vilje, uforstyrret og upåvirket av andre (tradisjonell autonomiforståelse). Jeg mener med dette at vi hos Hegel ser en relasjonell ontologi, der han i *Rettsfilosofien* forsøkte å utvikle en syntese mellom radikal autonomi (Kant/Fichte) og Rousseaus begrep om allmenngyldig fellesskap. Hvis man snakker om frihet hos Hegel, så innebærer det en forståelse av at individet alltid er i en relasjon til andre, og i kraft av denne relasjonen er det at det kan bli seg selv. Slik jeg leser Hegel, så opererer han med et intersubjektivt, relasjonelt subjekt hvor gjensidig anerkjennelse mellom subjekter står sentralt.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Beauvoir, S. *Det annet kjønn* (2000), 16-23: se innledningen til boken skrevet av Toril Moi Pettersen, T. *Filosofiens annet kjønn* (2011), 95

¹⁰⁶ Gothlin, E.L. *Kön och Existens. Studier i Simone de Beauvoirs La Deuxieme Sexe* (1991), 112: Hun mener videre at de konfliktene som finnes i *Det annet kjønn*, og som har likheter med Sartres beskrivelser av mellommenneskelige relasjoner som gjennomgående konfliktfylte, balanseres hos Beauvoir, til forskjell fra Sartre, av et tema som viser muligheten for å overskride konflikt gjennom gjensidig anerkjennelse. Gothlin skiller seg dermed ut fra andre Beauvoir-tolkere, og mener at Beauvoir bruker den hegelske anerkjennelses-prosessen og herre-trell dialektikken for å forklare undertrykkelsens tilblivelse, men at hun ikke plasserer mannen som herren og kvinnen som trell i en slik dialektikk. Herre-trell dialektikken, eller det hegelske menneskesyn, forklarer i følge Gothlin tendensen mannen har til å undertrykke andre menn og kvinner. Gothlin peker på at for Sartre er mellommenneskelige relasjoner nødvendigvis konfliktfylte, og at Beauvoir ikke delte denne oppfatning.

¹⁰⁷ Bauer, N. *Simone de Beauvoir, Philosophy, & Feminism*. (2001), 80-81

¹⁰⁸ Ibid, 83

¹⁰⁹ Min lesning av Hegel er inspirert av Robert R. Williams Hegel-fortolkning fremlagt i verket *Hegel's Ethics of Recognition* (1997) og jeg har skrevet om dette i oppgaven *Intersubjektivitetens forrang og anerkjennelsens dype struktur i Hegels Rettsfilosofi* ((2011)

Hegel kritiserer altså subjektstenkningen, både den klassiske, kollektivistiske forståelsen fra Platon og Aristoteles og den moderne kantianske, individualistiske subjektforståelsen. Han mener at den moderne subjektforståelsen er bare en delvis sannhet om subjektivitet, og at nominalistisk individuell subjektivitet er formalt og tomt og derfor ikke istand til å bidra med et grunnlag for normativ kultur. Særlig, sier Hegel, så er individet for-seg-selv-stående utilstrekkelig for å legge frem eller etablere et begrep om rettigheter. I *Rettsfilosofien* hevder Hegel at både abstrakt rett og moralitet hviler på individualistiske konsepsjoner om frihet, mens bare den siste delen, kapittelet om sedelighet, forholder seg til det Honneth kaller kommunikative handlingssfærer. Hegel mener at både de antikke og de moderne har viktige innsikter, men de er ensidige. Hegels alternativ er et begrep om et fritt og rettferdig samfunn konstituert i gjensidig anerkjennelse.

Slik jeg leser Hegel så er de to første delene i rettsfilosofien ufullstendige modeller på frihet og hans avgjørende argument går ut på at hvis de to idéene om individuell frihet blir sett på som absolutte, så vil det i den sosiale virkeligheten føre til patologiske trekk og mønstre, som tomhet, nedtrykthet og ensomhet.¹¹⁰ Disse patologiske trekkene, samlet under begrepet «å lide under ubestemthet», forstår jeg som de negative konsekvensene som er bundet til å inntreffe hvis ufullstendige eller inadekvate begreper om frihet får være bestemmende. I følge Honneth så er Hegel empirisk sikker på at i hans egen tid så blir disse ufullstendige frihetsmodellene ansett som absolutte.¹¹¹ Han hevder at Hegel på sin tid mente at de to ufullstendige frihetsmodellene ikke bare hadde blitt kraftige innflytelser i den sosiale verden, men også som et resultat av å bli ansett som absolutter, forårsaket det de første splittelsene i subjektenes praktiske selvforhold.

Hegels antagelser, som er mer teoretisk relevant sier Honneth, er at han for å opprettholde en nødvendig forbindelse mellom de patologiske tilstandene og behandlingen av to ufullstendige frihetsmodeller som absolutter, så må han demonstrere at den sosiale virkeligheten ikke er likegyldig til bruken av disse falske eller ufullstendige definisjonene av menneskelig eksistens.¹¹² Hegels prosedyre demonstrerer således de patologiske effektene som er nødt til å vise resultater i subjektenes relasjon til seg selv hvis en av de to ufullstendige frihetsbegrepene blir løsrevet fra sin sosiale kontekst og blir forstått som ekskluderende absolutter. I følge Honneth så viser Hegel oss, nettopp ved å diagnostisere de negative effektene som er nødt til å følge, hva som skjer hvis frihet blir sett løsrevet fra vår sosiale livsverden.¹¹³ I artikkelen «Den individuelle frihetens patologier. Hegels samtidsdiagnose og nutiden» kan vi lese at Honneths tese i hovedtrekk argumenterer for at den hegelianske samtidsanalysen stadig er en av de mest overbevisende diagnosene av den typen som man finner i den sosialfilosofiske tradisjonen også i dag. Jeg mener som vi vil se at Beauvoirs analyse kommer med et relevant bidrag og det er moralfilosofisk, fordi hun sier noe om hvordan vi bør forvalte vår frihet.

¹¹⁰ Hegel, *Rettsfilosofien* (2006), §§-137-140

¹¹¹ Honneth, A. *The Pathologies of Individual Freedom. Hegel's Social Theory* (2010), 23

¹¹² Ibid, 23-24

¹¹³ Ibid, 30-31

Hegels samtidsanalyse hevder om sin tid (og vår) at vi lider under et falskt selv-og sosialforhold fordi vi mer enn hva som er rimelig har selvstendiggjort noen nødvendige aspekter ved det som hører til en moderne frihetskultur, og gjort dem til de eneste utgangspunkt for vår personlige forståelse av autonomi. Ifølge Honneth kan individuell frihet, forstått som autonomi, gjøre personen uegnet til sosial handling hvis det forstås som løsrevet fra det sosiale, og et poeng for Honneth er dermed at vi i vår selvforståelse må se oss selv både i relasjon og separasjon. Slik jeg ser det så er det likhetstrekk mellom dette poenget og det Beauvoir har argumentert for i *Tvetydighetens etikk*, der en annen måte å si det på er at det å utvikle autonomi alltid har foregått via andre mennesker. Jeg er samtidig usikker på hvorvidt Honneth tar inn over seg tvetydigheten ved vår eksistens. Det kan se ut til at han først og fremst vektlegger den relasjonelle selvforståelsen, og fokuserer mindre på hvordan individet faktisk forholder seg til den verden hun er situert i. Jeg har hevdet at hvis vi skal forstå Beauvoirs eksistensielle etikk, så må vi ta inn over oss at ethvert menneske er opprinnelig fritt og selvstendig, på samme tid er vi gjensidig avhengig av andre. For Beauvoir er menneskets grunnvilkår tvetydig, vi er både løsrevet og avhengige, og for å ivareta friheten moralsk er vi nødt til å erkjenne dette. Vi kan derfor med Beauvoir si det slik at vi fødes ikke som autonome individer, vi blir det.¹¹⁴

I følge Hegel fører den romantiske individualismen til frihetspatologier. Honneth mener derfor at Hegels samtidsdiagnose er svært aktuell i dag, og viser til det empiriske materialet som for vår tid kan påvise en tendens til «lidelse under ubestemthet». Et egnet hjelpemiddel for å vise at diagnosen er aktuell, hevder Honneth, er undersøkelser som tar sikte på å vise at vår tids graverende og tiltakende symptomer på psykiske lidelser kan forstås som indikatorer på overdrevne krav som stammer fra en ensidig, individuell frihetsforståelse som er gitt absolutt verdi. Psykoanalytikere og sosialpsykologer, sier Honneth, har i flere tiår vist til at vi idag står overfor en tvers gjennom dramatisk endring i den individuelle symptomdannelsen. Han viser til den freudianske epokens «nevrosen», det vil si psykiske forstyrrelser som dreier seg om autoritetskonflikter i den ødipale fasen, som synes å miste sin sosiale betydning, men samtidig så blomster depresjonene opp i foruroligende grad, noe vi ser i den økende bruken av antidepressiver. Denne årsakskjeden er samtidig noe problematisk. Kan det ikke også være slik at den stadige avdekkingen av psykiske problemer bare viser til problemer som hele tiden har vært der, eller at den økte bruken av antidepressiver kan ha andre forklaringer enn en feilaktig frihetsforståelse? Kanskje er det tvetydigheten og friheten per se som gjør at vi lider?¹¹⁵

¹¹⁴ Autonomi kan med utgangspunkt i Beauvoirs ontologi og selvforståelse, leses som en forløper for den feministiske filosofiens rekonseptualisering av autonomi-begrepet. Dette er et aspekt som videreutvikles i omsorgsetikken, blant annet hos Carol Gilligan, Nel Noddings, Virginia Held og Tove Pettersen. Der autonomi tradisjonelt har blitt forstått som personlig uavhengighet, selvbestemmelse og en fornuftens kapasitet, uaffektert av ens ønsker, emosjoner og sosiale situasjon. Det klassiske bildet av den moralske aktøren som autonom, uavhengig og løsrevet fra andre er i omsorgsetikken erstattet med en relasjonell aktørmodell. Autonomi utvikles dermed til et begrep om relasjonell autonomi

¹¹⁵ Disse innvendingene vil jeg se nærmere på i kap 4.4.

For Honneth er poenget at det er gode grunner til at vi i dag tar opp igjen Hegels prosjekt ved at vi lokaliserer årsaken til våre sosiale patologier i det at ufullstendige frihetsforestillinger tilskrives absolutt verdi. En god terapi for disse patologiske forholdene, sier han, synes da å være at vi foretar en begrepsmessig forandring av frihetsforståelsen, en som hjelper oss til å forstå frihetens kommunikative karakter, forstått som gjensidig anerkjennelse.¹¹⁶ Der Honneth mener det finnes gode grunner til at vi tar opp igjen Hegels sosialfilosofiske prosjekt, argumenterer jeg for hvorfor vi skal ta inn over oss Beauvoirs etiske bidrag og tvetydige frihetsforståelse. Jeg har hevdet det er slik for Beauvoir at mennesker hele tiden skapes i relasjon med omgivelsene og andre mennesker, og det er de prosjektene og relasjonene vi engasjerer oss i som gir livene våres mening. Vi er i utgangspunktet verken knyttet eller relatert, men heller ikke er vi selvtilstrekkelige og isolert. For Beauvoir er vi relasjonelle, situerte selv. Det er således ved å ta inn over oss eksistensens tvetydighet, at vi blir i stand til å forvalte friheten på en god måte. Frihet, sier hun, er ikke noe vi har eller ikke har, frihet er noe vi velger, noe vi skaper.

4.3 En frihet som ikke er friheten til noe bestemt: ensidig selvrealisering og individualismens pris

I artikkelen «Å lide av ubestemthet. Axel Honneths hegelianske samtidsdiagnose» (2011) viser Jonas Jakobsen til Adorno og Horkheimers *Opplysningens dialektikk* (1947), og mener at deres analyse stadig har noe for seg. Også i dag, sier Jakobsen, fremstår den vestlige moderniteten som et selvmotsigende og paradoksalt fenomen. På den ene siden, hevder han, ser vi i den vestlige kulturkrets en endring i handlings- og livsstilsmuligheter, mens på den andre siden har vi tilsynelatende betalt en pris. I et raskt tempo rammes folk i Vesten av en rekke lidelser som kan tolkes som symptomer på en villfarene eller misforstått frihetskultur, for eksempel stress, angst, depresjon, anorektisk selvkontroll eller andre former for eksistensiell tomhet og meningsløshet.¹¹⁷ Jakobsen mener derfor vi kan si at vi på mange måter er frigjort fra tradisjonelle og stereotype roller og forventninger, men at det på samme tid ser ut til at vi er blitt mer sårbare, tross all vår frihet og selvstendighet. Jeg er delvis enig med Jakobsen hva gjelder denne frigjøringen, samtidig som jeg

¹¹⁶ Den medisinske sosiologen Alain Ehrenberg utgjør en viktig del i Honneths samtidsanalyse og han viser til Ehrenberg som i sin bok *La fatigue d'être soi* (1998) har forsøkt å samle disse sosialpsykologiske tendensene under en begrepsmessig fellesnevner: trettheten over å være seg selv (*la fatigue d'être soi*). Honneth er uenig i deler av Ehrenbergs analyse, men mener den er fascinerende fordi den gir en første indirekte støtte til en samtidsdiagnose som hevder at sosiale patologier under moderne betingelser er et resultat av at man gir ufullstendige frihetsforestillinger absolutt verdi. Jeg vil se nærmere på Ehrenbergs analyse i 5.4

¹¹⁷ Jakobsen, J. "Å lide av ubestemthet. Axel Honneths hegelianske samtidsdiagnose." (2011), 5

mener svært mange tradisjonelle og stereotype oppfatninger fortsatt spiller en viktig rolle i samfunnet. Det er nettopp disse tradisjonelle fortellingene og mytene Beauvoirs etikk belyser og kritiserer.

Jacobsen spør om vi derfor er «dømt til å lide under frihetens paradokser» som forfatterne av *Opplysningens dialektikk* hevdet, eller om det er mulig å finne en form for samtidsterapi. Axel Honneth er en av de som har jobbet med et terapiforslag for vår tid, og som vi har sett så forankrer han sitt terapiforslag i en samtidskritikk som knyttes empirisk til konkrete erfaringer i den sosiale virkeligheten.¹¹⁸ Jakobsens artikkel undersøker således de «samfunnsmessige patologiene», altså de formene for ubehag eller lidelse i den vestlige nåtidskulturen som i følge Honneth skyldes forvrengte eller ensidige frihetsoppfatninger. Det er som nevnt de ensidige frihetsoppfatningene som er av interesse for min undersøkelse, ikke Honneths terapiforslag.

Så hva har skjedd med menneskets oppfatning av seg selv i det postmoderne? Senmoderne (forstått som postmoderne) individer blir, sier Honneth i sin artikkel «Organiseret selvrealisering-individualismens paradokser», «oppmuntret til å gjøre seg selv til sentrum for sin egen livsplanlegging og livsførsel.» Jeg leser Honneth på den måten at det er dette han forstår som en individualisering av livsvalg og muligheter, der jeg forstår at begrepet individualisering henspiller på en prosess der individet i økende grad blir årsak til og holdt ansvarlig for sine suksesser eller nederlag. «Det materielle grunnlaget for denne utviklingen er en rekke strukturelle samfunnsmessige forløp, f. eks 1) i den store veksten i inntekt og arbeidsfri tid, som har utvidet det individuelle beslutningsrommet og redusert den klassespesifikke livsformens betydning, 2) utviklingen av servicesektoren, som har muliggjort oppadgående sosial mobilitet, og 3) hevingen av utdanningsnivået, som har økt mulighetene for selvstendig valg av arbeid og også for individuell selvrefleksjon og begrunnede virkeliggjøringer av selvvalgte livsmål.»¹¹⁹ Til sammen danner disse forløpene grunnlaget for et individ som i sterkere grad enn noen sinne tidligere oppfatter sin egen identitet som et «eksperiment» eller et «potensiale» som skal utvikles og virkeliggjøres aktivt og individuelt.¹²⁰

Det er således interessant å se på hvordan eksistensialisme som tradisjon har vært med på å forme idealene om et individ som ser seg selv og sitt liv som et prosjekt, som transcendens, noe som skal velges og skapes. Helt tilbake til Kierkegaard har disse idealene stått høyt, og både Sartre og Beauvoir viderefører de samme idéene.¹²¹ Denne individualiseringen av livsvalg og muligheter,

¹¹⁸ Ibid, 6

¹¹⁹ Honneth, A. «Organiseret selvrealisering- individualismens paradokser.»(2005), 48

¹²⁰ Ibid, 52: dette mener Honneth vi ser resultatene av i form av økte skilsmisserater, færre fødsler og endrede familie- og samlivsformer. I følge den tyske sosiologen Ulrich Beck, hvilken Honneth viser til, er individualisering knyttet til en rekke forhold ved modernitetens oppløsning som storfamiliens oppløsning, større økonomisk frihet, kvinners rettigheter, osv. På samme tid mener Beck at individualisering også er en ideologisk prosess som kan påvirkes av politiske intervensjoner og kan forsterkes eller forminskes.

¹²¹ Jacobsen, J & Solhaug, I. «Kunsten at tie- Kierkegaard, mindfulness og selvutviklingskulturen.»(2009):

Forfatterne av denne artikkelen er på den ene siden enig i selvutviklingskritikken sin bekymring over tendensen til å dyrke det unike og uavhengige på bekostning av det felles og gjensidige. På den andre siden kommer de også med en påstand om at det er en fare for at selvutviklingskritikken selv blir en ideologi som forvrenger og fordømmer en rekke

påpeker Jakobsen, beskrives ofte som en frihetsgevinst, noe Honneth ikke er enig i er en korrekt beskrivelse. Her tror jeg ikke Beauvoir ville være helt enig med Honneth, derimot tror jeg hun ville se disse tre strukturelle endringene som frigjørende aspekter ved postmoderniteten. Det er viktig å gjenta at noe av det som gjør at Beauvoir skiller seg ut i den eksistensiellfilosofiske tradisjonen, er nettopp det at hennes frihet- og selvforståelse ikke kan leses ensidig og individualistisk. Selv om hun argumenterer for mennesket som transcendens, så foregår alltid denne transcendensen gjennom våre prosjekter og andre mennesker. Eller, rettere sagt, det gjør den for så vidt ikke av seg selv; for Beauvoir er dette et valg man må ta for å skulle si at transcendensen er etisk. Hun har med sine personlighetstyper, blant annet eventyreren, i høyeste grad vist oss at ikke all transcendens er moralsk. Så når Honneth ikke er enig i disse såkalte frihetsgevinstene, kan vi med Beauvoirs begreper tenke Honneths skepsis i sammenheng med eventyrerens frihetssøken, som en individualistisk frihet der det først og fremst er snakk om å utvikle sin identitet og eksistens uten å ta hensyn til andre. Men dette er bare én måte mennesket kan forvalte sin frihet og (selv) utvikle seg på. Det kan dermed se ut til at Honneth i sin selvutviklingskritikk selv blir ensidig når han ikke vektlegger at mennesker faktisk *kan velge* hvordan de vil forvalte sin frihet eller hvordan de vil forholde seg til kulturens krav eller forventninger.¹²²

Ifølge Honneth er nåtidskulturen gjennomsyret av normative *krav* om individualisering, som ikke nødvendigvis oppleves som frigjørende på førstepersonsplan. Disse kravene, hevder Honneth, blir patologiske, det vil si ødeleggende for vår mentale helse når de, som i dag, fremstår som ensidige imperativer som underkjenner menneskets samfunnsmessige natur og det han kaller intersubjektive forpliktelser.¹²³ «For nettopp vår reelle evne til frihet, forstått som selvrealisering,

genuine menneskelige praksiser og erfaringsområder. På bakgrunn av dette er jeg langt på vei enig med forfatterne når de ser seg uenige i den type selvutviklingskritikk som reduserer enhver form for selvundersøkelse eller oppmerksomhet på det «indre» som et utslag av en tidstypisk og egosentrisk tvang til selvforbedring og selvkontroll, underlag neoliberale styringsmekanismer. Det forfatterne beskjeftiger seg med i denne artikkelen er noen eksempler på introspektiv oppmerksomhet som ikke søker å utvikle et unikt og av andre uavhengig selv, men omvendt, nemlig å avvike den sterke tilknytningen til forestillingen om et slikt selv. Dette forsøker de å vise ved en sammenlignende analyse av elementer i Kierkegaard eksistensfilosofi og en bølge i moderne psykologi som kalles mindfulness-inspirert psykologi (som er en samlebetegnelse for en rekke meditasjonspraksiser med røtter i en flere tusen år gammel buddhistisk tenkning). Verken Kierkegaard eller mindfulness-perspektivet kan uten videre ses som forløper for den moderne selvutviklingskultur i dens egosentriske og forfattede former, og de mener at ingen av tilnærmingene ser en motsetning mellom individuell selvoppmerksomhet og sosialitet som deler av selvutviklingskritikken gjør. Slik jeg ser det finner man både hos Kierkegaard og i mindfulness-perspektivet en tvetydig forståelse av at man både kan realisere seg selv og på samme tid ivareta andres behov, og at begge perspektivene fokuserer på viktigheten av å frigjøre oss fra mangelfulle forestillinger om oss selv. Jeg mener disse aspektene er helt i tråd med Beauvoirs etikk.

¹²² Her er det viktig å poengtere at jeg er inneforstått med hvordan ekstremt begrensede situasjoner kan gjøre det nærmest umulig å skulle velge. Sarah Hoagland er en som diskuterer dette poenget i *Lesbian Ethics. Toward New Value* (1992), og hun viser til to eksempler om kvinner som begge er situert slik at valget på ingen måte kan sies å være et fritt, ønsket valg. Det ene omhandler et eksempel fra filmen *Sophies Choice*, der kvinnen i en nazistisk konsentrasjonsleir blir bedt om hvem av de to barna hennes hun vil skal dø. Det andre eksempelet er en kvinne i slaveleir i sørstatene, som man kan si velger seg tilbake til slaveriet på tross av at hun ikke nødvendigvis måtte være der. Det var bare det at tatt i betraktning de konkrete mulighetene, så kunne slaveriet være et slags valg.

¹²³ Jacobsen, J. «Å lide av ubestemthet. Axel Honneths hegelianske samtidsdiagnose.» (2011), 8: jeg er litt usikker på hva Honneth mener med intersubjektive forpliktelser. Beauvoir vil ikke hevde vi er forpliktet selv om vi er intersubjektivt konstituert i verden, hun vil si det er et valg hvordan vi forholder oss til denne faktisitetet. Vi velger hvordan vi vil forholde oss til andre mennesker i den verden vi lever.

det vil si evnen til å i første person «utvungent å kunne artikulere og forfølge individuelle livsmål», er ikke noe vi er født med, men forutsetter vellykkede, intersubjektive dannelsesforløp, det Honneth kaller gjensidige anerkjennelsesrelasjoner.»¹²⁴ På mange måter ser vi her likhetstrekk med Beauvoirs relasjonelle frihetsforståelse. For at vi skal kunne transcendere, eller realisere oss selv, trenger vi at andre mennesker anerkjenner oss som de individene vi er, i all vår likhet og ulikhet.

Jakobsen spør så hvilke senmoderne «individualiseringskrav» er det da som, ifølge Honneth, i forvrengt form idealiseres og som ødelegger menneskets intersubjektive frihetsforutsetninger? I artikkelen «Organiseret selvrealisering- individualismens paradokser» analyserer Honneth først og fremst idealet om «autentisk selvrealisering». Dette idealet, forklarer Jakobsen, «som blant annet har røtter i romantikkens dyrkelse av følelsene og det særegne, forteller oss grovt sagt at den som lever konformt, kaster bort sitt liv, mens den som finner sin helt egen måte å være menneske på, virkeliggjør sin iboende og unike personlighetskjerne.»¹²⁵ Her kan man innvende at for Beauvoir vil det være et grunnleggende aspekt hvorvidt man har valgt det ene eller det andre. Man kan jo velge å leve konformt. Idealet om originalitet og selvutvikling er i seg selv en fruktbar og viktig moralsk kilde i den vestlige moderniteten, hevder Honneth, men det patologiske består i at dette idealet fordreies på en måte som gjør at det mister sine intersubjektive konnotasjoner og reduseres til ren selvopptatthet (tenk eventyreren). Et av Honneths hovedpoeng, sier Jakobsen, er at mens tanken om «autentisk selvrealisering» opprinnelig sprang ut av et *behov* for løsrivelse fra fastlåste samfunnsmessige roller og forventninger, fremstår den samme tanken i dag som et *krav*, det vil si som et «sterkt institusjonalisert forventningsmønster».¹²⁶

Senmoderne individer føler i dag skam over å være avhengige av andre, hevder Jakobsen, og mener de opplever et press i retning av å utvikle og fremheve de unike og originale trekkene ved selvet, for eksempel bestemte evner, estetiske uttrykk eller en særegen livsstil. Denne oppfatningen deler jeg med Jakobsen, men hvorfor er det problematisk? Slik jeg ser det så bygger denne skammen på en inadekvat eller ufullstendig autonomi- og selvforståelse, hvor individet ses som uavhengig og løsrevet fra sin sosiale livsverden, og at uavhengighet derfor er idealet. Jeg mener vi med Beauvoirs relasjonelle utgangspunkt kan si at det å være gjensidig avhengig og forbundet ikke er noe mindre verdifullt enn det å være adskilt og uavhengig. Vi ser derfor en kritikk av den tradisjonelle moralske ontologien som en inadekvat fremstilling av den moralske aktøren, fordi den bygger på en falsk generalisering om mennesket som *enten* løsrevet *eller* knyttet. Hos Beauvoir har vi sett et relasjonelt aspekt der mennesket forstås som et sosialt vesen hvor mellommenneskelige interaksjoner og relasjoner står sentralt. Slik Pettersen poengterer i *Filosofiens annet kjønn* (2011) så kan vi ved å fokusere på aktørenes relasjon til andre mennesker, enten betrakte aktørene som

¹²⁴ Ibid, 8

¹²⁵ Ibid, 8.

Basert på denne forståelsen av selvrealisering er det at jeg mener Honneths forståelse har mye til felles med Beauvoirs bruk av begrepet transcendens eller å avdekke væren.

¹²⁶ Honneth, A. «Organiseret selvrealisering- individualismens paradokser.»(2005), 46

løsrevne og selvstendige i forhold til andre, eller som gjensidig avhengige av og tilknyttet andre. Pettersen hevder i samme verk at det «å forstå mennesket som avhengig eller uavhengig, løsrevet eller forbundet, isolert eller som en del av et nettverk, representerer en grunnleggende ontologisk forskjell». ¹²⁷

Gitt at det er slik Beauvoir hevder, at vi på samme tid både er avhengige og løsrevet, er det denne ambivalensen vi ikke erkjenner og at vårt ønske om å utvikle oss selv dermed står som en kontrast til andres behov for det samme? Det kan se ut til at vi ved å fornekte vår avhengighet av andre opplever selvrealiseringen som en konkurranse og en kamp plass hvor det står som et krav å skulle hevde seg som mest mulig selvstendig og original. Det å fornekte noe grunnleggende ved eksistensen, nemlig tvetydigheten, vil kunne føre til et utmattet, kanskje ensomt, og muligens nedtrykt menneske, noe Beauvoir eksemplifiserer med nihilisten. Nihilisten ender opp med å vende seg mot seg selv, i det hun føler tvetydigheten men avviser både den og friheten. Verden ender opp med å fortone seg meningsløs, fremfor meningstom.

Poenget for Honneth, skriver Jakobsen, er at selvrealisering idag er blitt et «system av krav, under hvilket subjektene snarere synes å lide enn å trives». I følge Honneth konfronteres mange med kravet om selvrealisering gjennom sitt arbeid, og han knytter analysen av dette kravet til en kritikk av utviklingstrekk i det senkapitalistiske samfunnet. ¹²⁸ Når komplekse sosiomaterielle forandringer av den type Honneth beskriver, sier Jakobsen, resulterer i massefenomener som for eksempel stress, utmattelse og depresjon, kjennetegnes de av det Honneth betegner som «samfunnsmessige patologier», det vil si kollektive former for ubehag og lidelse. ¹²⁹ Jakobsen viser at Honneth, i samsvar med Ehrenbergs analyse, betrakter vår tids depresjons-epidemi i lys av utbredelsen av den romantiske individualismen, det vil si «den tanken at man forstår seg selv som den ubundne kilden til sin egen frihet. Friheten til selv å definere sin egen identitet blir til en lidelse under det ubestemte, hvis symptom er depresjonen.» ¹³⁰ En frihet som ikke er friheten til noe bestemt, forklarer Jakobsen, det vil si som ikke bestemmes gjennom meningsfulle forpliktelser og relasjoner til andre, blir tom, deprimerende og nettopp «ubestemt».

Det ser ut til at det i dag fremmes mange krav om selvrealisering, men et gjennomgående trekk ved flere av disse kravene er at de fremstår som tomme. De mangler noe grunnleggende, nemlig det rommet de skal realiseres i. Kravene, kan du si, tar ikke inn over seg sin situerhet. Gjør de det, er de nødt til å se de andre menneskene som er der. Andre mennesker utgjør deler av den virkeligheten vi ikke har valgt, faktisiteten, og dette utgjør frihetens grense. Sagt med Beauvoir, friheten er alltid situert og det er blant annet andre mennesker som gir innhold til min frihet.

Beauvoirs frihet er dermed på ingen måte grenseløs eller ubestemt. Man kan si hun stiller høye krav

¹²⁷ Pettersen, T. *Filosofiens annet kjønn* (2011), 134-135: De betraktningene som vi finner hos Beauvoir må kunne ses som en ny fremstilling av den moralske aktøren og dermed en ny forståelse av autonomi. Dette videreutvikles i den feministiske etikken

¹²⁸ Jakobsen, J. "Å lide av ubestemthet. Axel Honneths hegelianske samtidsdiagnose." (2011), 9

¹²⁹ Ibid, 10

¹³⁰ Ibid, 11

til den som vil skape sin identitet og på samme tid forvalte friheten moralsk, men at dette igjen oppleves som en (kollektiv) gevinst.

4.4 Nyliberal ideologi og depresjonens empiri

«Nyliberal teori innebærer en falsk individualisering ved at den fremstiller sosial ulikhet og andre forhold med sosiale og økonomiske årsaker som uttrykk for individets frie valg og ansvar. Envher mangel ved den enkeltes livssituasjon blir dermed et uttrykk for mangler ved individet selv.»¹³¹

Slik jeg antydte i innledningen til dette kapittelet så stiller jeg spørsmål om det er en forbindelse mellom nyliberal ideologi og det jeg kaller depresjonens empiri. Med nyliberal ideologi trekker jeg på hva filosof og psykolog Ole Jakob Madsen (f. 1978) skriver om nyliberalisme i artikkelen “Psykologi, samfunn og etikk” utgitt i *Tidsskrift for norsk psykologforening*, vol 46, nr 2, 2009:

«Historisk sett blir gjerne nyliberalismens gjennomslag datert til viktige reformer av den amerikanske økonomien på 1970-tallet som følge av dollarkrisen og den påfølgende Reagan-regjeringens økonomiske politikk i USA, og Thatcher-regjeringens overtagelse i Storbritannia i 1979. Her skal det primært handle om filosofiske og ideologiske sider av nyliberalismen, hvis doktrine på mange måter oppsummeres i Thatchers velkjente utsagn: «There is no thing such as society. There are individual men and women and their families.» I det nyliberalistiske styresett er enkeltmennesket politikkens fremste målestokk.»

Videre sier han at

«de politiske omskifter i den nyliberale konsumentkulturen innebærer en ny økonomisk politikk, som igjen støtter seg på et nytt menneskesyn. Og vice versa, kan man kanskje si, da flere politiske kommentatorer har omtalt kulturen under nyliberalismen som en «enterprise culture» hvis individ forventes å styre seg selv som en bedrift («enterprise self»). Påbudet til borgerne lyder: «Du skal regjere deg selv!» I maktterminologi kan man si at dette imperative kravet henger over hver og en, men hele poenget ved den nyliberale styringskunst er nettopp

¹³¹ *Agora - Journal for metafysisk spekulasjon* nr 1, 2011, 3.

at det ikke vil oppleves som et maktovergrep av borgeren, men som en internalisert etikk som svarer til psykologiske kategorier som autonomi, selvrealisering og identitetsbygging.»

Med begrepet depresjonens empiri mener jeg å vise til sosialpsykologiske analyser som ser en stor fremvekst av depresjon i vestlige land og finner empirisk støtte i tall fra Verdens helseorganisasjon (WHO). De har identifisert depresjon som den nest mest utbredte dødsårsaken etter hjerte-og karsykdommer, og som antas å ramme 15-20 prosent av befolkningen i Vesten. WHOs estimater tilsier dessuten at innen 2030 er depresjon blitt den største helsebyrden i alle vestlige land.¹³²

Først og fremst, hvordan forstå sammenhengen mellom nyliberal ideologi og depresjonens empiri? Hvis vi ser nyliberalistisk tenkning som en tradisjon med røtter helt tilbake til Hobbess og hans atomistiske individualisme (ontologisk forutsetning) i sammenheng med politikken som fremmes, så mener jeg at ontologi nødvendigvis farger politisk praksis. Denne forbindelsen er dermed interessant, fordi jeg deler oppfatning med Madsen, som hevder at ontologier alltid er politiske.¹³³ De er politiske, hevder han, ettersom det er de som organiserer den sosiale virkeligheten. På bakgrunn av dette er jeg av den oppfatning at Beauvoir ville vært enig i Madsens påstand, da man kan si det politiske alltid utgjør et element av vår situasjon. Arp forklarer det poenget både fenomenologien og eksistensialistene har pekt på, at vi alltid er i en situasjon og at vår situasjon samtidig alltid er politisk.¹³⁴ Beauvoir skiller ikke mellom etikk og politikk på samme måte som vi er vant til, nettopp på grunn av situasjonsbegrepet. Fordi, som Arp skriver, hvis det er slik at mennesket alltid er i en situasjon, er det slik at all etikk nødvendigvis involverer en type politisk forpliktelse. «Each person's situation has a political dimension, so the ethical person cannot escape taking a political position of some kind.»¹³⁵ En del av ens situasjon er derfor de omstendighetene man lever under, og ontologi er derfor politisk fordi det forteller noe om vår situasjon. Nyliberal ideologi slik jeg her presenterer den, lest i lys av hennes relasjonelle ontologi og moralske frihet, rammes med andre ord direkte av Beauvoirs kritikk.

Pettersen skriver i *Filosofiens annet kjønn* hvordan det innenfor etikk og politisk filosofi er nære forbindelser mellom menneskesynet som fremlegges og teoriene som settes frem, også med tanke på kjønn. Hun sier at «etiske anbefalinger om hvordan mennesker bør handle og leve, bygger på (eksplisitte eller implisitte) forestillinger om hva som kjennetegner mennesket og dets situasjon, om menneskets væren i verden. I den deontologiske tradisjonen, i de liberale teoriene og i utilitarismen, betraktes mennesket som atskilt fra andre, og den moralske aktøren ses som uavhengig, selvstendig og likestilt med andre. Aktøren er forstått som autonom, som en psykologisk

¹³² Madsen, O.J. «Nyliberalismens sosialpsykologi. Dany Robert-Dufours kritikk av nyliberalismen» (2011), 109

¹³³ Ibid, 101

¹³⁴ Arp, K. *The Bonds of Freedom: Simone de Beauvoir's Existentialist Ethics*. (2001), 112

¹³⁵ Ibid, 112

«suveren» og uavhengig aktør, der uavhengighet og selvstendighet blir betraktet som målet for menneskets utvikling. Relasjoner kan i dette perspektivet fortone seg som noe negativt, og beskrives som avhengighetsforhold, som tegn på uselvstendighet.»¹³⁶

Gitt at det er en sammenheng mellom på den ene siden nyliberal ideologi, forstått som ensidige, individualistiske frihetsforestillinger og krav om selvrealisering, og på den andre siden fremveksten av depresjon i vestlige land, hvordan ser denne forbindelsen ut? Og på hvilken måte kan Beauvoir si noe om denne forbindelsen? Et av problemene med nyliberal ideologi, slik jeg ser det, er at det har skapt en mentalitet om at vi ikke trenger andre mennesker, og at dette får konsekvenser. Med Beauvoir kan vi si at det ser ut til at den nyliberale, individualistiske frihetsforestillingen ikke tar inn over seg tvetydigheten og ser at selvrealisering (transcendens) alltid foregår gjennom andre mennesker. Jeg mener Beauvoir allerede har vist oss hva som skjer hvis en ensidig, individualistisk frihetsforestilling får være gjeldende og en slik oppfatning er hun kritisk til. Ensidige frihet- og selvforestillinger vil både få psykologiske konsekvenser og det vil føre til inautentisk transcendens, og derfor en umoralsk forvaltning av friheten.

Kan man derfor si at nyliberal ontologi og menneskesyn bidrar til å gjøre oss deprimerte? Dany-Robert Dufour, professor i filosofi ved Universitetet i Paris, har med sin bok *The Art of Shrinking Heads: On the new Servitude of the Liberated in the Age of Total Capitalism* (2008) forsøkt å analysere nyliberalismen psykologisk og dermed vise dens sosiale og subjektive skadevirkninger. Madsen forklarer i artikkelen «Nyliberalismens sosialpsykologi. Dany-Robert Dufours kritikk av nyliberalismen» (2011) at «begrepet nyliberalismens sosialpsykologi er ment å innbefatte hvordan nyliberalismen som en ideologi og verdensanskuelse fastsetter bestemte psykologiske vilkår for menneskelig samliv som innvirker på enkeltindividenes følelses-vilje- og forestillingsliv».¹³⁷ Dufour forsøker, som Alain Ehrenberg, å underbygge sin tese empirisk. Samtlige vestlige land har nå høye forekomster av psykiske lidelser, og mange av de nye mentale lidelsene som dukker opp, synes ifølge Dufour å være knyttet til identitetspolitikk og særlig ramme de yngre generasjoner. Blant disse «nye symptomene», skriver Madsen, trekker Dufour fram spiseforstyrrelser som anoreksi og bulimi, rusavhengighet, depresjoner og panikkangst, som i psykoanalytisk tenkning alle er ulike tilfeller av splittede tilstander der tilknytningen til «den andre» er blitt forstyrret.¹³⁸

Dufour, sier Madsen, nekter altså å godta de nøkterne «offisielle forklaringene» på forekomsten av sosiale og psykiske problemer man kan se klart hos de oppvoksende generasjonene

¹³⁶ Pettersen, T. *Filosofiens annet kjønn* (2011), 115-135

Filosof Arne Johan Vetlesen har også sett forbindelser mellom nyliberalistisk ideologi og fremveksten av depresjoner i vestlige samfunn, og viser blant annet i sin artikkel «Nyliberalisme- en revolusjon for å konsolidere kapitalisme» (2011) til den sterke individorienterte frihetspatosen som kjennetegner nyliberal ideologi.

¹³⁷ Madsen, O.J. «Nyliberalismens sosialpsykologi. Dany Robert-Dufours kritikk av nyliberalismen.» (2011), 96

¹³⁸ Ibid, 100: «Den andre» er i følge den franske psykoanalytikeren Jacques Lacan en nødvendig symbolsk struktur som gir subjektet en identitet om seg selv. «Den andre» kan representere andre mennesker, men for Lacan og Dufour innbefatter det også språket og det sosiale livets konvensjoner.

i de fleste vestlige land. Dufour er ikke enig i at det handler om en positiv avdekking av problemer som hele tiden har vært der, men han ser det som et tegn på den dype krisen som nå rammer hele befolkninger i utviklede velstående land, og i særdeleshet unge mennesker. Det er således ikke bare samfunnet som er i endring, skriver Madsen, men selve subjektiviteten er også gjenstand for en historisk endring.¹³⁹ I postmoderniteten er individet tilsynelatende blitt mer og mer autonomt, og har i mye større grad enn tidligere fått muligheten til å bestemme og forfølge sine livsprosjekter, men dette har samtidig ført til nye former for lidelser. Årsaken, i følge Dufour, er hovedsaklig at det autonome subjektet skal skape sin egen identitet gjennom sine egne ressurser, «men subjektivisering har alltid, dersom mennesket i det hele tatt skal kunne bli et autonomt subjekt, foregått via den andre.»¹⁴⁰ Madsen refererer til Dufour som sier at vi idag er frie i et grenseløst rom, hvor ikke alle er psykotiske ennå, men alle vil bli oppmuntret til å bli det. Med det mener Dufour, sier han, «at konsumerismen har en interesse i mest mulig ustabile og psykisk porøse forbrukere, som stadig trenger nye identitets-erstatninger de kan koble seg på».¹⁴¹ De postmoderne patologier, ifølge Dufour, er alle i en forstand knyttet til problemet med identitet og byrden med å skulle være selvfundert.

Dufour støtter seg dermed til Ehrenberg som har fremhevet depresjonen som postmodernitetens arketypiske lidelse. Ehrenberg har med sine undersøkelser i *The Weariness of the Self: Diagnosing the History of Depression in the Contemporary Age* (2009) støtte i Verdens helseorganisasjon (WHO). Ehrenberg forstår og forklarer depresjon som prisen vi må betale for den radikale friheten og frigjøringen fra autoriteter i form av den tredje parten: «selvet er i dag blitt den fremste autoriteten man lytter til». Denne forestillingen om mennesket gir det muligheter for livsvalg og selvrealisering som majoriteten av tidligere generasjoner aldri hadde. Lykkes det, skriver Madsen, er alt fint, men skulle individet mislykkes, blir prisen dermed også høyere å betale. Det vil ikke ha noen andre å skyldes på enn seg selv. Det postmoderne subjektet, hevder Madsen, er polarisert, kjennetegnet av en «vanvittig omnipotens når det lykkes og fullstendig impotens når det mislykkes. Byrden ved å utholde forestillingen om at alt er mulig, er tung å bære. Depresjon er, i følge Ehrenberg, skammen ved å utholde vissheten om at alt er mulig, samtidig som man selv ikke klarer å oppnå det. Depresjonens oppblomstring i vår tid skyldes derfor den postmoderne formen for subjektivisering som følger en umulig logikk: vi må bruke oss selv for å bli oss selv.»¹⁴² Tatt i betraktning Beauvoirs forståelse av temporalitet, tror jeg ikke hun ville være helt enig i det siste utsagnet fra Madsen. Snarere ville hun sagt jo, vi må bruke oss selv for å bli oss selv. Poenget er at vi blir ingen gjennom oss selv alene. Vi trenger andre mennesker. Madsen formulerer det videre slik at «depresjonen oppstår med andre ord mellom påbudet om selvrealisering og identitetshavariet i en

¹³⁹ Ibid, 100-101

¹⁴⁰ Ibid, 101

¹⁴¹ Ibid, 103-104: dette er muligens noe konspiratorisk, men dog et interessant perspektiv

¹⁴² Ibid, 109-110

slags moderne variant av Münchausens trilemma om å måtte dra seg selv opp etter håret.»¹⁴³

Muligheten for depresjon som en av nåtidens psykiske patologier oppstår således av denne samfunnsmessige fordring, mener Ehrenberg, der depresjon har blitt en samlekategori for en rekke symptomer, alt fra tretthet, tristhet, angst, utmattelse, søvnløshet, ubesluttsomhet og psykiske hemninger. Slik jeg forstår Ehrenbergs sosiologiske analyse så er det altså en analytisk sammenheng mellom de samfunnsmessige endringer, depresjonens anvendelses- og definisjonsplasticitet og lykkepillenes utvidete innvirkningsområde. De pålagte samfunnsmessige normer om mobilitet, fleksibilitet, realisert autonomi og autentisitet, krever at individet er i stand til å justere og manipulere sin identitet, samt at det er ansvarlig og initiativrikt i jakten på sin unike og personlige subjektivitet. Vi ser her at Ehrenbergs analyse har en mer nyansert forståelse enn Honneth når det gjelder de komplekse årsakene for vår tids lidelser.

Tatt i betraktning den forutgående diskusjonen, er det jeg mener at Beauvoirs relasjonelle og tvetydige frihetsforståelse må ses som et viktig bidrag i dagens diskurs. På den ene siden belyser hun Hegels idéer om en grunnleggende intersubjektivitet og på den andre siden kan hennes forståelse av frihet ses som et bidrag som kan gi det postmoderne mennesket innsikt i hvordan friheten kan forvaltes på en etisk måte. For Beauvoir er som sagt ikke frihet noe vi har eller ikke har, frihet er noe vi skaper, noe vi *velger*. Et argument for moralsk frihet, er at vi må velge å knytte oss til andre mennesker, vi må se at vi er gjensidig forbundet, sårbare og avhengige. Vi blir ingen gjennom oss selv alene. Når vi ser den andre som subjekt lik oss selv, når vi tar inn over oss andre menneskers faktiske og nødvendige eksistens, da frigjøres vi fra det selvpålagte, kvelende ensomhetsfengselet vi har plassert oss i. Jeg mener denne erkjennelsen langt på vei kan frigjøre oss fra de mytene som forteller oss det motsatte, og som kan ses som aspekter av en nyliberal, villfaren frihetskultur.

¹⁴³ Ibid, 110

4.5 Beauvoirs tvetydige frihet: et moralfilosofisk bidrag med terapeutisk virkning

«Men uansett hvor stor gleden over denne frigjøringen er, er den unge svært forvirret; der han kastes ut i en verden som ikke lenger er fullt ferdig, som må skapes; han er offer for en frihet som ikke lenkes fast av noen ting lenger; han er forlatt og uberettiget. 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 følelsmessige 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.» (TE, 110-111)

Slik jeg har argumentert så opererer Beauvoir med en tvetydig frihet og selvforståelse, det vil si en frihet som ser seg selv både i separasjon og relasjon til andre friheter. Beauvoirs verden er en vev av relasjoner der poenget er at ingen kan skape seg selv uten andre. Mennesker elsker, knytter seg til hverandre, bedrar, deler, ofrer, forråder, stjeler, lurer hverandre, forsones, straffes, bønnfalles og dømmer hverandre. På et teoretisk plan kan man derfor si at det ikke gir mening å ville bare seg selv fri, fordi friheter er avhengig av hverandre. På et praktisk plan gir det heller ingen mening, fordi jeg trenger andre som er frie og som kan respondere på mine handlinger og ytringer. Det er faktisk ikke slik at vi er fri til å gjøre akkurat hva vi vil, vi er fri i en situasjon. En tvetydighetens frihet er derfor ikke entydig og selvopptatt.

I henhold til Honneth-debatten slik jeg forstår den, er det ikke selvrealisering som sådan som er problemet, det er på hvilke premisser den skal virkeliggjøres. Selvrealisering som ikke tar inn over seg andre menneskers nødvendige og faktiske eksistens/tilstedeværelse, vil etter min mening, være nødt til å få konsekvenser, feks tomhet, ensomhet og depresjon, så her er jeg enig i Honneths Hegel-lesning. Jeg vil si Beauvoir allerede har vist oss hvorfor friheten aldri kan ses uavhengig andre friheter, hvorfor friheten aldri kan være grenseløs, nettopp fordi friheten er situert. Så på hvilke premisser må selvrealiseringen baseres i, med utgangspunkt i Beauvoirs eksistensialistiske etikk? Hvis selvrealisering kan leses som transcendens, så har Beauvoir vist oss med sine personlighetstyper at det er mange ulike måter mennesket transcendere på, og alle er ikke moralske. Hun har samtidig vist oss med personlighetstypene de mer psykologiske konsekvensene av å forholde seg til friheten og tvetydigheten på en feilaktig eller mangelfull måte. Vi husker hvordan

undermennesket lider av frykt og kjedsomhet, den gravalvorlige av uro og bekymring og nihilisten som ender livet i selvmord eller misbruk.

Moralsk frihet praktiseres derimot når vi velger å være med på å åpne andres framtid. Et menneske som velger å leve autentisk ser egen frihet i relasjon til andres og erkjenner at vi blir ingen gjennom oss selv alene. Mennesket er ingen øde øy. Når vi velger å opptre som et ansvarlig menneske, er vi ansvarlig både for hvordan vi forholder oss til andre og hvordan vi forholder oss til oss selv. Min påstand, basert i Beauvoirs etikk, er at selvrealisering glir over i selvopptatthet når vi mister fokus på de andre menneskene i verden. På bakgrunn av dette er det at jeg mener den individualistiske fantasi, i dag representert ved nyliberal ideologi, som postulerer idéen om at vi ikke tilhører andre, at vi ikke er avhengige av andre, representerer en mangelfull forståelse av hva det vil si å være menneske.

Hvis vi henter fram et av argumentene fra *Pyrrhos og Cineas*, skriver Annlaug Bjørnsnøs i sin artikkel «På tross av alt slår hjertet» (2009), så husker vi Beauvoir sier at vi trenger den andre for å holde våre mål åpne utover vår egen endelighet. Uten den andres bekreftelse blir ikke våre handlinger meningsfulle. «Er en slik moral individualisme eller ikke? Ja, hvis vi mener at individet har absolutt verdi, men nei, ikke hvis individualisme betyr solipsisme fordi individet definerer seg bare gjennom sitt forhold til verden og til andre individer.» (TE, 179) «Beauvoirs eget svar på spørsmålet om hennes etikk er individualistisk er både ja- og nei, avhengig om man med individualisme mener at individet har en absolutt verdi, eller om man mener at enhver lever i sin egen verden», sier Bjørnsnøs. Jeg er enig med Bjørnsnøs som sier at Beauvoirs autonomi- og frihetsideal får en etisk dimensjon gjennom avhengighetsbegrepet. «Beauvoir viser oss hvordan avhengighet ikke er en svakhet, som vi ofte har en tendens til å mene. Denne balansen, eller tvetydigheten, fanger opp nettopp dette.»¹⁴⁴ Beauvoirs etikk, sier Bjørnsnøs, handler først og fremst om betydningen av individets frihet. «Men i og med at jeg som individ bare definerer meg gjennom mitt forhold til verden og andre individer, kan jeg ikke realisere min frihet uten at de andre også er frie.»¹⁴⁵

Honneth er av den oppfatning at det er den sosialfilosofiske analysen som kan befri det postmoderne individet fra «den kvelende tomheten» som følger av individualistiske frihetsforestillinger. Han mener at denne analysen kan bidra med et «terapeutisk» arbeid i en viss wittgensteiniansk betydning og han siterer Wittgensteins replikk om et «bilde som har holdt oss fanget» og mener tydeligvis at de to individualistiske frihetsforestillingene er slike feilaktige «filosofiske bilder».¹⁴⁶ Kun gjennom et perspektivskifte avsløres bildenes forvrenging av frihetsbegrepet, nemlig ved at man ser dette begrepet i dets praktiske bruk, det vil si i de allerede eksisterende praksisformene eller «språkspillene» hvor det egentlig henter sin mening. Den

¹⁴⁴ Bjørnsnøs, A. «På tross av alt slår hjertet.» (2009), 327

¹⁴⁵ Ibid, 329

¹⁴⁶ Jakobsen, J. «Å lide av ubestemthet. Axel Honneths hegelianske samtidsdiagnose.» (2011), 16

terapeutiske intensjonen, som Honneth finner uttrykt i Hegels *Rettsfilosofi* og tredje kapittel om sedelighet, består altså på den ene siden i en frigjøring fra de forvrengte frihetsforestillingene og på den andre siden i en åpning mot noen allerede foreliggende intersubjektive frihetspraksiser. «Når subjektet forstår at friheten allerede er innleiret i sin samfunnsmessige omverden, sier Jakobsen, settes det fri fra sin egen selvopptatthet. Når det trer inn i gjensidige, forpliktende relasjoner til andre subjekter, opplever det at friheten får et bestemt meningsinnhold, og at lidelsen ved ubestemthet dermed overskrides.»¹⁴⁷

Der Honneth mener Hegels sosialfilosofiske analyse kan frigjøre oss fra feilaktige bilder, hevder jeg at Beauvoirs moralfilosofiske bidrag i høy grad bærer med seg den wittgensteinianske effekten Honneth refererer til. Slik jeg ser det kan hennes bidrag hjelpe oss med å gjennomskue de bildene som har holdt oss fanget. Toril Moi viser til det siste kapittelet i *Det annet kjønn* (2000) der Beauvoir kritiserer myter om kvinnen, og Moi forklarer hvordan Beauvoirs mytebegrep viser frem mot Roland Barthes' *Mytologier* (1957). I følge Moi, er myter for Beauvoir fundamentalt falske fremstillinger av virkeligheten, blant annet fordi de proklamerer at det finnes evige, uforanderlige og nødvendige essenser.¹⁴⁸ Tatt i betraktning Beauvoirs ønske om å avmystifisere naturaliserende mytologier i DAK, mener jeg det i enda større grad aktualiserer hennes bidrag i dagens diskurs. Slik jeg ser det er denne viljen til «å avdekke bilder som har holdt oss fanget» like aktuell i dag, også i en postmoderne, nyliberalistisk verden. Denne gjennomskuingen er høyst relevant i dag, både i en postmoderne, nyliberal verden og i samfunn med undertrykkelse. Frihetsforestillinger vi blir fortalt virker inn på vår selvforståelse, vårt selvforhold og dermed vårt forhold til andre. Derfor vil for eksempel en forestilling som ser mennesket som for-seg-selv-stående vise seg som en konsekvens i det levde liv. På den andre siden vil en forestilling som ser mennesket på samme tid *både* som enkeltstående *og* avhengig, få andre uttrykk. Jeg mener som sagt at Beauvoir har vist oss hvordan og hvorfor vi må fri oss fra de filosofiske bildene, de mytene vi har internalisert, de mytene vi tror på som er feilaktige og usanne. Vi må i det minste gjennomskue myten som en myte, for deretter å foreta (den indre) frigjøringen. Vi må ville gjennomskue det vi i lang tid har tatt for gitt. Det er slik at en gitt kultur kan naturalisere (få noe i prinsippet foranderlig, kontingent, til å arte seg som noe naturlig) urett.¹⁴⁹ Her kan jeg nevne som to eksempler, kvinner som har slått seg til ro med en krenket posisjon uten å oppleve dette som urett, eller mennesket i dag som tilsynelatende har innfunnet seg med at den individualistiske fantasi er sann.

Disse situasjonene er ulike, men det er fortsatt et spørsmål om å frigjøre seg fra begrensende og mangelfulle fortellinger. Slik jeg ser det er det derfor en parallell mellom dette kapittelets kritikk av individualistiske frihetsforestillinger og hvordan Beauvoir kritiserte undertrykkende kulturer. Tanken om at man kan og må frigjøre seg selv er like aktuell i dag. Det er stor forskjell på en

¹⁴⁷ Ibid, 17

¹⁴⁸ Beauvoir, S. d. *Det annet kjønn*. (2000), 16

¹⁴⁹ Dette ble sagt i en forelesning ved UiO høsten 2011 og Arne Johan Vetlesen gjentar her et poeng vi finner hos Karl Marx (f. 1818) og Nancy Fraser (f. 1947)

situasjon der et menneske lider av depresjon fordi hun ikke klarer å navigere i all sin frihet og en annen situasjon der en fjorten år gammel jente blir skutt i hodet fordi hun krever utdanning. Jeg mener ikke med dette å rangere de ulike situasjonene i forhold til hverandre, men jeg har vist at i en diskusjon om forståelsen av hva frihet er eller kan være, er Beauvoirs etikk relevant, uavhengig situasjon.

4.6 En korfattet kritikk i et større perspektiv

«It is plausible to suppose, then, as feminists often do, that a society guided by liberal individualism, with its assumptions that individuals only do, or should, engage with others when it is in their interest to do so, or on contractual basis, will itself promote a society of atomistic individuals who take no interest in each other's well-being for these other's sake. As long as the pains or deprivations of these others pose no threat to the individual in question, or present no need for contractual agreements, the liberal has no motive- of empathy or caring- to concern himself with these others. Such a society will be a disintegrating society, lacking the trust needed for a society to flourish. It will lose the solidarity that holds a society together, and it will certainly fail to develop adequate appreciations of how best to bring up its children, deal with its social problems, or safeguard its environments or the globe for the sake of future generations.»¹⁵⁰

Virginia Held (f. 1929) er en av flere feministiske moralfilosofar som kritiserer liberalistisk individualisme, og jeg finner hennes kritikk interessant av flere grunner. Først og fremst fordi dette plasserer min kritikk i et større perspektiv, fordi Held her viser hvordan det individualistiske idealet også er kjønnnet. Jeg deler derfor oppfatning med Held om at en slik forestilling er mangelfull.

I artikkelen «Feminism and Political Theory» (2002) viser Held til Brian Ferry som karakteriserer liberalisme som «the vision of society as made up of independent, autonomous units who co-operate only when the terms of cooperation are such as to make it further the ends of each of the parties.»¹⁵¹ Denne modellen kunne vi se hos Hobbes, men i følge Held, så har den blitt viderført i modifisert utgave siden hans tid. En annen type individualisme er mer kantiansk og mindre egoistisk, men ikke mindre individualistisk. «It sees us cooperating on the basis of rational principles to which we could agree as free and equal but mutually disinterested individuals. Society, in the various forms of the liberal view, should rest on a social contract, and appropriate moral

¹⁵⁰ Held, V. «Feminism and Political Theory.» (2002), 158

¹⁵¹ Ibid, 156

relations between persons are contractual.»¹⁵² Dominerende moralteori, som kantiansk og utilitaristisk etikk, er begge universalistiske og rasjonalistiske. Selv om det er mange forskjeller mellom de, så har feministisk filosofi fokusert mer på likhetene enn hva som skiller de. Begge tradisjoner, forklarer Held, bygger på et ultimatum, universelt prinsipp, det kategoriske imperativ eller nytteprinsippet, begge er rasjonalistiske i sine moralske epistemologier, og anvender en konsepsjon om mennesket som rasjonelt og uavhengig.¹⁵³ Et sentralt poeng i Helds kritikk er at det abstrakte, rasjonelle individet historisk sett betyr mannen. Kvinner er dermed utelatt fra store deler av moralteori og politisk filosofi.

Held mener blant annet at det liberalistiske idealet feiler ved at det overser de sosiale strukturene der mennesket faktisk utvikles, og at de feiler i å se relasjonene mellom mennesker som nettopp forteller så mye om hvem et menneske er. For eksempel, sier Held, er familieband, grupper og sosiale forbindelser deler av hva som konstituerer et menneske.¹⁵⁴ Derfor vil det å ta utgangspunkt i mennesket som en abstrakt, liberalistisk aktør, enten ved hjelp av en sosialkontrakt eller «rational choice theory», anses som en mangelfull forståelse av mennesket, og samtidig en benektelse av gjensidig avhengighet som noe som karakteriserer mennesket.

Hun forklarer at mange feministiske tenkere presenterer en ganske ulik teori enn det vi ser som liberalistisk individualisme og idéen om universelle og løsrevete mennesker, særlig ved å fokusere på partikulære andre og relasjoner mellom disse. Tradisjonell liberalistisk teori, sier hun, har derfor lite å si om moralske spørsmål i familierelasjoner, vennskap eller gruppeidentitet. Held refererer til Alison Jaggar og sier «feminists, in contrast, pay particular attention to the moral claims of particular others enmeshed with the self in particular relations, and to selves moved by empathy, attachments, and human concern.»¹⁵⁵ Held viser til tradisjonell marxisme og kommunitarisme som også ser mennesket som sosialt, snarere enn det abstrakte mennesket i liberalistisk teori, og mener mange feminister har blitt inspirert av marxistiske eller kommunitaristiske argumenter. Samtidig er den feministiske kritikken annerledes, nettopp fordi den fokuserer på kvinners erfaring der relasjoner med andre faktiske mennesker står sentralt. Poenget, sier Held, er at kvinners erfaring har blitt oversett av ikke-feminister, fra liberale til marxister og kommunitarister.¹⁵⁶ Fra et feministisk perspektiv, med utgangspunkt i kvinners erfaring forklarer Held, så er den individualistiske sosialkontrakt-modellen på mennesket og samfunn utilfredsstillende, normativt såvel som deskriptivt. Dette blant annet fordi denne modellen baseres på en uavhengig, rasjonell aktør som bare interagerer med andre for å videreføre egne interesser, eller på basis av et frivillig valg om å gjøre det, men som Held poengterer så er det mange relasjoner vi ikke velger. Ingen av oss kan for eksempel velge verken våre foreldre eller våre barn. «Society is deeply noncontractual. We need

¹⁵² Ibid, 156

¹⁵³ Ibid, 165

¹⁵⁴ Ibid, 155

¹⁵⁵ Ibid, 156

¹⁵⁶ Ibid, 156

views of the political that reflect these understandings, which this model, deeply entrenched in liberal political thought, does not do.»¹⁵⁷

I tillegg til at den feministiske kritikken er skeptisk til det uavhengige, løsrevete individet på et deskriptivt plan, er det samtidig en normativ kritikk av individualismen som et etisk ideal, i følge Held. I den feministiske kritikkens alternative teorier, verdsettes gjensidig avhengighet, såvel som en anerkjennelse av hvor begrenset uavhengighet faktisk er. Autonomi verdsettes, men som relasjonell. Relasjoner mellom mennesker, relasjoner med omsorg, tillit og vennskap har moralsk verdi, hevder Held.¹⁵⁸

5.0 Frihetens normativitet og veien videre

I forrige kapittel har jeg diskutert hvorvidt det er en mulig forbindelse mellom postmoderne lidelser og ensidige, individualistiske frihetsforestillinger. Jeg har argumentert for at det postmoderne individet lider blant annet fordi hun på en ensidig måte oppfatter seg selv som løsrevet og uavhengig, og at en selvrealisering (transcendens) som ikke tar inn over seg andre menneskers nødvendige eksistens, vil få konsekvenser, for eksempel tomhet, ensomhet og depresjon. Jeg har videre hevdet at ensidige, individualistiske forestillinger om mennesket er ufullstendige og mangelfulle, og at det sterke fokuset på uavhengighet skaper en mentalitet om at vi ikke trenger andre mennesker. Jeg mener Beauvoirs etikk og frihetsanalyse kan bidra med å gjennomskue disse feilaktige bildene som har holdt oss fanget, og at hun samtidig sier noe om *hvorfor* vi må gjennomskue disse naturaliserende mytene.

Jeg vil starte dette kapittelet med å diskutere hvorvidt Beauvoirs etikk ender i en type etisk subjektivisme. Diskusjonen om objektivisme og subjektivisme er en diskusjon innen metaetikken, der det diskuteres hvilke grunner vi har for å si noe om rett eller galt, og hvilke kriterier vi benytter oss av. Jeg deler Arps konklusjon om Beauvoirs etikk som en type subjektivisme (som riktignok forutsetter et intersubjektivt subjekt), uten å ende verken i emotivisme eller moralsk relativisme.

Jeg har argumentert for at Beauvoirs eksistensiell-fenomenologiske etikk er en normativ etikk og at denne etikken, særlig hennes vektlegging av det relasjonelle og fokuset på interaksjoner, kan ses som forløper til vår tids feministiske etikk. Jeg vil derfor i denne undersøkelsens avsluttende del først og fremst se nærmere på noen sentrale kjennetegn ved feministisk etikk, for deretter hevde at Beauvoirs etikk innehar flere elementer som vi i dag finner i den feministiske etikken. Noe av det vi vil se er på hvilken måte ontologi får betydning både for epistemologien og

¹⁵⁷ Ibid, 157

¹⁵⁸ Ibid, 157

etikken. Jeg vil samtidig si noe om på hvilken måte en slik etikk utvider vår forståelse av den moralske aktøren og moralske utfordringer og derfor må ses som et viktig bidrag til filosofisk moralteori.

5.1 Frihetens etikk- subjektivistisk eller ikke?

«Om man kjemper for sitt lands uavhengighet, for dets integritet, for dets prestisje eller dets velstand, om man kjemper for menneskets lykke, for freden, for rettferdigheten, for velværet, for friheten, så er like fullt det mål han har satt seg av irreell størrelsesorden. Realisten er nødt til å erkjenne at målet ikke går forut for handlingen, men han tror at mulighetene for å realisere det ligger skjult i virkeligheten.»¹⁵⁹

I *The Bonds of Freedom* mener Arp vi kan se Beauvoirs etikk som en type etisk subjektivisme, og hun vil vise at Beauvoirs posisjon ikke får de konsekvensene noen mener etisk subjektivisme gir. I essayet «Moralsk idealisme og politisk realisme», utgitt i essaysamlingen *Eksistensialismen og den borgerlige snusfornuft*, sier Beauvoir «alle mine handlinger har utspring i min subjektivitet, og når man bebreider eksistensialismen dens subjektivitet, bebreider man den i virkeligheten at den sidestiller subjektivitet og frihet».¹⁶⁰ I samme essay kritiserer hun den moralske realisten for å fortape seg i objektivitet. Slik jeg ser det kan man si Beauvoirs posisjon er moralsk antirealistisk, da jeg forstår dette som en posisjon som er uenig i at moralske egenskaper, fakta, objekter eller relasjoner eksisterer «mind-independently». På bakgrunn av Arps analyse og Beauvoirs egne tanker, mener jeg som nevnt man kan posisjonere hun som en moralsk antirealist, og dermed en type etisk subjektivist. Med etisk subjektivisme mener jeg en posisjon som aksepterer at moralske egenskaper eksisterer, men de eksisterer ikke uavhengig et sinn.¹⁶¹

Arps undersøkelse tar utgangspunkt i å først se nærmere på hvorvidt denne påstanden om etisk subjektivisme gjelder eksistensialisme mer generelt, særlig sartreansk etikk, og så i hvilken grad det gjelder for Beauvoirs etikk. Arp er av den oppfatning at Sartre aldri lagde en etikk, men at

¹⁵⁹ Beauvoir, S.d. *Eksistensialismen og den borgerlige snusfornuft*. (1968), 41. I denne essaysamlingen finner vi blant annet essayet «Moralsk idealisme og politisk realisme», og Arp forklarer i sin bok at dette ble utgitt i Frankrike et par måneder før *Tvetydighetens etikk*.

¹⁶⁰ Ibid, 25

¹⁶¹ Se mer om moralsk antirealisme på Stanford Encyclopedia of Philosophy. Dette er en stor debatt, og man kan stille spørsmålet om skillet mellom det objektive og det subjektive er en reell distinksjon.

man i manuskriptene som ble utgitt etter hans død finner visse antydninger om at han forsøkte.¹⁶² Det er flere som er uenig med Arp i spørsmålet om hvorvidt man kan si Sartre noen gang lagde en etikk, blant annet Linda Bell, David Detmer og Thomas Anderson. Disse tre har altså utviklet en sartreansk etikk som er basert i hans ontologi fra *Væren og Intet*. Denne etikken kaller de en sartreansk etikk, snarere enn Sartres etikk, alle tre argumenterer for en slik etikk (sartreansk) og forsvarer den mot innvendinger fra kritikere. Arp mener derfor at den sartreanske etikken kan ses som en annen type eksistensiell etikk som derfor kan sammenlignes med Beauvoir sin tvetydige etikk. Både Bell, Anderson og Detmer, sier Arp, ser ut til å anta at Beauvoirs etikk fra TE er den samme som Sartre sin etikk, og at de noen ganger bruker Beauvoirs argumenter for å begrunne sine påstander.

Jeg deler derimot oppfatning med Arp som mener at Beauvoirs etikk er annerledes enn etikken man tilsynelatende kan utlede fra Sartre, blant annet på grunn av hennes ontologiske utgangspunkt, forståelsen av intersubjektivitet og begrepet om moralsk frihet. Det vil si det som utgjør de viktigste elementene i den etikken Beauvoir fremsetter. Slik jeg ser det så forblir Sartres ontologi ensidig individualistisk, han ser intersubjektivitet først og fremst som et problem og han har ikke et begrep om moralsk frihet. Jeg vil ikke diskutere ytterligere hvorvidt Sartre hadde en etikk eller ikke, men på bakgrunn av disse forskjellene vil jeg påstå at deler av kritikken som er rettet mot eksistensialistisk etikk generelt ikke vil berøre Beauvoir.

Hvordan forholder Beauvoirs etikk seg til innvendingen mot at eksistensialistiske oppfatninger av frihet og verdi forplikter seg til en type etisk subjektivisme? Den første innvendingen, sier Arp, hevder at siden eksistensialisme baserer sin etikk på frihet, så tilbys det ingen kriterier som angir hvordan man kan skille mellom rette og gale handlinger. Jeg er enig med Arp som mener at denne innvendingen ikke berører Beauvoir (og kanskje heller ikke Sartre), fordi Beauvoir tilbyr kriterier for hvordan skille mellom handlinger som er moralske og de som ikke er det. Beauvoir sier at «menneskelig frihet er det endelige og eneste målet mennesket bør sette seg»(TE, 116) og for henne er det på ingen måte slik at det er umulig å felle moralske dommer. Hun hevder, som vi har sett, ikke at alle frie handlinger er moralske. Som vi vet så skiller Beauvoir mellom ontologisk og moralsk frihet og hun sier at vi må handle for å forsvare og utvikle moralsk frihet for oss selv og andre. Derfor kan vi si at en som undertrykker eller dehumaniserer ikke oppfyller disse kriteriene. «Det er heller ikke slik at alt er tillatt. Mennesket er fritt, men det finner sin lov i selve sin frihet. For det første må mennesket ta ansvar for sin frihet og ikke flykte fra den, og det tar ansvar for friheten gjennom en konstruktiv bevegelse: man eksisterer ikke uten å handle, og likedan gjennom en negativ bevegelse som avviser undertrykkelse både for egen og andres del.»(TE, 179) Fordi jeg mener Beauvoir gjentatte ganger har vist oss på hvilket grunnlag man kan felle moralske dommer, vil jeg ikke diskutere denne innvendingen ytterligere.

¹⁶² Arp, K. *The Bonds of Freedom: Simone de Beauvoir's Existential Ethics* (2001), 77

Den andre innvendingen er at gitt at eksistensialisme hevder verdier skapes ut av menneskelig frihet, så er alle kriterier som skal skille rette fra gale handlinger subjektive. Arp peker på at selv om utsagnet «friheten er kilden for alle våre verdier» er konsistent med Sartres implikasjon at moralske dommer er subjektive, så anvender Beauvoir dette begrepet på sin forståelse av moralsk frihet, som er å ville seg selv fri og akseptere ansvaret som dette medfører. Arp spør så hvordan man kan vite om en gitt handling leder en i retning av moralsk frihet og hva som motiverer moralsk frihet. Hvorfor velge friheten i det hele tatt? Fordi det er både i vår egen og andres beste interesse, og fordi det er et spørsmål om hvordan forvalte den friheten vi faktisk er. Slik Arp sier så er det ingenting som kan overbevise meg eller noen andre om hvorfor vi skal forvalte friheten moralsk. «My free choice alone commits me to this pursuit.»¹⁶³ Beauvoir sier at den som vil rettferdiggjøre sitt liv må ville frihet. Arp spør så hvorfor vi skal ville søke å rettferdiggjøre våre liv? Dette er hva Beauvoir sier:

«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 konkret mening, må gleden ved å eksistere bekreftes i hver enkelt, på ethvert tidspunkt; det er ved å fortettes til glede, til lykke, at bevegelsen mot friheten får sin kjødelige, virkelige skikkelse her i verden. Hvis tilfredsheten hos en gammel mann som drikker et glass vin ikke teller, da er produksjonen og rikdommen bare hule myter; de har en mening bare hvis de kan gjenvinnes som individuell og levende glede; å spare tid og vinne frihet har ingen mening hvis vi ikke berøres av latteren til et barn som leker. Hvis vi ikke er glad i livet for vår egen del og gjennom den andre, er det forgjeves å prøve å rettferdiggjøre det på noen annen måte.» (TE, 167)

Som Arp skriver så ser det ut til at Beauvoir har en fenomenologisk observasjon om at mennesker har et dypt behov for å rettferdiggjøre sine liv, selv om hun ikke sier at vi må det. Slik jeg leser Beauvoir så henger denne rettferdiggjøringen først og fremst sammen med et behov for å frigjøre oss fra faktisiteten (mennesket som transcendens) og potensielt begrensede strukturer, og ikke minst for å finne og skape glede og mening i våre liv.¹⁶⁴ Mennesket kan bare finne en rettferdiggjøring av sin egen eksistens i andre menneskers eksistens og mennesket har behov for en slik rettferdiggjøring, mener Beauvoir. «Noen vil kanskje si at det er for seg selv at mennesket er moralsk, og at en slik holdning er egoistisk. Men det finnes ingen moral som ikke kan bebreides for noe slikt, så denne bebreidelsen opphever straks seg selv; for hvorfor skulle jeg bekymre meg for

¹⁶³ Ibid, 92

¹⁶⁴ Dette minner om et poeng fra Aristoteles dydsetikk, nemlig det menneskelige behovet for å søke det gode liv.

noe som ikke angår meg? Jeg angår de andre og de angår meg; det er en uomtvistelig sannhet: forholdet meg- de andre er like uoppløselig som subjekt-objekt.»(TE, 130)

Arp siterer Hazel Barnes som i 1967 skrev i sin bok om eksistensiell etikk at «the initial choice to be ethical always stand outside any particular ethics. It is never possible to take a principle which a philosophical system has established in response to the challenge to be ethical and then to seek to use it as a categorical imperative to compel the original choice to be ethical. Existentialism is not unique in this respect. It has merely emphasized what other philosophies have tended to ignore.»¹⁶⁵ Man må uansett velge å leve etisk, uavhengig om man er deontolog, utilitarist eller eksistensialist. Når man har valgt å leve etisk, først da skriver Arp, kan man la seg overbevise av den ene eller andre etiske teorien. Også Barnes, sier Arp, mener at valget om å være etisk springer ut av et dypt menneskelig behov og gir psykologisk tilfredsstillelse. «What those who labor away constructing arguments to convince anyone, for example, to take freedom as the absolute value forget is that if there were some overwhelmingly convincing reason for people to be moral, we could not explain why so many people are not moral.»¹⁶⁶

Når man ser på verden er det gode grunner for å hevde at det finnes mange som ikke velger å leve etisk, på samme tid er det også veldig mange som gjør det. Eksistensialismen vil si at uansett er det snakk om valg. Man kan velge å leve uetisk, og man kan velge å leve etisk. Det sentrale er at man tar ansvar for det man velger og de konsekvensene det får for en selv og andre mennesker. Samtidig mener jeg Beauvoir gir gode grunner for hvorfor vi burde forvalte friheten moralsk. Først og fremst så oppfyller det et dypt menneskelig behov vi har for å rettferdiggjøre våre liv. Og, de felles prosjektene vi engasjerer oss i med andre mennesker beriker livene våre. Men, hevder Arp, hun tilbyr ingen filosofiske argumenter for å overbevise oss om at vi burde søke moralsk frihet. «Adopting Barnes's reasoning for my own purpose, I contend that she cannot. But in this regard her ethics is no more deficient than is any other ethics. There is no philosophical argument that can convince people to be moral. Philosophy has been on the scene for a long time. Philosophers as far back as Socrates have engaged themselves with this issue. If an overwhelmingly convincing argument were available, one would think it would have occurred to someone by now.»¹⁶⁷

Er denne etikken en type etisk subjektivisme eller ikke? Og hvordan definerer egentlig Arp subjektivisme? Hun sier om subjektivisme at det er «a theory according to which moral judgments about men or their actions are judgments about the way people react to these men and actions- that is, the way they think or feel about them.»¹⁶⁸ Grunnen til at kritikere har hevdet Sartres ontologi fører til en etisk subjektivisme, forklarer Arp, er på grunn av hans tese om verdienes ontologiske status. Fra et utdrag i *Væren og Intet* ser det ut til å følge fra det faktum at verdier er skapt ut fra menneskets frihet, så er det ingenting som kan rettferdiggjøre en verdi mer enn noen annen. Slik

¹⁶⁵ Ibid, 93

¹⁶⁶ Ibid, 95

¹⁶⁷ Ibid, 95

¹⁶⁸ Ibid, 99

jeg ser det blir Sartres individualistiske ontologi derfor et problem for hans mulige etikk. Antyder Beauvoir den samme forståelsen av verdienes ontologi? Hun sier jo at friheten er den kilden alle verdier springer ut fra, men poenget hennes er at disse verdiene skapes ikke i et vakuum, de skapes i fellesskap.

Beauvoir hevder altså ikke, sier Arp, at selv om verdier springer ut fra menneskets frihet, så betyr ikke det at man ikke kan finne en rettferdiggjøring for det ene eller andre verdisystemet. Snarere argumenterer hun for at siden frihet er kilden for all rettferdiggjøring, hvis du vil rettferdiggjøre ditt liv så må du rettferdiggjøre det ved å ta ansvar for den ontologiske og konkrete friheten, du må ta ansvar i situasjonen og du må ville deg selv og andre fri. Fordi friheten er kilden for alle verdier og rettferdiggjøringer, så er nettopp dette en grunn for at man burde rettferdiggjøre sitt liv ved å prøve å være moralsk, ikke en grunn for å konkludere med at ingen handlinger kan rettferdiggjøres, mener Arp. Beauvoirs posisjon er at frihet gir visse krav og føringer. Disse kravene hevder at du selv er ansvarlig og dette burde du erkjenne. Vi er frie, men vi er ikke frie til å gjøre hva vi vil. «Det er ikke sant at anerkjennelsen av den andres frihet begrenser min frihet, for å være fri er ikke å ha makt til å gjøre hva som helst.» (TE, 140)

Så selv om Beauvoir ikke omfavner etisk subjektivism slik det ser ut til at Sarte gjør, så gjenstår fortsatt spørsmålet mener Arp: «what does justify any particular moral judgment for Beauvoir?» Beauvoir viser i avslutningen til TE at det er vanskelig å vite hva som er det riktige å gjøre. Poenget til Arp er at uansett hvilket etisk prinsipp man følger, så ender moralske avgjørelser opp med å bli et spørsmål om et fritt, personlig valg. Det er til syvende og sist vi, subjektet, som må bære ansvaret for det valget vi tar og den handlingen vi utfører. Et viktig poeng fra PC er at vi finner grunner for å handle i konkrete situasjoner med konkrete mennesker. Vi kan ikke si hva vi alltid bør gjøre fordi situasjoner er unike og komplekse, dette må vi ta inn over oss og derfor er god dømmekraft et etisk ideal for Beauvoir. Vi må reflektere og vurdere verdier, vi må være kontekstsensitive. Beauvoir holder fast ved at vi kan aldri vite med sikkerhet at vi gjør det rette, og å erkjenne en slik tvil er et tegn på at man allerede søker en moralsk frihet. Hun sier videre at vi tar etiske avgjørelser i halvmørke og at vi ikke slavisk kan følge en abstrakt moral. Vi kan aldri vite noe om den fulle og hele konsekvensen av våre valg og handlinger, men vi kan vite at vi ønsker og vil at den andre skal ha konkrete muligheter og en åpen fremtid. Vi kan spørre oss selv om vi virkelig ønsker frigjøring for alle, sier Beauvoir. (TE, 164)

«Det gode for et individ eller en gruppe med individer fortjener å bli tatt som et absolutt mål for vår handling, men vi har ikke lov til å avgjøre hva dette godet er a priori.» (TE, 170) Det finnes derfor aldri a priori antagelser om hva som er rett og galt, men med friheten som normativ verdi og god dømmekraft kan vi møte de komplekse og ulike livssituasjonene med en etisk holdning. Jeg mener man derfor kan si Beauvoirs metode består av en refleksjonsprosess som baserer seg på sensitivitet for situasjonen og med et prinsipp om frihet som normativ verdi. Innflytelsen fra

Kierkegaard er tydelig, mener Arp, og viser til Beauvoirs memoarer der hun sier at «I had been very struck by Kierkegaard's idea that a genuinely moral person never have an easy conscience.»¹⁶⁹

På bakgrunn av dette er det at Arp mener Beauvoir kan klassifiseres som å være i «the subjectivistic camp». Slik jeg leser Arp så er dette i en tynn form for subjektivisme, hvis hun med sin påstand mener at det er slik for Beauvoir at det ikke finnes verdier forut for mennesket. Dette er jeg enig i. Det interessante er at Arp mener, som også Bernard Williams tilsynelatende gjør, at en etisk subjektivisme ikke fører til de alvorlige konsekvensene som blant annet moralske objektivist mener, der Williams sier at etisk subjektivisme kan leses som «that there is no moral order out there.» Arp snur således bevisbyrden og spør hvorvidt en moralsk objektivist kan hevde at hun med sikkerhet kan vite i alle tilfeller at hennes moralske dommer er korrekte. I henhold til et objektivistisk ståsted så finnes det en standard der ute som kan kan bruke til å «match one's actual moral judgments up to.» Det finnes moralske egenskaper som eksisterer uavhengig våre sinn. Men hva garanterer at noen har tilgang til denne virkeligheten, spør Arp. Det er jo slik at mennesker er uenige i moralske dommer, så hva er det som gir en moralsk objektivist sikkerhet i sine moralske dommer? Hva er det som garanterer for at den moralske objektivisten sine dommer er korrekte? Man kan jo gi argumenter, sier Arp, men hva gjør at disse argumentene er avgjørende? «In any case, according to objectivism someone's moral judgments are correct not because of these arguments or for these reasons, but because they make use of the correct values or bring the correct standards to bear, those values and standards that have force independent of human perception of them.»¹⁷⁰ Spørsmålet er, mener Arp, hvorvidt og når jeg faktisk vet at jeg har tatt riktig avgjørelse og funnet riktig svar. Hun mener dette problemet ikke oppstår i Beauvoirs etikk. Arp ser heller ikke hvordan moralsk objektivisme visker ut konflikten og uenigheten mennesker har over moralske utfordringer og hun konkluderer derfor med at en objektivistisk moralteori ikke har noen fordeler overfor en subjektivistisk så lenge det fortsatt er et spørsmål om usikkerhet angående moralske dommer.¹⁷¹

Et annet viktig poeng Arps diskusjon belyser er som nevnt at uansett om man følger deontologi, utilitarisme eller kristen etikk, så er det først og fremst et spørsmål om valg. «Any appeal to objective standards or values operate much the same way. It is not the standards or values that determine what one should do, but rather one's choice of which standards and values apply, along with one's choice of how to apply them. Seen this way any moral judgment in the end is an invention.»¹⁷² Beauvoir argumenterer for at selv om etiske prinsipper kan begrense hva som er moralsk akseptabelt, så kan de aldri fullt ut bestemme hva som burde gjøres og «det finnes ingen virkelighet utenfor meg selv som kan diktere mitt valg.»¹⁷³ Beauvoirs konkrete eksempler med for eksempel kvinnen som vil ta selvmord, vennen som er avhengig av narkotika og hvorvidt vi alltid

¹⁶⁹ Ibid, 100

¹⁷⁰ Ibid, 102

¹⁷¹ Ibid, 103

¹⁷² Ibid, 104

¹⁷³ Beauvoir, S. d. *Eksistensialismen og den borgerlige snusfornuft*. (1968), 59

skal fortelle sannheten, viser i hvilken grad en handling åpner eller lukker fremtiden for den konkrete som er involvert i situasjonen. Situasjon og fremtid er som vi har sett to viktige aspekter i Beauvoir etikk, og nettopp fordi vi ikke kan vite utfallet av våre handlinger, så krever det i enda sterkere grad en evne til å reflektere og ta inn over seg disse to aspektene. Hun sier at «vi må foreta konkrete handlinger, så det å ville seg fri er også å ville at de andre er frie. Dette er ingen tom, formell doktrine» (TE, 130) og videre at «man må respektere de andre menneskenes frihet og hjelpe dem med å frigjøre seg; en slik lov setter grenser for handlingen og gir den straks på samme tid et innhold.»(TE, 122)

Jeg deler med dette oppfatning med Arp som mener etisk subjektivisme ikke trenger å få de konsekvensene man har tenkt seg, og at Beauvoirs etikk på ingen måte ender i verken emotivisme eller moralsk relativisme. Snarere kan man heller si at etisk subjektivisme i enda større grad legger ansvaret på individet, til forskjell fra en etisk objektivisme. Beauvoir sier «på denne måten vil en handlings målsetting aldri være gitt i virkeligheten, eller skissert opp på forhånd; man må ville den. På tross av ønsket om å fortape seg i den rene objektivitet, kan ikke realisten se bort fra spørsmålet: hva bør en ville?». ¹⁷⁴ Man kan se for seg en som følger det kategoriske imperativ på en ugunstig måte eller blir en ureflektert regelfølger, og dermed fraskriver seg sitt ansvar. Poenget er at hvorvidt man følger tilsynelatende objektive standarder eller verdier, så er det ikke disse som bestemmer hvordan man handler, men snarere hvordan man velger å forholde seg til disse. Til sist er det individet som må ta ansvar og velge å anvende prinsippene eller handle på verdiene.

5.2 Simone de Beauvoir og feministisk etikk

Feministisk etikk, sier Pettersen, kan defineres på denne måten: «et fagfelt der man avdekker og utforsker hvilken betydning kjønn har for utformingen av etikk og moralfilosofi.» ¹⁷⁵ Den feministiske etikken kan derfor ses som en tilnærming innen metaetikk, normativ etikk, anvendt etikk og i etikkens historie. Et karakteristisk trekk ved feministisk etikk er oppfattelsen av at moralske overveielser er situert i en relasjonell kontekst, og jeg har vist at den feministiske etikken helt tilbake til Beauvoir inkluderer erfaringer, kropp, kontekst og relasjoner.

Noe av det som kritiseres og utfordres i denne etikken er tradisjonell forståelse av mennesket, de ontologiske og epistemologiske forutsetningene. Med tradisjonell menes her deontologiske, utilitaristiske og liberale tradisjoner som alle kan sies å inneha relativ lik forståelse av disse grunnleggende aspektene. Grovt skissert og generalisert kan man si at disse tradisjonene

¹⁷⁴ Beauvoir, S. d. *Eksistensialismen og den borgerlige snusfornuft*. (1968), 43

¹⁷⁵ Pettersen, T. *Filosofiens annet kjønn* (2011), 141: Pettersen påpeker samtidig at feminisme ikke er å forstå som en enhetlig disiplin

ser mennesket på en ensidig måte som løsrevet, uavhengig og selvstendig, der aktøren er autonom, fornuftsbasert og rasjonell samt handler på abstrakte regler og prinsipper.

I tillegg til dette, noe vi allerede har sett hos Beauvoir, finner vi en gjennomgående anti-dikotomisk holdning der livets tvetydighet står sentralt: vi er både frie og avhengige, vi har både følelser og fornuft, vi både gir og mottar omsorg. Den feministiske kritikken mener de tradisjonelle begrepsparene er kjønn og fungerer hierarkisk, der noe blir bedre enn det andre, hvorpå bare den prioriterte siden inkluderes i det filosofiske begrepsapparatet. Den feministiske etikken har utfordret disse forståelsene og forutsetningene blant annet ved å utvikle en anti-dikotomisk holdning, fordi de hevder den dikotomiske og dualistiske holdningen i vestlig tenkning er epistemologisk feil. Derfor mener de man må rekonseptualisere begreper. Dette har blitt gjort blant annet gjennom utviklingen av en relasjonell moralsk ontologi, hvor følelser og fornuft snarere enn å være ekskluderende må ses som to nødvendige aspekter i moralske vurderinger og dommer, og der den moralske aktøren reflekterer, er oppmerksom på forskjeller og utøver en kontekstuell sensitivitet. Det relasjonelle utgangspunktet gjør det derfor mulig å se hvordan disse aspektene virker sammen, og kan i følge Pettersen samtidig ses som elementer i tiår med teoretisk motstand mot tradisjonell vestlig individualisme og abstraksjonsnivå. Jeg mener derfor feministisk etikk tilbake til Beauvoir representerer en sterk motstand mot den dikotomiske, ensidige tenkningen som har stått svært sentralt i vestlig tenkning. Jeg er således enig med Pettersen når hun mener den anti-dikotomiske tilnærmingen og rekonseptualiseringen av begreper i etikk og moralfilosofi er et av den feministiske etikkens sentrale bidrag til moralteori.

Held er en feministisk moralfilosof som særlig har pekt på tre områder hvor den feministiske filosofien har rekonseptualisert grunnleggende filosofiske begreper, og det er disse vi skal se nærmere på nå. Som nevnt så er en sentral kritikk fra feministiske etikere skepsis mot den tradisjonelle forståelsen av synet på forholdet mellom fornuft og følelser. På den ene siden har vi den kantiansk-inspirerte tradisjonen, der generelle, abstrakte, rasjonelle, deontologiske og universalistiske prinsipper veileder våre moralske handlinger, for eksempel gjennom det kategoriske imperativ. På den andre siden har vi utilitarisme og rational-choice theory, som baserer sin teori på en idé om nytte og rasjonelle kalkuleringer. Så selv om deontologi og utilitarisme har ulike oppfatninger om hva moralske dommer skal baseres i og hvordan fornuften skal veilede moralske avgjørelser, så deler begge tradisjonene oppfatningen om at moralske avgjørelser bygger på abstrakte, generelle prinsipper eller regler, der emosjoner anses som noe som forstyrrer disse avgjørelsene.¹⁷⁶ Feminister, forklarer Held, stiller altså spørsmål til denne holdningen, og er snarere opptatt av emosjonenes rolle i moralske spørsmål. Det er ikke en dikotomisk forståelse av enten følelser eller fornuft, men hvordan disse egenskapene virker sammen. Det blir derfor et spørsmål om å kultivere moralske følelser, som empati, omsorg og sensitivitet. Det er viktig å poengtere at

¹⁷⁶ Held, 50

dette ikke impliserer at feministisk etikk blir en relativistisk situasjonsetikk.¹⁷⁷ Det sentrale er å se at følelser ikke trenger å anses som ustabile impulser, men snarere som stabile og velutviklede disposisjoner. Moralske følelser kan derfor kultiveres. Den feministiske etikkens moralske epistemologi baseres derfor ikke bare på deduksjon, abstrakt resonnering, rasjonelle kalkuleringer eller regelfølgning, men inkluderer erfaringer, selvrefleksjon og utviklingen av en sensitiv dømmekraft der både følelser og fornuft anvendes. Det er ikke et spørsmål om *enten* følelser *eller* fornuft, men snarere er det vekselvirkningen mellom disse, mellom kognisjon og affeksjon, som er det interessante.

Som med det dikotomiske skillet mellom følelser og fornuft, er feminister kritiske til skillet mellom offentlig og privat. Held mener at også dette skillet er et kjønn og hierarkisk. I følge Pettersen kan man fra 1700-tallet av se et skarpt skille mellom offentlig og privat sfære, hvor det offentlige vurderes etter andre kriterier enn det private. Familiære bånd, naturlige følelsesmessige bånd, «naturlige» kjønnsroller og funksjoner, følelser og lidenskap hører til under privatsfæren. Det offentlige er derimot det motsatte, det vil si, det upersonlige, upartiskhet, universaliserbarhet, likheter og rettigheter.¹⁷⁸ Det offentlige er også den politiske sfæren, mens det private er upolitisk. Den offentlige sfæren har samtidig tradisjonelt vært dominert av menn, og slik blir distinksjonen mellom det offentlige og private også en kjønn distinksjon.¹⁷⁹ I følge Pettersen ser vi i over to hundre år at kritikken mot dikotomien mellom det offentlige og det private har stått sentralt i feministisk tenkning og i den politiske kampen om likestilling. Det er viktig å påpeke, sier Pettersen, at de som diskuterer dette skillet ikke mener det skal oppheves. «Kritikken retter seg hovedsaklig mot den dikotomiske fremstillingen av forholdet, det vil si at de to sfærene tilsynelatende fungerer adskilt og etter ulike prinsipper. Kritikken er motivert av ønsket om å synliggjøre hvordan de to sfærene påvirker hverandre, og hvilke praktiske og teoretiske konsekvenser det har når de ignoreres.»¹⁸⁰

Et tredje gjennomgående element som kritiseres, og rekonseptualiseres, i feministisk etikk er forståelsen av selvet og av autonomi. Det som kritiseres er en forståelse av mennesket som et ensidig, uavhengig og løsrevet selv og den atomistisk autonomien. Feministisk etikk vender oppmerksomheten til at vi alltid er i relasjoner med andre, vi er ikke bare isolerte. Mellommenneskelige bånd vektlegges, og som Held sier: «we are for instance, the daughter or the son of given parents, or the mother or the father of given children, and we carry with us at least some ties to racial or ethnic or national group within which we developed into the persons we are.»¹⁸¹ Som vi så i kap 4.7 er ikke feminister alene om å kritisere individualistiske og abstrakte elementer i liberalistiske og tradisjonelle moralteorier, dette har også blitt gjort både av marxister og

¹⁷⁷ Ibid, 52

¹⁷⁸ Pettersen, T. *Filosofiens annet kjønn* (2011), 163

¹⁷⁹ Ibid, 164

¹⁸⁰ Ibid, 164

¹⁸¹ Held, 58

kommunitarister. Men ingen av de er opptatt av kvinners erfaring, er poenget til Held. Det som utvikles i den feministiske etikken er derfor et relasjonelt selv. Relasjoner, sier Held, kan være tillitsfulle eller ikke, gjensidig ivaretagende eller egoistiske, harmoniske eller stressende, men poenget er at oppmerksomheten vendes til å se nærmere på det faktum at mennesket alltid er i en eller annen form for relasjon til andre mennesker.

Marilyn Friedman er en som har bidratt til utviklingen av et relasjonelt autonomi-begrep, og mener med det at man kan gå fra en atomistisk til en relasjonell forståelse av autonomi. «Dette innebærer at man beholder tradisjonell forståelse av autonomi, forstått som individuell selvbestemmelse, samtidig som man tar i betraktning den feministiske innsikten om at autonomi oppstår og utvikles i relasjon med andre og at avhengighet og tilknytning er konstante komponenter i menneskers liv, ikke noe vi vokser fra.»¹⁸² At selvet og autonomi forstås relasjonelt, utdyper Pettersen, betyr ikke at kvinner eller menn er fanget i de bånd som konstituerer dem. Hun refererer til Held som påpekte at både bånd og tilknytning kan brytes og fornyes.¹⁸³

Som vi har sett så finner vi allerede hos Beauvoir et relasjonelt aspekt der mennesket forstås som et sosialt vesen hvor mellommenneskelige interaksjoner og relasjoner står sentralt. Når vi fokuserer på aktørenes relasjon til andre mennesker, kan vi altså betrakte aktørene som løsrevne og uavhengige i forhold til andre, eller som gjensidig avhengige av og tilknyttet andre. Pettersen hevder i *Filosofiens annet kjønn* at det å forstå mennesket som avhengig eller uavhengig, løsrevet eller forbundet, isolert eller som en del av et nettverk, representerer en grunnleggende ontologisk forskjell og at med et relasjonelt utgangspunkt er altså ikke det å være forbundet noe mindre verdifullt enn det å være adskilt. «Vi ser dermed en kritikk av den tradisjonelle moralske ontologien som en inadekvat fremstilling av den moralske aktøren, fordi den bygger på en falsk generalisering om mennesket som *enten* løsrevet *eller* knyttet, *enten* egoistisk *eller* altruistisk.»¹⁸⁴ Dette har altså inspirert til en utvikling av en relasjonell ontologi, som en ny fremstilling av den moralske aktøren og en ny forståelse av moralsk autonomi. Man kan derfor si den feministiske etikken har en annerledes moralsk ontologi og epistemologi enn det vi finner i for eksempel deontologi, utilitarisme eller liberale teorier. Noe av det som gjør denne modellen interessant for etikere er hvordan den fanger opp sentrale elementer i menneskelig interaksjon, som resiprositet, avhengighet, forbundethet og assymetri. Disse elementene er tilstede i alle typer relasjoner og interaksjon, ikke bare i intime, nære relasjoner, men også i den sosiale og globale sfæren.

¹⁸² Pettersen, T. *Filosofiens annet kjønn* (2011), 151

¹⁸³ Held, 51

¹⁸⁴ Ibid, 134-135

5.3 Frihet, tvetydighet og valg i situerte liv

«Det finnes ikke noe skille mellom filosofien og det virkelige liv. Enhver menneskelig handling er et filosofisk valg, og enhver form for filosofi som vil gjøre seg fortjent til dette navn, tilstreber en livsholdning som har sin berettigelse i seg selv.»¹⁸⁵

Noe av det som utgjør aspekter ved den fundamentale tvetydigheten ved å være menneske, er hvordan vi kan leve med usikkerhet og endring. Jeg tror at vi som mennesker deler en tendens om å forsøke å gripe sikkerhet når vi innser at alt rundt oss er i konstant bevegelse. Denne falske sikkerheten kan være å holde fast ved ensidige oppfatninger om oss selv, de andre og verden. Lider vi fordi vi forgjeves forsøker å gripe sikkerhet, fordi vi er redde for endring og usikkerhet? Hvordan kan vi leve på en autentisk måte når vi vet at vi en gang skal dø? Hva skjer når vi innser at vi ikke kan få til alt vi ønsket oss? Er det mulig å øke vår toleranse for ustabilitet og usikkerhet? Kan vi øke toleransen for å se at andre mennesker er som oss selv? Med Beauvoirs begreper kan man kalle dette den moralske tvetydigheten ved menneskelig eksistens og det refererer til et essensielt valg som konfronterer oss alle om hvorvidt vi holder fast ved utdaterte fortellinger om hvem vi er, eller velger å forvalte vår frihet på en autentisk måte. Som Beauvoir sier så må vi avgjøre vårt forhold til friheten.

I den eksistensielle tradisjonen har det ofte blitt snakket om den fundamentale angsten og tvetydigheten ved å være menneske, og eksistensialister hevder dette er noe alle deler. Men snarere å miste motet av denne eksistensens tvetydighet og uro, hva hvis vi aksepterer det hele? Hva hvis vi sier, ja, dette er sånn det er, dette er hva det vil si å være menneske og dette er noe jeg deler med andre mennesker. Hva hvis vi bestemte oss for å omfavne dette aspektet og la oss finne en slags glede over at det er slik det er? Beauvoir sier vi må se eksistensen som glede og ta ansvar for dens grunnløshet, og jeg leser dette som en mulig frigjøring fra frihetens angst. Jeg tror at det å ta inn over seg tvetydigheten impliserer en erkjennelse av tingenes bevegelse, og det viser oss noe av vår felles sårbarhet. Kan man si at det ikke er tvetydigheten eller friheten per se som gjør at vi lider, men snarere vår motstand mot den? Vår motstand mot en fundamental usikkerhet som våre liv faktisk bygger på. Vi forsøker så godt vi kan å komme vekk fra den fundamentale tvetydigheten, og vi klarer ikke dette. Vi kan ikke unngå det noe mer enn vi kan unngå endring eller døden. Men vi har et valg angående hvordan vi vil forholde oss til tvetydigheten og friheten, og dette har Beauvoir vist oss.

¹⁸⁵ Beauvoir, S. d. *Eksistensialisme og den borgerlige snusfornuft*. (1968), 7

Arp sier i sin avslutning at Beauvoirs eksistensialisme tilbyr en interessant måte å nærme seg etikk på, blant annet fordi hennes oppfatning ser ut til å «mesh with actual moral experience.» Gjennom våre levde liv står vi stadig overfor mer eller mindre moralske utfordringer og dilemmaer, og Beauvoirs utgangspunkt er disse hverdagslige, konkrete eksemplene. Beauvoir mente at det ikke fantes verdier uavhengig menneskelige valg og erfaringer, men forståelsen av at prosjekter og det å skape mening i livet er bundet til å etisk respondere på den andre, er noe hun adresserer både i *Pyrrhos* og *Cineas* og *Tvetydighetens etikk*. Menneskets ontologiske status er tvetydig: vi er på samme tid frie til å velge våre skjebner og samtidig er vi en kroppslig, sosial og historisk faktisitet. Mennesket har ikke noe annet valg enn å eksistere og mediere mellom disse to modus av væren. Derfor er tvetydigheten noe av kjernen av hva det vil si å være menneske. Beauvoirs tvetydige etikk beskriver hvordan, på tross av tvetydigheten, mennesker kan gi mening til sine liv og hun sier derfor hvordan man kan leve etisk sammen, når hver og en respekterer den andres unike frihet, forskjellighet og forbundethet med hverandre. Men en etisk teori må også forholde seg til det at man kan gjøre feil eller utføre onde handlinger i mer eller mindre grad, og Beauvoir har gjentatte ganger vist oss hvilke konsekvenser det kan få hvis vi forvalter friheten inautentisk.

Beauvoir mener at individer må skape mening og moralske verdier gjennom utøvelsen av sin frihet. Dette impliserer at moral aldri er satt, men snarere er det en aktivitet som springer ut av mennesket og gjøres konkret gjennom at vi engasjerer oss i andre mennesker og i verden. Vi kan snakke om gjensidig anerkjennelse når to stykker anerkjenner hverandre både som subjekt og objekt, når vi aksepterer og antar tvetydigheten. Frihet konstituerer humanitet, ontologisk frihet, men frihet blir bare moralsk når man aktivt velger friheten, og dette valget er relatert til vår situasjon(vår konkrete frihet). Så frihet som etisk ideal er i tillegg til å være en normativ verdi, samtidig et valg om å leve et autentisk liv. Bare når et subjekt virkelig reflekterer over hvordan hun handler og er tilstede i verden kan vi begynne å snakke om moralsk frihet. Man kan også velge å ikke leve autentisk, det er Beauvoir tydelig på, men samtidig tror hun at valget om å leve etisk er en respons på et dypt, menneskelig behov, et behov for å rettferdiggjøre våre liv. Vi husker Beauvoir sa at vi må ville frihet for oss selv og andre, vi må ville bry oss om oss selv og andre. Vi må aldri glemme at den andre er som oss selv.

5.4 Avslutning

I *Pyrrhos* og *Cineas* stilte Beauvoir metaetiske spørsmål om grunner for å handle. Det finnes ingen konkrete bånd, sa hun, men vi velger hvordan vi handler overfor den andre og dette må vi ta ansvar for. Våre handlinger vil nødvendigvis affisere den andres situasjon, en situasjon hvor den andres mulighet for å leve autentisk kan undergraves eller forsterkes. Vi er alltid i en situasjon, og det er her vi velger hvordan vi vil forholde oss. I hver situasjon kan jeg velge å overse den andre eller handle på en generøs måte. Våre handlinger og våre valg er alltid vårt ansvar. Derfor, sier Beauvoir, er det bare ved å forstå min situasjon i verden og overfor den andre at vi kan finne grunnlag for våre handlinger. Slik jeg leser dette, er det bare ved å forstå hvordan vi er konstituert i verden at vi kan forstå hva vi handler på grunnlag av. Vi må derfor erkjenne at vi alltid er i verden med andre mennesker og at dette utgjør et grunnleggende aspekt i vår situasjon. Det er dette jeg har kalt den fenomenologiske holdning, og det er dette aspektet som utgjør den relasjonelle ontologien.

Samtidig som vi alltid er i en situasjon, er vi transcendent vesen som stadig kan søke ut over vår faktisitet. Men, det er alltid et spørsmål om vi kan eller på hvilken måte vi vil transcendere. Vi er både Pyrrhoser og Cineaser, vi er gravalvorlige og eventyrere. Et viktig poeng for Beauvoir er at i tillegg til å vektlegge mennesket som transcendens, så er det ikke tilstrekkelig. Vi må også ta moralsk ansvar for de prosjektene vi engasjerer oss i, vi må velge hvorvidt vi vil leve autentisk eller inautentisk. Frihet er den opprinnelige betingelsen for disse valgene, og for Beauvoir så må den som vil rettferdiggjøre sitt liv, ville selve friheten. Frihet er den normative verdien i Beauvoirs etikk og denne normen, som vi har sett, setter grenser for handling og gir samtidig seg selv et innhold.

I tillegg til frihet som menneskets grunnbetingelse står tvetydigheten. Tvetydighet gjør blant annet at man må ta valg, og med valg følger etisk ansvar. Tvetydigheten gjør en ansvarlig for sine valg og handlinger, og derfor konsekvensene av de handlingene som nødvendigvis vil affisere den andres konkrete frihet. Men fordi alt er tvetydig, sier Beauvoir, så finnes det ingen enkle svar på rett og galt. Alle avgjørelser må forankres i en etisk refleksjon. På samme måte som fenomenologien ser filosofi som en reflekterende, konstant bevegelse, ser Beauvoir etikk som en slik bevegelse, ikke som et solid og uflexibelt system. Beauvoirs tvetydighet viser at begrepsparene kropp-bevissthet, frihet-ufrihet, subjekt-objekt, ikke er gjensidig utelukkende. Tvetydighetsbegrepet overskrider dermed den dikotomiske tenkningen i store deler av vestlig filosofi, og må ses som et tredje alternativ. Det er ikke snakk om enten-eller, men både-og.

Fremtiden er å se som et nødvendig aspekt for å kunne transcendere, og det er andre mennesker som kan åpne fremtiden for meg, dette er ikke noe jeg kan gjøre alene. Jeg kan heller ikke skape en fremtid alene. Fordi vi er avhengige av at andre åpner fremtiden for meg, er undertrykking mulig. Beauvoir hevder at jeg må ville meg selv fri hvis jeg vil erfare frihet, og i

tillegg til å måtte ville meg selv fri, så må jeg også ville andres frihet. Oppfatningen er den at ved å projisere en begrenset faktisitet på en annen, så begrenser jeg samtidig meg selv. I følge Beauvoir så er menneskelig faktisitet gjensidig avhengig på en slik måte at hvis man vil leve i en tilstand av frihet, så må man også ville frihet for andre. Forsøket på å ville frihet for seg selv alene, er like destruktivt som å ville en begrenset og ensom fremtid for seg selv.

En av utfordringene i Beauvoirs etikk er hvordan oppnå en autentisk realisering av ens ontologiske frihet. Selv om vi er grunnleggende sette frie, må vi samtidig ville forvalte denne friheten på en autentisk måte. Frihet er for Beauvoir en bevegelse, og hun hevder vi bærer med oss ansvaret for å avdekke en meningsfylt eksistens i en verden som i utgangspunktet er meningsløs. Med sine fem personlighetstyper viser hun oss både psykologiske og moralske konsekvenser av å ikke ville forvalte friheten på en autentisk måte. Spørsmålet blir derfor hvorvidt vi vil velge eller ikke velge å avdekke væren, hvorvidt vi ønsker frihet for oss selv og andre. Pettersen har et veldig godt poeng når hun spør hvordan man kan argumentere for at man skal hevde eller ønske noe for seg selv, men samtidig nekte eller frata andre retten til det samme.¹⁸⁶ Spør du meg er det en logisk feilslutning å skulle ville frihet for seg selv, og samtidig ville frata andre den samme retten. I henhold til Beauvoirs argumentasjon er det faktisk en logisk feilslutning, det er selvmotsigende, og kan vises i en syllogisme som antyder nettopp det:

P1: alle mennesker er frie

P2: naboen er et menneske

K: naboen er fri.¹⁸⁷

Pettersen siterer Hannah Arendt som sa «if you are at odds with yourself it is as though were forced to live and have daily intercourse with your own enemy. No one can want that.»¹⁸⁸ I følge Beauvoirs etikk må vi ville at andre skal ha mulighet til å skape seg et meningsfylt liv hvor det å transcendere står sentralt og hvor den andre står fri til å svare på min appell. Beauvoir sier at «ethvert menneske har behov for de andre menneskenes frihet.» (TE,129)

Det vi har sett er en forbindelse mellom min og andres frihet på et ontologisk nivå, i situasjonen, men det er på nivået av moralsk frihet denne forbindelsen er sterkest. Den moralske friheten er å forstå som en respons på den ontologiske og konkrete friheten, og derfor et spørsmål om i hvilken grad man tar inn over seg sin situerthet. Den ontologiske og konkrete forbindelsen mellom friheter i verden er kilden for mitt moralske ansvar for andre og vårt ultimate ansvar er å forsvare og ivareta frihet. Å ville seg selv fri, er også å ville de andre fri. For Beauvoir er friheten den høyeste verdien, og derfor kan hun si at i tillegg til å transcendere, så må vi også oppgi å

¹⁸⁶ Pettersen, T. «The Ethics of Care: Normative structures and empirical implications» (2011), 58

¹⁸⁷ Det er verdt å påpeke at FN's menneskerettighetserklæring fra 1948 sier det samme som Beauvoir argumenterer for.

¹⁸⁸ Pettersen, T. «The Ethics of Care: Normative structures and empirical implications» (2011),58

dominere andre. Muligheten til å legitimere egne livsprosjekter er avhengig av andre frie mennesker, og dette er en av grunnene til å velge andres frihet. I tillegg må vi respektere andres ontologiske frihet og bidra med at de kan frigjøre seg, at de også kan overskride den gitte situasjonen. Den moralske friheten erkjenner at vi er gjensidig avhengige, og at vi derfor må respektere andre som en frihet lik oss selv. Det normative argumentet for moralsk frihet ser derfor slik ut: ontologisk sett er vi frie og eksistensen er tvetydig, den konkrete friheten viser at vi alltid utgjør en del av hverandres situasjon og den moralske friheten tar inn over seg disse aspektene og derfor ansvaret for eksistensen. Beauvoirs etikk gir normative grunner for hvorfor vi bør leve autentisk, og sier at den som ikke anerkjenner egen og andres frihet, lever umoralsk.

Undertrykkerens brist er dermed at han eller hun ikke setter friheten som normativ verdi.

Ved å la Beauvoir gå i dialog med den dominerende samtidsdiskursen, har jeg først og fremst ment å vise at i en diskusjon om hva frihet er eller kan være, må Beauvoirs etikk ses som et klarsynt bidrag. På den ene siden belyser hun Hegels idé om intersubjektivitet og gjensidig anerkjennelse, da både Hegel og Beauvoir forholdt seg kritisk til ensidige, individualistiske forestillinger om frihet. På den andre siden sier hun noe om hvorfor ensidige frihetsforestillinger er mangelfulle og hvilke konsekvenser slike forestillinger kan få. Jeg har argumentert for at det postmoderne, nyliberalistiske individet lider fordi hun på en ensidig måte oppfatter seg selv som løsrevet og uavhengig. Hun er fanget i seg selv. Jeg mener Beauvoirs analyse bidrar med å gjennomskue disse bildene, og samtidig fortelle oss på hvilken måte vi kan frigjøre oss fra disse oppfatningene. Beauvoirs bidrag er derfor moralfilosofisk, fordi hun sier hvordan vi bør forvalte vår frihet.

Et annet interessant aspekt ved denne diskusjonen, er hvordan Beauvoirs situasjonsbegrep viser oss at en del av vår situasjon alltid er politisk. Jeg har antydnet at nyliberalisme viser seg som den mest ekstreme versjonen vi kjenner til av individualisme, og det er plausibelt at WHO's data på stigende antall depresjoner i vestlige land, må kunne sees i sammenheng med liberalistiske, ontologiske forutsetninger. Vi husker at i det nyliberalistiske styresettet er enkeltmennesket politikkenes fremste målestokk, men problemet med denne forståelsen er at den korrupperer den delen av vår livsverden som viser at vi alltid er i verden med andre mennesker. Enkeltmennesker er alltid i relasjon med andre enkeltmennesker. Jeg har derfor hevdet at ontologier alltid er politiske, og ikke nøytrale, fordi det er de som organiserer den sosiale virkeligheten.

Med hjelp fra Held har jeg plassert Beauvoirs kritikk i et større perspektiv. Held er skeptisk til liberalistiske, individualistiske forestillinger av flere grunner. En grunn er at en slik forestilling benekter en gjensidig avhengighet mellom mennesker og dermed feiler i å se hvor grunnleggende det relasjonelle er. En annen grunn er at den individualistiske modellen i tillegg er kjønn og hierarkisk. Det er derfor gyldig å hevde det individualistiske, løsrevete og uavhengige idealet både er deskriptivt og normativt mangelfullt og ufullstendig.

Beauvoirs etikk gir praktiske henvisninger for hvordan vi bør leve våre liv og samtidig ville ivareta andres liv, uavhengig om man lever i en postmoderne, nyliberalistisk verden eller i samfunn med undertrykkelse. Samtidig som Beauvoir vektlegger det relasjonelle, så poengterer hun at det er konkrete individer som må handle og velge. Individer må handle og velge i situasjoner som er ulike, som presenterer stadig nye moralske dilemmaer, og derfor er hun skeptisk til mennesker som blindt følger konvensjoner og normer. Det er slik jeg forstår den etiske subjektivismen Beauvoir representerer. Moralen gir ingen oppskrifter, man kan bare foreslå metoder. Beauvoirs metode består både av en godt utviklet dømmekraft, sensitivitet for situasjonen, og du må ville forvalte friheten autentisk. Jeg vil derfor si Beauvoirs etikk både er individuell og relasjonell, uten å bli individualistisk eller relativistisk. Ved å kalle denne etikken frihetens etikk, har jeg vist at frihet må forstås både som den definerende karakteristikken ved menneskelig eksistens og samtidig det etiske, normative idealet. Dette idealet leveres gjennom en gjensidig anerkjennelse som i tillegg aksepterer både tvetydigheten og friheten i menneskelivet.

Jeg har argumentert for at den feministiske anti-dikotomiske holdningen til en rekke sentrale begreper i moralteori, må ses som et viktig bidrag til en utvidet og forbedret forståelse av mennesket som moralsk aktør. Noe av det som kritiseres i feministisk etikk er tradisjonell forståelse av ontologiske og epistemologiske forutsetninger. Jeg mener de ontologiske forutsetningene som etikken i den vestlige tradisjonen har støttet seg til, trenger å utformes på nytt, fordi, som vi har sett er de mangelfulle og ufullstendige på flere plan. Vi har sett at Beauvoirs fokus er etisk snarere enn ontologisk, men disse to dimensjonene ved menneskelivet er gjensidig avhengig av hverandre. Både hos Beauvoir og i den feministiske etikken ser vi på hvilken måte ontologi har betydning for antropologien, epistemologien, det etiske og det politiske. Beauvoirs normative etikk kan således ses som en forløper for den feministiske etikken, da hun i tillegg til å kritisere tradisjonelle forutsetninger, tilbyr alternativ. Jeg mener den beauvoirske etikken er innovativ og fremstiller en alternativ, normativ teori og må ses som et fullverdig alternativ til tradisjonell moralteori. Slik jeg ser det er dette en etikk som gir en utopisk visjon om at forandring og frigjøring er mulig, en visjon av et samfunn der den enkeltes valg ikke begrenses av urettferdige samfunnsforhold. Frihetens sak, sier Beauvoir i *Tvetydighetens etikk*, er ikke andres mer enn den er min: den er universelt menneskelig.

Litteraturliste:

Andrews, Barbara S. "Care, freedom and reciprocity in the ethics of Simone de Beauvoir."

Philosophy Today. Oct 1 (1998). (<http://www.highbeam.com/doc/1P3-35679226.html>)

- "Beauvoir's place in philosophical thought." *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Edited by Claudia Card. 2003. Cambridge University Press. 24-45

Arp, Kristana. *The Bonds of Freedom: Simone de Beauvoir's Existential Ethics*. 2001. Open Court

Bauer, Nancy. *Simone de Beauvoir, Philosophy, & Feminism*. New York 2001. Colombia University Press.

Beavoir, Simone de. *Eksistensialismen og den borgerlige snusfornuft*. Oversatt av Ivar V. Ravnum. Oslo 1968. Cappelens forlag.

- *Det annet kjønn*. Oversatt av Bente Christensen. Oslo 2000. Pax Forlag A/S
- *Pyrrhos og Cineas. Tvetydighetens etikk*. Oversatt av Bente Christensen. Oslo 2009. Pax Forlag A/S

Bjørnsnøs, Annlaug. "På tross av alt slår hjertet." *Agora - Journal for metafysisk spekulasjon*, nr 4 (2009). 317-331

Dufour, Dany-Robert. *The Art of Shrinking Heads: On the new Servitude of the Liberated in the Age of Total Capitalism*. Oversatt til engelsk av David Macey. 2008. Cambridge University Press.

Ehrenberg, Alain. *The Weariness of The Self: Diagnosing The History of Depression in The Contemporary Age*. 2009. McGill-Queen's University Press

Fraser, Nancy. Honneth, Axel. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange*. 2004. Verso Books.

Gallagher, Shaun. *How the Body Shapes the Mind*. New York 2005. Oxford University Press

Gilligan, Carol. "Med en annen stemme. Psykologisk teori og kvinners utvikling." FIL 4351/4352/4352 Blandingskompendium fra Universitet i Oslo (2011). 189-279

Gothlin, Eva L. *Kön och Existens. Studier i Simone de Beauvoirs La Deuxieme Sexe* Gøtebord 1991. Daidalos AB.

- "Simone de Beauvoir's notion of Appeal, Desire, and Ambiguity and their Relationship to Jean-Paul Sartre's Notions of Appeal and Desire." *Hypatia*. vol. 14, No. 4 (1999).
(<http://www.jstor.org/stable/3810828>) 89-90
- "Reading Simone de Beauvoir with Heidegger." *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir* (2003). Edited by Claudia Card. 45-66.

Hegel, Georg W.F. *Rettsfilosofien*. Oversatt av Dag Johnsen. Oslo 2006. Vidarforlaget A/S.

Held, Virginia. *Feminist Morality. Transforming Culture, Society, and Politics*. 1993. The University of Chicago Press.

- "Feminism and Political Theory." *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*. 2002. Edited by Robert L. Simon. Blackwell Publishers Ltd. 154-177.
- *The Ethics of Care. Personal, Political, and Global*. 2006. Oxford University Press.

Heinämaa, Sara. "The body as instrument and expression." *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. 2003. Edited by Claudia Card. 66-87

Henriksen, Ida Helene. *Intersubjektivitetens forrang og anerkjennelsens dype struktur i Hegels Rettsfilosofi* (upublisert oppgave på mastergradsnivå skrevet ved Universitet i Oslo, 2011)

- *Moralens balansekunst: omsorg, modenhet og interaksjon* (upublisert oppgave på mastergradsnivå skrevet ved Universitet i Oslo, 2011)

Hoagland, Sarah L. *Lesbian Ethics. Toward New Value*. 1992. Bolger Creative Printing

Honneth, Axel. *Behovet for anerkendelse*. Redigert av Rasmus Willig, oversatt av Mogens Chrom Jacobsen. København 2003. Hans Reitzels Forlag

- "Organiseret selvrealisering- individualismens paradokser", *Sociale Patologier*. Redigert av Rasmus Willig & Marie Østergaard. København 2005. Hans Reitzels Forlag
- *Kamp om anerkjennelse*. Oslo 2008. Pax Forlag A/S
- *The Pathologies of Individual Freedom. Hegel's Social Theory*. Oversatt fra tysk av Ladislaus Löb. 2010. Princeton University Press,

- Jacobsen, Jonas. Solhaug, Ida. "Kunsten at tie- Kierkegaard, mindfulness og selvudviklingskulturen." *Semikolon: Tidsskrift for idéhistorie, Semiotik og Filosofi*; årg. 9, nr. 17. (2009) (<http://egerninc.dk/semikolon/pdf/semikolon17.pdf>) 52-67
- Jacobsen, J. "Å lide av ubestemthet. Axel Honneths hegelianske samtidsdiagnose". *Agora - Journal for metafysisk spekulasjon*. Nr 1 (2011). 5-23
- Kierkegaard, Søren. *Sygdommen til døden* (3. utgave). København 1964. Nordisk Forlag A/S.
- Langer, Monica. "Beauvoir and Merleau-Ponty on ambiguity." *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. 2003. Edited by Claudia Card. 87-107
- Kruks, Sonia. "Merleau-Ponty: A Phenomenological Critique of Liberalism." *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 37, No. 3 (1977) (<http://www.jstor.org/stable/2106666>) 394-407
- Løgstrup, K.E. *Den etiske fordring*. Oslo 1999. Cappelen Forlag A/S
- Madsen, Ole Jakob. "Psykologi, samfunn og etikk." *Tidsskrift for norsk psykologforening*, vol 46, nr 2 (2009).
- "Nyliberalismens sosialpsykologi. Dany Robert-Dufours kritikk av nyliberalismen." *Agora - Journal for metafysisk spekulasjon*. Nr 1 (2011). 94- 118
- Moore, Charlotte. "The Ethics of Ambiguity." *Philosophy Now*. Issue 69, 4 (2008). (http://philosophynow.org/issues/69/The_Ethics_of_Ambiguity)
- Morgan, Anne. "Simone de Beauvoir's Ethics of Freedom and Absolute Evil." *Hypatia*. Vol 23. nr 4 (2008). (<http://philpapers.org/rec/MORSDB>)
- Pettersen, Tove. "Moralsk frihet og situasjon: Simone de Beauvoir." *Norsk filosofisk tidsskrift*, 41 (2006). 284-298
- *Comprehending Care. Problems and Possibilities in The Ethics of Care*. 2008. Lexington Books
 - "Acting for Others: Moral Ontology in Beauvoir's Pyrrhus and Cineas". *Simone de Beauvoir Studies*. Volume 26 (2010). Simone de Beauvoir Society, Menlo Park California 18-26
 - "The Ethics of Care: Normative structures and empirical implications." *Health Care Analysis*. Volume 19, nr 1 (2011). <http://www.springerlink.com/content/w0l42n70p21p85v4/>

51-64

- *Filosofiens annet kjønn*. Oslo 2011. Pax Forlag A/S

Merleau-Ponty, Maurice. *Kroppens Fenomenologi*. Oversatt til dansk ved Bjørn Nake. Oslo 1994. Pax Forlag A/S

Sartre, Jean-Paul. *Væren og intet i utvalg*. Oversatt av Bernt Vestre. Oslo. 1993. Pax Forlag A/S

- *Being and Nothingness. An essay on phenomenological ontology*. Translated by Hazel Barnes. 2008. Routledge Classics Edition

Stone, Bob. "Simone de Beauvoir and the Existential Basis of Socialism." *Social Text*. No. 17 (1987). (<http://www.jstor.org/stable/466483>)

Taylor, Charles. *The Politics of Recognition in Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Ed. Charles Taylor, Princeton. 1994. Princeton University Press.

Tidd, Ursula. *Simone de Beauvoir (Routledge Critical Thinkers)*. 2004. T & F Books.

Tronto, Joan. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethics of Care*. 1993. Routledge.

Vetlesen, Arne Johan. *Frihetens forvandling. Essays og artikler 2002-2008*. Oslo 2009. Universitetsforlaget.

- "Nyliberalisme- en revolusjon for å konsolidere kapitalismen" *Agora - Journal for metafysisk spekulasjon*. Nr. 1 (2011). 5-54
- Vetlesen, Arne Johan Vetlesen. Foros, Per Bjørn. *Angsten for oppdragelse*. Oslo 2012. Universitetsforlaget

Zahavi, Dan. "Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity." *Journal of Consciousness Studies*. 8/5-7 (2001). 151-167. (http://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/Zahavi_JCS_8_5-7.pdf/)

- "Phenomenology, Hermeneutics, Existentialism and Critical Theory." *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy* (2008). Edited by Dermot Moran. 661-692

Williams, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*. 2000. University of California Press