

FILOSOFISK SUPPLEMENT

21. ÅRGANG 4/2025

Filosofisk supplement er et studentdrevet fagtidsskrift ved
Program for filosofi ved Universitetet i Oslo.

Filosofisk supplement gis ut med støtte fra Kulturstyret ved
Studentsamskipnaden i Oslo, Frifond, og IFIKK.

Edda Trykk AS

Opplag: 150

ISSN: 0809-8220

Org. nr.: 988 784 346

Filosofisk supplement
c/o IFIKK
Postboks 1020 Blindern
0315 OSLO

redaksjon@filosofisksupplement.no
Manus og artikkelforslag mottas per e-post til:
bidrag@filosofisksupplement.no

Årsabonnement NOK 180,- (4 utgaver)
www.filosofisksupplement.no



FRIFOND



**NORSK
TIDSSKRIFT-
FORENING**

www.tidsskriftforeningen.no



VELFERDSTINGET I
OSLO OG AKERSHUS
KULTURSTYRET

REDAKSJON

SJEFREDAKTØRER

Marcus Holst-Pedersen
Julie Noorda

LAYOUT

Daniel Dalseth
Allan Thommessen

ØKONOMI

Martin Elias Bergh Hanssen
Lasarus Khaled

ØVRIGE MEDLEMMER

Benjamin Berglen
Johan Pedersen Betsi
Thomas Torgersen Bråttum
Kristýna Jančová
Ingeborg Gloppen Johnsen
Halvor Jørgensen
Gustav Lind-Fossen
Fulvio Maina
Trym Mostad
Oskar Prøsch
Anine Hansen Stranda
Magnus Strand-Gjernes

FORSIDE

"La Rue Montorgueil, à Paris.
Fête du 30 juin 1878"
av Claude Monet (1878)

Filosofisk supplements artikler er alle behandlet gjennom en
dobbel blind vurderingsprosess.

INNHold

12 ARTIKLER

THE TYRANNY OF THE MAJORITY & THE GENERAL WILL

Marcus Holst-Pedersen

25 **SIMONE DE BEAUVOIR – BECOMING A WOMAN**

Kristýna Jančová

34 **POUR UNE MORALE DE L'ÉCHEC**

Maria Bundli Karlsen

50 **FRIHET OG FANGENSKAP I EN ROMANTISK RELASJON**

Ingeborg Gloppen Johnsen

57 **DELEUZE'S AND GUATTARI'S "BODY WITHOUT ORGANS"**

Fulvio Maina

68 INTERVJU

ARNE JOHAN VETLESEN OM EMMANUEL LEVINAS

Gustav Lind-Fossen og Halvor Jørgensen

82 BOKESSAY

HVORFOR BLIR JEG DEN FREMMEDE NÅR JEG LESER

DEN FREMMEDE?

Ingeborg Gloppen Johnsen

89 BOKSPALTER

ANIARA

Halvor Jørgensen

- 90 **NORRØN RELIGION**
 Marcus Holst-Pedersen
- 91 **THE VEGETARIAN**
 Fulvio Maina
- 93 **OVERSETTELSE**
 KJØNNSKATEGORIEN
 Julie Noorda
- 100 **MESTERBREV**
 SHOULD FEMINISTS EMBRACE THE AI REVOLUTION?
 Pernille Soland
- 102 **MESTERBREV**
 CAN A SUBJECT THINK ABSTRACTLY WHILE BEING
 OBJECTIVELY CONFINED?
 Gustav Lind-Fossen
- 107 **UTDRAG AV DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI**
 ENNUI
- 108 **QUIZ**
- 110 **FORRIGE & NESTE NUMMER**
- 114 **BIDRAGSYTERE**





FRANSK FILOSOFI

(#4/2025)

Fransk filosofi blir ofte forbundet med en fransk stereotypi. Vi ser for oss småborglige mennesker som samler seg rundt et lite bord utenfor Café de Flore i Paris, en pipe i den ene hånda og kanskje en croissant i den andre. De bruker store ord, og snakker utelukkende om frigjøring og revolusjon, før de drar hjem til sitt komfortable liv i byens latinske kvarter. Bak disse klisjeene skjuler det seg likevel mer enn estetikk. De franske eksistensialistene, som Camus, Sartre og Beauvoir, bidro for eksempel enormt når det kommer til spørsmål om hvordan vi kan skape mening i et meningsløst liv, hvordan man kan ha politisk ansvar i en gudløs verden, og hvordan vi skal forstå hva det innebærer å være kvinne. Det er likevel verdt å merke seg at fransk filosofi strekker seg også langt utenfor eksistensialistenes domene, til og med utenfor Frankrike. Jean-Jacques Rousseau, for eksempel, var i sin tid en ensom vandrør fra Geneve, som likevel klarte å formulere radikale tanker om politikk og samfunn som er minst like relevante i dag som de var på midten av 1700-tallet, da de ble skrevet.

Den første artikkelen i denne utgaven tar for seg denne sveitsiske filosofen, Rousseau, og er skrevet av vår egen sjefredaktør, Marcus Holst-Pedersen. I denne teksten utforskes hvordan Rousseaus konsept om allmennviljen kan være et mulig svar på det kjente filosofiske problemet kjent under navnet «flertallets tyranni». Gjennom Rousseau argumenterer Holst-Pedersen for at en god måte å hindre flertallet i å tyrannisere mindretallet er å jobbe for å identifisere politikk som er i tråd med allmennviljen. Altså, politikk som tjener alle, ikke særinteresser. Dette krever at vi ser på politikk på en helt ny måte.

Er det én fransk tenker som synes å inspirere våre bidragsytere er det Simone de Beauvoir. I denne utgaven har vi ikke én, ikke to, men hele tre artikler om hennes filosofi, hvorav den første handler ikke overraskende om hennes kjønnsfilosofi. Denne er skrevet av Kristyna Jančová, som utforsker Beauvoir sitt berømte sitat om at «man fødes ikke som kvinne, man blir det». Her forklares Beauvoir sitt syn om at kvinnen defineres som «den andre», imens mannen blir sett på som normen. Samtidig kritiserer Jančová Beauvoir for å behandle «kvinne» som en universell kategori. Ved å bruke

interseksjonell teori, særlig fra Kimberlé Crenshaw, viser Jančová at det å «bli kvinne» skjer ulikt avhengig av blant annet etnisitet, klasse og seksualitet.

Den andre Beauvoir-teksten er skrevet av Maria Bundli Karlsen og handler om hennes moralfilosofi. Artikkelen utforsker hvordan Simone de Beauvoir i *Tvetydighetens etikk* ser mislykkelse som en nødvendig betingelse for menneskelig frihet og etikk. Karlsen legger ekstra vekt på mislykkelsesaspektet, og skisserer en mulig distinkt etikk som hun kaller «mislykkelsens etikk».

Den tredje artikkelen om Beauvoir er skrevet av Ingeborg Gloppen Johnsen, som tar for seg hennes kjærlighets- og frihetsforståelse i *Det annet kjønn*. Gjennom Beauvoirs skille mellom autentisk og uekte kjærlighet utforsker Johnsen hvordan romantiske relasjoner kan både fremme og begrense frihet. Hun argumenterer for at gjensidig anerkjennelse og vilje er avgjørende for ekte kjærlighet.

Den siste artikkelen i denne utgaven er skrevet av redaksjonsmedlem Fulvio Maina, og utforsker konseptet om «kroppen uten organer» gjennom arbeidene til de franske filosofene Deleuze og Guattari. Artikkelen presenterer en original utvikling av konseptet gjennom visuelle og geometriske metaforer.

Videre har vi et lengre intervju med Arne Johan Vetlesen, gjort av Gustav Lind-Fossen og Halvor Jørgensen. Intervjuet handler om Levinas og tar for seg hvordan han bruker ideene om ansiktet og «den andre» til å komme frem til en helt unik, og nesten mild, moral. De diskuterer alt fra Levinas' dyade, hvordan han skiller seg fra andre filosofer gjennom hans levde fenomenologi og avvik fra en systematisk og gjensidig moral-modell, til hvordan scientisme passer inn i ideen om ansiktet.

Vi har også et bokessay om *Den fremmede* av Albert Camus, gjort av Ingeborg Gloppen Johnsen. Her undersøker hun sin egen motstand mot hovedpersonen Meursault, og spør hvorfor romanen likevel oppleves som gjenkjennelig for mange. Med utgangspunkt i Camus sitt begrep om det absurde, settes hans filosofi i dialog med en personlig leseropplevelse preget av uro, meningstap og spørsmål om hva det innebærer å leve uten forpliktende relasjoner.

I tillegg har vi en oversettelse gjort av sjefredaktør Julie Noorda. Hun har oversatt fra fransk Monique Wittig sitt essay «kjønnskategorien» (« La catégorie de sexe »). Wittig er kjent for sine radikale ideer om kjønn og seksualitet. I denne teksten utforsker hun kategorien «kvinne» som en

sosialt undertrykt klasse på lik linje med arbeiderklassen – samtidig som hun argumenterer for at selve kjønnskategoriene må avskaffes for at reell frigjøring skal være mulig.

Vi har tre bokspalter i denne utgaven, fulgt av to mesterbrev fra henholdsvis Gustav Lind-Fossen og Pernille Soland, som begge fullførte sine teser våren 2025. Utover dette har vi selvsagt også med et utdrag fra *Den leksikryptiske encyklopedi* og quiz. Til sammen, håper vi at denne utgaven kan være til både glede og inspirasjon, også for de mest hardbarkedede analytikerne der ute.

Bonne lecture !

Sjefredaktørene Marcus Holst-Pedersen
 Julie Noorda

FRENCH PHILOSOPHY

(#4/2025)

French philosophy is often associated with a French stereotype. We imagine petty-bourgeois people gathering around a small table outside Café de Flore in Paris, a pipe in one hand and perhaps a croissant in the other. They use grand words and speak exclusively about liberation and revolution, before returning home to their comfortable lives in the city's Latin Quarter. Yet behind these clichés lies more than mere aesthetics. The French existentialists, such as Camus, Sartre, and Beauvoir, made enormous contributions to questions of how we can create meaning in a meaningless life, how one can assume political responsibility in a godless world, and how we should understand what it means to be a woman. It is nevertheless worth noting that French philosophy also extends far beyond the domain of the existentialists, even beyond France itself. Jean-Jacques Rousseau, for example, was in his time a solitary wanderer from Geneva who nonetheless managed to formulate radical ideas about politics and society that are at least as relevant today as they were in the mid-eighteenth century, when they were written.

The first article in this issue addresses this Swiss philosopher, Rousseau, and is written by our own editor-in-chief, Marcus Holst-Pedersen. The text explores how Rousseau's concept of the general will can serve as a possible response to the well-known philosophical problem known as the "tyranny of the majority". Through Rousseau, Holst-Pedersen argues that a good way to prevent the majority from tyrannising the minority is to work toward identifying policies that are in accordance with the general will, that is, policies that serve everyone, rather than particular interests. This requires that we view politics in an entirely new way.

If there is one French thinker who seems to inspire our contributors, it is Simone de Beauvoir. In this issue, we have not one, not two, but three articles on her philosophy, the first of which deals, unsurprisingly, with her philosophy of gender. This piece is written by Kristyna Jančová, who explores Beauvoir's famous statement that "one is not born, but rather becomes, a woman." Here, Beauvoir's view is explained: woman is defined as "the Other", while man is regarded as the norm. At the same time, Jančová

criticizes Beauvoir for treating “woman” as a universal category. By drawing on intersectional theory, particularly that of Kimberlé Crenshaw, Jančová shows that “becoming a woman” occurs differently depending, among other things, on ethnicity, class, and sexuality.

The second Beauvoir article is written by Maria Bundli Karlsen and concerns her moral philosophy. The article explores how Simone de Beauvoir, in *The Ethics of Ambiguity*, views failure as a necessary condition for human freedom and ethics. Karlsen places particular emphasis on the aspect of failure and outlines a possible distinct ethical framework, which she calls an “ethics of failure”.

The third article on Beauvoir is written by Ingeborg Gloppen Johnsen and addresses her understanding of love and freedom in *The Second Sex*. Through Beauvoir’s distinction between authentic and inauthentic love, Johnsen explores how romantic relationships can both promote and restrict freedom. She argues that mutual recognition and will are essential for genuine love.

The final article in this issue is written by editorial board member Fulvio Maina and explores the concept of the “body without organs” through the works of the French philosophers Deleuze and Guattari. The article presents an original development of the concept through visual and geometric metaphors.

Furthermore, we include an extended interview with Arne Johan Vetlesen, conducted by Gustav Lind-Fossen and Halvor Jørgensen. The interview focuses on Levinas and examines how he uses the ideas of the face and “the Other” to arrive at a wholly unique, and almost gentle, morality. They discuss everything from Levinas’s dyad, to how he differs from other philosophers through his lived phenomenology and departure from a systematic and reciprocal moral model, to how scientism fits into the idea of the face.

We also include a book essay on *The Stranger* by Albert Camus, written by Ingeborg Gloppen Johnsen. Here, she examines her own resistance to the protagonist Meursault and asks why the novel nevertheless feels recognisable to many readers. Taking Camus’s concept of the absurd as a point of departure, his philosophy is placed in dialogue with a personal reading experience marked by unease, loss of meaning, and questions about what it means to live without binding relationships.

In addition, we present a translation by chief editor Julie Noorda. She has translated from French Monique Wittig’s essay “The Category of Sex”

(« La catégorie de sexe »). Wittig is known for her radical ideas about gender and sexuality. In this text, she explores the category of “woman” as a socially oppressed class on a par with the working class – while simultaneously arguing that the very gender categories themselves must be abolished if genuine liberation is to be possible.

This issue also contains three book columns, followed by two master’s letters by Gustav Lind-Fossen and Pernille Soland, respectively, both of whom completed their theses in the spring of 2025. Beyond this, we of course also include an excerpt from *The Lexicryptic Encyclopedia* and a quiz. All in all, we hope that this issue can be both a source of enjoyment and inspiration, even for the most hardened analysts out there.

Bonne lecture !

Chief editors

Marcus Holst-Pedersen
Julie Noorda

ARTIKKEL

THE TYRANNY OF THE MAJORITY & THE GENERAL WILL

HOW ROUSSEAUIAN THEORY SOLVES 'THE TYRANNY OF THE MAJORITY'

By Marcus Holst-Pedersen

Introduction

As long as there has been institutionalised power there has also been the question of who can legitimately rule whom. Along with the idea of democracy also came *the tyranny of the majority* (TOTM), a threat to the legitimacy of this form of government. As of today, we do not have a sufficient answer to this threat, and the most popular solutions among scholars cannot fully answer it. Today we see even republican thinkers such as Philip Pettit give in to these lacking answers to this problem, setting aside the republican notion of freedom as non-domination. However, I believe we can find a better answer by looking to Rousseau. In her article "Rousseau and Republicanism", Annelien de Dijn argues that Rousseau was one of the few republican thinkers who actually responded to the tyranny of the majority, and partially succeeded (de Dijn 2018). In this paper I will develop on de Dijn's argument, and look to Rousseau in order to answer this threat and provide a more complete and in-depth answer to the tyranny of the majority by referring to and building on Rousseauian theory.

First, I present the foundation of this discussion by setting forth its basic assumptions, and then present TOTM. In the main part of the paper, I present a Rousseauian based answer to TOTM, rooted in his conception of the general will. Finally, I criticise TOTM in Rousseauian terms to further embed the argument that Rousseauian theory is indeed the closest we have to an answer.

Presuppositions and Foundations

Before I properly begin this task there are some things I wish to clarify. First, the problem we are trying to solve, the tyranny of the majority, is first and foremost a problem if we assume that freedom and self-determination are higher goods worth pursuing, and that oppression is something to be fought. It is a problem within the framework of liberal democracy, and related systems of government. However, I will not have the opportunity to deliberate upon these values here, so I will have to concede that my entire project rests on the desirability of democracy as a form of governance.

In this article I use oppression as *the state of being subjected to a foreign will*: a will that someone else submits you to in order to benefit themselves at your expense. It is also important to point out that there is a distinction between a perceived will and an actual will, where I assume that people do not always pursue wills that are truly in their interest. This is an epistemological divide, and is similar to the notion of 'false consciousness'. How this is connected to the 'general will' will become more clear later in this article.

The third thing I want to clarify is that I am no historian, nor is my task that of history of ideas. My aim is to show how we can use Rousseau's ideas in order to answer the presented problem, not to show what Rousseau might have meant himself. As such, I will add to what Rousseau wrote and use his ideas in ways that may not have been possible during his life.

The Tyranny of the Majority

The tyranny of the majority is a problem presented against democratic rule. TOTM concerns the legitimisation of majority rulings at a minority's expense. If we make decisions on majority rule, the fear is that these majorities, even as small as 51% of voters, will enforce tyranny and oppression upon the rest, serving themselves at the cost of, and deprivation of, everyone else. As one of the main appeals of democratic government has been the promotion of freedom and self-governance, I understand this worry. The challenge for many scholars has been to answer TOTM while maintaining the values of democracy.

There are many formulations of TOTM, but I will mainly focus on TOTM as John Stuart Mill presented it, as he was one of the philosophers who concerned himself the most with it. Mill wrote in *On liberty*:

The “people” who exercise the power are not always the same people with those over whom it is exercised; and the “self-government” spoken of is not the government of each by himself, but of each by all the rest. The will of the people, moreover, practically means the will of the most numerous, or the most active part of the people; the majority, (...); the people, consequently, may desire to oppress a part of their number; (Mill 2015, 7).

To Mill, the notion that the will of the majority is the most legitimate will is problematic. He feared that any kind of majority would impose their tyrannical will upon the rest, or oppress them in some way. As a liberal, freedom was essential to him. Consequently, the mere possibility that a democratic majority could infringe on the freedom of an individual is a threat to the legitimate exercise of power. He did of course not oppose all laws, as they could be tools to increase freedom. Laws that stand to curtail the freedom of some individuals or groups are, according to Mill, a threat to liberal society (Mill 2015, ch. IV).

Some of the popular answers to the tyranny of the majority, to preserve individual freedom, has been to propose a bill of rights, or a constitution, or create other forms of barriers within democracy that limits or divides power. In the next part I argue why these are not sufficient answers.

Constitutions and Barriers

The tyranny of the majority is all encompassing, in that we can never be fully rid of the possibility of power overreach. Later in this article I argue that reforming society into a common project is the best way out of the factionalism that is TOTM. In the following paragraphs I give some comments on the most common solutions to back up why they are insufficient.

Liberal thinkers like Mill argued that the best solution is to establish a constitution, a foundational document that secures certain rights that are partially beyond democratic control (Mill 2015, 7-8). A constitution that establishes rights could be a practical supplement to democratic government, however, someone has to establish it legitimately. This is where constitutions fall short in answering TOTM. Constitutions and bills of rights simply move TOTM from a case-by-case basis to a foundational problem. Someone, at some point in time, still has to create this foundational document, and if this is democratically decided it is still possible that a

majority pushes through a set of rights that greatly favour themselves. On the other side, if this is not established on a democratic basis it would be deemed illegitimate by democratic standards. A constitution seems to fall short for the ‘demos problem’, the issue of determining who the people are, and who decides who the people are. Similarly, it is hard to ensure that those who decide on the constitution do not enact a tyrannical constitution.

Another solution is establishing institutions that divide power. The division of power within government is completely compatible with Rousseau’s ideas, as de Dijn states in her article, but it is not sufficient alone (de Dijn 2018, 67). As long as some parts of government are under democratic control it is still possible that all branches of government fail to hinder tyrannical policy. If the majority wants to impose tyranny they could also just dismantle the branches that are there to counteract the abuse of power. This is what we have seen in countries like Hungary, Poland, and in Israel (Berg 2023).

The last solution I will comment on is the implementation of barriers within democratic institutions to limit the pace and extent of change. The problem with this solution is that it makes change stagnant, which will make people lose patience with the system when change is needed, which will also harm its legitimacy. Change would of course still be possible, which means that TOTM is still not solved. At the same time, such mechanisms favour the status quo immensely, which could in many cases be its own kind of tyranny, especially for those not favoured by it.

As long as there are groups in society that hold power over other groups, we still have the tyranny of the majority glaring back at us. And this is especially prevalent in societies where politics is a battleground for special interests. This is why the only way to truly secure each individual from the potential tyranny of another is to make politics a common enterprise. This is also where Rousseau has been closest to a solution.

The Role of The General Will

In order to provide an answer to the tyranny of the majority we first need to understand Rousseau’s concept of ‘the general will’, as it is central in solving TOTM in a way that preserves freedom. De Dijn presents it as quite straightforward:

When he argued that collective decisions should reflect the general will rather than the will of all, he simply meant to say that they should reflect the long-term interests of the community as a whole, rather than the interests of a specific group of people, be they majority or not (de Dijn 2018, 67).

I do think her description is a good basis, but for the sake of the argument I still want to highlight some of the nuances that do not come across well through this formulation. It is important to stress that the general will is never in conflict with the good of the populace or public utility (Rousseau 2011, 892). The meaning of the general will is clearer when we add to de Dijn's formulation what Rousseau himself said: "(...) remove from these same wills (individual wills) the pluses and minuses that cancel each other out, and what remains as the sum of the differences is the general will" (Rousseau 2011, 892). The general will is therefore not the average opinion of the public, but what is in the public's interest.

To fully understand how the general will relate to a solution to TOTM, we also have to understand how Rousseau viewed the relation between citizens in a society. One of the central terms of his political philosophy is the concept of the 'body politic', or political body. To Rousseau, the human body, or any living body, is a clear analogy to the state. Just like the body, a state consists of many different working parts that all have a more or less important job in maintaining life in it, and prevent its dissolution. Like a body, the state also has a will to preserve itself and its wellbeing, which is the common interest. As Rousseau wrote:

The body politic, therefore, is also a moral being that possesses a will; and this general will, which always tends toward the conservation and well-being of the whole and of each part and which is the source of the laws, is for all members of the state, in their relations both to one another and to the state, the rule of what is just and what is unjust (Rousseau 2011, 126).

To follow the general will, and to cultivate it in society, is to work together in a state of unity. Justice is to Rousseau a commitment to the common interest, and not to let ourselves be slaves to our passions. In book IV, chapter 2 of the Social Contract he explicitly emphasises that when it comes to voting people should not consider "whether they approve or reject the



proposition, but whether or not it conforms to the general will that is theirs” (Rousseau 2011, 926). Their actual wills have to be the general will. Otherwise the community in question is a failed community. As a contractarian, Rousseau had to assume that we submitted to a community because it benefitted us more than standing outside. It is this will, the reason we accepted the social contract and joined the community, that constitutes the general will.

If society is ruled by the general will the tyranny of the majority will never be a problem, as the general will cannot by definition be oppressive to anyone. It is simply a reflection of our actual wills, the common will of all members. There are only two reasons why our wills do not align with the general will: (1) we do not hold our actual will, but a perceived will, or (2) the social contract of our community is illegitimate, because it is not founded on a common project. This is why the general will is the key in Rousseauian thinking to solve it. My next objective is therefore to show how we could implement this idea practically, in order to demonstrate that this is not just a utopian theoretical solution.

Realising the General Will

In order to make democracy an expression of freedom and public utility, and not a majority tyranny, we have to find a way to align the private will of individuals with that of the general will. Rousseau agreed, and stated

that: “Do you want the general will to be accomplished? Make all private wills be in conformity with it” (Rousseau 2011, 132).

One aspect of Rousseau it is important to understand is the distinction between passions or interests, and that of impulses of nature. The first is a result of society, while the second is inherent to humanity. Rousseau argued that we have no need for passions beyond mere survival when we exist outside society (Rousseau 2011, 54). This is the basis on which he argues that interests are formed by the structures we live under and the circumstances we abide by. The solution, according to Rousseauian theory, would be to form the circumstances we live under to better promote a general will. De Dijn also touches upon this point, pointing out that “he claimed that carefully designed institutions and social practices could instil solidarity among the citizenry and hence change human beings’ predisposition towards moral egoism” (de Dijn 2018, 71). I would like to explore this a step further than de Dijn. She focuses on instilling patriotism, but I think we can use Rousseau to do more than that.

No one institution or system is natural to humanity. We see this quite clearly by looking out into the world and throughout history, where different peoples at different times have lived under completely different circumstances. In other words, things could have been different. In *The origin of inequality* Rousseau paints a picture of how we could imagine society come to be, and how our passions are formed by this. He specifically said about Thomas Hobbes that “He says precisely the opposite, because he had wrongly injected into the savage man’s concern for self-preservation the need to satisfy a multitude of passions that are the product of society and have made laws necessary” (Rousseau 2011, 61). The point is clear, most of our passions and interests are not innate, but a product of our environment. Therefore, the problem of conflicting interests, which is the existential source of the tyranny of the majority, is in most cases a product of bad circumstances. Where we are born, or what socio-economic background we have, will form our passions and interests, which leads to how we can use this. As passions and interests are changeable, increasing solidarity and strengthening the general will is about creating better institutions and systems. As institutions and systems are not set in stone, we can change them in order to change our circumstances, which again will form our passions. By taming our passions, conforming them with the general will, we are as Rousseau famously stated, “forced to be free” (Rousseau 2011, 889).

Structures & Zero-Sum Games

The first thing that is reasonable to do is to avoid institutions and systems that promote contradictory passions: game-theoretical zero-sum games. For example, by promoting high stake competition in certain aspects of life, we are creating situations where someone's gain necessitates another person's loss. It is the same with steep hierarchies. In a system with steep hierarchies, which ultimately is a zero-sum game, we have winners at the top, and losers at the bottom. For someone to ascend, there must be someone to climb past. I am not saying that all competition is bad or that all hierarchies are illegitimate, nor am I saying that zero-sum games cannot exist. What I am saying is that if we rely on these mechanisms unnecessarily we are pitting people against each other and making coexistence harder than it needs to be. This includes the way we make democracy overly competitive. If we learn that democracy should be about cooperation, and establish mechanisms to stop or limit the gains of competitive election campaigns, we might be heading in the right direction.

This brings me to the second part of this solution, which mirrors the first quite clearly. That is, establishing and promoting institutions and systems that further cooperation and win-win-games. A very concrete example of this would be a free universal education system, which is something Rousseau not just mentioned, but put a lot of focus on (Rousseau 2011, 138). More specifically, an educational system that focuses on promoting critical thinking and the common interest, that always looks to ensure the freedom and well-being of all. What makes this so beneficial for all is that everyone can receive an education, and society as a whole wins from this. Even if you do not pursue a higher level of education than you are strictly required to pursue work, you still benefit from the increased productivity and flourishing of new ideas and critical thinking. Another example of a more economically directed institution would be a universal basic share (UBS), which has been implemented in Alaska (Alaskan Permanent Fund Corporation 2023). All citizens annually receive a share of the growth of the Alaskan Oil Fund, and if the economy is good everyone receives more. If it is bad, everyone receives less. This means that they are all in it together, and if someone wins, everyone wins. This policy could also be tied to the general economic performance.

Yet another policy could be to change the admission model for education and work, not focusing on meritocratic competition but for example drawing by lot. Still, these are simply examples of what could be

done concretely, so it is clear that this is not a theoretical solution with no practical applicability.

Equality Among Men

Another approach with basis in Rousseauian thought, which complements the first, is the promotion of equality among citizens. If people have a similar material basis their interests are also more likely to align. Tocqueville pointed this out about the USA in his work *Democracy in America*, where he wrote: “(...) the United States having been peopled by men equal among themselves, there is yet a natural and permanent dissidence among the interests of its different inhabitants” (Tocqueville 2000, 237). If we increase equality, and interests align more neatly, the possibility of tyranny is greatly decreased.¹ Rousseau wrote on this as well, stating in *Discourse on Political Economy* that:

What is most necessary and perhaps most difficult in government is rigorous integrity in dispensing justice to all and especially in protecting the poor against the tyranny of the rich. (...). Consequently, one of the most important items of business for government is to prevent extreme inequality of fortunes, not by appropriating wealth from its owners but by denying everyone the means of acquiring it (Rousseau 2011, 136).

This quote also lends itself to the previous part about institutions. As Rousseau writes here, we are not to create equality by redistributing wealth in retrospect. We are to create a society where such inequality cannot rise, pre-emptively. This is done through institutions and societal structures that promote the equal wellbeing of all. But it must be stressed that this is not only relevant when it comes to wealth, it also relates to equality of law, social status, and so on.

There are many examples where Rousseau expresses solidarity with the worse off to promote a sense of community among all. On taxes he states that “Someone who has only the bare necessities of life should not pay anything at all” (Rousseau 2011, 146). On the use of public finances he said that “the most important maxim of administration of finances, which is to work with much greater care to prevent needs than to augment revenues” (Rousseau 2011, 143). This quote is also relevant to instilling patriotism, as a people that focus on taking care of and protecting each other, will

naturally feel more connected. About the accumulation of wealth he wrote that “Money breeds money, and the first pistole is sometimes harder to earn than the second million. (...). All the money the poor man hands over is forever lost to him; it remains in or returns to the hands of the rich” (Rousseau 2011, 147). In addition to this he describes the social contract between the rich and the poor as one of exploitation, where the rich specifically use the desperation of the poor to subdue them (Rousseau 2011, 148). Equality among citizens is not only important for aligning interests, but also prevents the rich from exploiting the poor and creating a tyranny out of someone else's necessity.

When we live together with others we cannot always get our individual wills realised. We have to make compromises and work together. In a society where we rarely are put into conflicts of interests the chance of an overbearing or tyrannical majority is much lower. As mentioned, Rousseau viewed our passions as results of circumstance and social environment. By aligning these passions with some kind of general will, by forming our circumstances, we can eventually self-govern safely in a way that would not result in a tyranny of the majority. Combining this with the educational aspect that de Dijn draws forth, we have a coherent solution that can actually be manifested in concrete policy. Re-evaluating our institutions, and reforming them accordingly, may actually solve TOTM by aligning our interests into a more unison general will, one that actually furthers the common interests of all.

Critique of TOTM

I do also wish to come with some critique of TOTM as it is often presented, and in my case through the works of Mill. As mentioned earlier, Mill stated in *On liberty* that; “the ‘self-government’ spoken of is not the government of each by himself, but of each by all the rest” (Mill 2015, 7). Mill seems to presuppose that individual interests, both aligned and conflicting, are the basis of political decision making. They are the base of his normative views, ignoring how they also might be shaped by politics. This is why Rousseau's insight into the nature of interest is so brilliant. Mill is wrong in ascribing so much value to the interests of individuals. I do concede that individuals do have interests, but that these interests, in force of being individuals, are worth keeping instead of reshaping I do not agree with. Mill was a fierce proponent of individualism, which is a valuable perspective to bring into the discussion, but his beliefs in this case overestimated the naturality of these interests.

Taking into consideration that sometimes individuals have very fundamental interests that are opposed to the interest of the greater community is important if we want to solve TOTM in a way that actually feels sufficient. If it is in the ‘interest of the community’ to sacrifice one member’s interest, it is not truly in the common interest. The general will does not go against the ‘actual’ interests of an individual member. Rousseau himself condemned this idea, and wrote:

If someone were to tell us that it is good that one person should perish for all, I would admire this saying were it to come from the lips of a worthy and virtuous patriot who dedicated himself willingly and out of the duty to die for the welfare of his country. But if this means that the government is permitted to sacrifice an innocent person for the welfare of the multitude, I hold this maxim to be one of the most despicable that tyranny has ever invented (Rousseau 2011, 135).

And this is where it can be helpful to remind ourselves of the difference between the more fundamental interests of preserving life and freedom, and the socially constructed interests like those connected to status and money. If the community takes away the social status of an individual to further equality and solidarity, it can be argued that this is according to the general will. If the community takes the life of a member to several it is clearly not in accordance with the general will. Finally, I do not think the tyranny of the majority is a problem that can ever be completely solved. In this paper I have presented what I believe to be the best answer to TOTM, but in reality this solution has a glaring flaw, which is that we have to rely on other people to do their part. However, I do not think we can or even want to remove this aspect. An appropriate analogy is the analogy between a community, and a friendship between two individuals. Just as you can never guarantee that your friend will not stab you in the back, you can never be entirely certain that a majority will not form against you. But as human beings, social animals, the best we can do is to trust each other. To live paranoid in constant fear of being backstabbed is not healthy, not for us or society. Suspecting others may lead us to feel the need to control others. We cannot control others, but we can, to some degree, control the circumstances in which we act. Controlling the majority through hard constitutions and anti-democratic barriers is an expression of insecurity, as it lacks trust. What Rousseau can teach us is how to structure society in order to maximise

harmony through the well-being of all. Doing this is not just an exercise in trust, but in harmony and less inequality. Common goals and interests also build trust. This is why Rousseauian theory is the best answer to TOTM. Despite this, we can never fully rid ourselves of TOTM.

Conclusion

In this paper I have argued why Rousseau's theory of the general will is a good solution to TOTM, far better than that of the liberal or constitutionalist answer to the problem. His concept of the general will is a good bulwark against tyranny, as aligning interests and community is the best type of security against conflicts of interests and zero-sum games. The general will can be promoted through building institutions and societal structures that promote common projects, equality, and hinder unnecessary conflict. We can never truly be rid of TOTM as we never can fully control everyone, which is problematic in itself if freedom and self-governance are the goals. We have to trust each other, which is far easier in a society where the common interest of all is the ultimate aim.

NOTES

1. Tocqueville was worried about how equality could lead to a special form of tyranny of the majority, something I am not. I will unfortunately not have the time to discuss it in this paper.

BIBLIOGRAPHY

- Alaskan Permanent Fund Corporation. "WHAT HAPPENS TO FUND INCOME?". Retrieved 10th of May, 2023. URL: <https://apfc.org/frequently-asked-questions/#what-happens-to-Fund-income>.
- Berg, Raffi. 2023. "Israel judicial reform explained: What is the crisis about?". *BBC*, September 11th. <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-65086871>.
- de Dijn, Annelien. 2018. "Rousseau and Republicanism". *Political Theory* Vol. 46 (1): 59-80. DOI: 10.1177/0090591715609101.
- Mill, John Stuart. 2015. "On Liberty". In *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*, edited by Mark Philip & Frederick Rosen, 5-112. Oxford: Oxford University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2011. "Discourse on Political Economy". In *Jean-Jacques Rousseau: The Basic Political Writings*, edited by Donald A. Cress, 121-152. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

- Rousseau, Jean-Jacques. 2011. "Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men". In *Jean-Jacques Rousseau: The Basic Political Writings*, edited by Donald A. Cress, 27-92. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2011. "On the Social Contract, or Principles of Political Right". In *Classics of Moral and Political Theory* (5th edition), edited by Michael L. Morgan, 882-941. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Tocqueville, Alexis de. 2000. *Democracy in America*. Translated and edited by Harvey C. Mansfield & Delba Winthrop. Chicago: University of Chicago Press.

ARTIKKEL

SIMONE DE BEAUVOIR

BECOMING A WOMAN

By Kristýna Jančová

Introduction

When one hears the phrase “20th-century French philosophy,” names such as Sartre, Camus, and Foucault come to mind. Classic figures of men in coats with cigarettes, reflecting on the meaning of life in smoke-filled cafés, ideally holding a cup of black coffee or a glass of neat whiskey. This picture is, however, incomplete. Next to Jean-Paul Sartre stood a woman who, with her radical thoughts and insights, not only kept pace with the men of her time, but in some respects even surpassed them, laying the foundations for modern feminism.

In this article, I explore Simone de Beauvoir's (1908-1986) contribution to feminist philosophy: her concept of the social construction of femininity. I explain her famous declaration that “one is not born, but rather becomes, a woman,” a statement that redefined womanhood as a construct of social and cultural structures rather than a product of nature. But while Beauvoir's claim did indeed shatter essentialist assumptions, a vital question remains – do all women “become” women in the same way? This is where I show how Beauvoir's idea can be understood in relation to later feminist theories of intersectionality. I explain that her idea does not reveal a single and universal path to womanhood, but a variety of experiences shaped by different factors, such as race, class and culture.

The Male Norm

Although Beauvoir is often referred to only as Sartre's non-monogamous lifelong partner, she wrote many important works during her lifetime that make her a philosopher worth mentioning. Beauvoir's philosophical approach was quite unique, but unfortunately, throughout history, topics concerning women were frequently devalued or dismissed as hardly a philosophical issue. However, *The Second Sex* (1949)¹ challenged this exclusion

by making the study of women's subjection a hugely important philosophical issue. Beauvoir made a big difference to the way philosophy was discussed by breaking away from the usual "abstract universalism" that dominated masculine philosophical traditions (Beauvoir 2011, 23–26). Instead of relying on generalised concepts of humanity, she focuses in her work on the concrete situation of female existence. She criticises the tendency to view the male experience as the universal human standard. She notes that it would never occur to a man to write a book on the unique situation of men in humanity because men represent both the positive and the neutral, while woman is defined "not in herself, but in relation to himself" (Beauvoir 2011, 25–26). This means that, since men's experiences are considered the norm, they do not require special explanation. Women, on the contrary, are seen as the "Other," meaning they are not defined by their own independent being, but always in reference to men. Women are seen as a deviation from the male norm, which creates a "problem" that should be explained from a male perspective. It is fair to say that it was this pervasive marginalization that led Beauvoir to confront and reconstruct the concept of "womanhood".

Taking this insight as a starting point, the central principle of Beauvoir's philosophy, which she presented in her book *The Second Sex*, is the idea of the "gendering of subjectivity". As mentioned earlier, man is posited as the Subject, the essential and his existence and consciousness are considered the universal human standard, whereas woman is defined as the Other, the inessential (Beauvoir 2011, 26). When she tries to behave like a complete human being and assert her autonomy, she is often judged as only imitating the male. That is because femininity is socially defined as passivity and objecthood. This "gendering" actively structures society to ensure this hierarchy, trying to actively prevent women from realizing their full humanity.

Being confronted with such a degrading definition of femininity, Beauvoir responds, "One is not born, but rather becomes, woman" (Beauvoir 2011, 14, 330). She argues that the category of "woman" is not a biological destiny, but rather a complex social and cultural construct. Beauvoir's claim does not stand alone, however. After all, she develops arguments that strongly support it.

Rejection of Biological Determinism

Beauvoir argues that biological differences, such as the presence of ovaries and a uterus, do not inherently define a “woman” or explain her societal position as the “Other”, i.e. as secondary to men in a male-dominated world (Beauvoir 2011, 25). While physical attributes between men and women exist, their meaning and impact are determined by human society. This means that being female biologically is simply not the same as being a woman socially. That is because a “woman” is a role that one must enter.

Moreover, the biological reality of humans is only something that is lived and experienced within culture. For instance, a woman’s muscular weakness is only seen as inferiority when it is considered in relation to the tools and objectives established by men. If men did not seek to “understand the world” in such a specific way, physical differences would not be used as a basis for domination (Beauvoir 2011, 69).

Beauvoir believes that women are not defined by nature because they define themselves through their own consciousness and actions. Put simply, women’s potential is fluid as it can evolve and grow (Beauvoir 2011, 68). She thus challenges essentialist views of gender, and argues that women, like men, are defined by freedom and potential.

Critique of Psychoanalytical Determinism

However, Beauvoir does not only examine biological factors but also considers other perspectives. For example, she criticises psychoanalysis for focusing too much on fixed impulses and inhibitions, and for consistently ignoring the idea of choice and the linked concept of value. One might argue that psychoanalysts reveal the deep truth of human nature. However, Beauvoir claims that they often see people as being controlled by their past rather than as individuals who are working towards their future. For instance, she suggests that a girl who enjoys climbing trees may simply be enjoying the activity itself, rather than it being a “masculine protest” to prove her equality with boys, as some psychoanalysts might suggest (Beauvoir 2011, 85). She argues that psychoanalysts tend to define men as “human beings” and women as “females,” so that whenever a woman acts like a “human being,” she is simply imitating men (Beauvoir 2011, 85). According to Beauvoir, this interpretation fails to reflect a woman’s spontaneous choice to become a whole person, since it reduces women to fixed identities determined by biology and past experiences. Social



meanings and values come from context and societal structures, not from any psychological destiny. This determinism overlooks the fact that (female) identity is formed through the interaction between social structures and a woman's freedom to respond to them. Therefore, a woman does not possess a pre-existing essence but rather, she develops one through her choices within a world of values.

Rejection of Economic Determinism

Lastly, while Beauvoir acknowledges that historical materialism reveals important truths (such as the idea that humanity is a historical reality and that society actively changes nature), she nonetheless

criticises it for failing to fully define “woman” (Beauvoir 2011, 87-89). She agrees that a woman's self-awareness and situation reflect society's economic structure and technological progress, but she still rejects the idea that a woman's identity is primarily defined by society's economic structure, or that women are simply “economic entities” (Beauvoir 2011, 89). Historical materialism reduces human beings to mere economic units, which overlooks the multifaceted reality of individuals, as Beauvoir points out. It disregards the value of sexuality and reproduction, which are not merely a “service,” but a fundamental personal value (Beauvoir 2011, 92-94). Maternity and childbirth involve not only labour and time, but also fundamental values. They cannot be compared to a job or productive function. And eroticism symbolises a rebellion against the constraints of time and the conformity of the masses. Compared to material production, it resists becoming part of the socio-cultural sphere.

In essence, Beauvoir says that to understand the position of women, we must consider the whole of human existence, not just economics, but also

sexuality, physicality, relationships with others, values and the ability to envision the future. Humans cannot simply be reduced to *Homo economicus* because they are beings of value, transcendence and freedom. Therefore, economic destiny can never fully explain who a woman will become.

Becoming Woman

Having rejected biological, psychoanalytical and economic determinism, Beauvoir states that “woman is not a fixed reality, but a becoming” (Beauvoir 2011, 68). This “becoming” begins in early childhood, when girls are taught to obey societal norms and are raised to become wives (Beauvoir 2011, 341). Through education, dress, games, societal expectations and family, girls are encouraged to become “objects” and to please (Beauvoir 2011, 342). This creates an internal conflict in which girls are pressured to give up their autonomy and embrace a role of passivity and “otherness”. According to Beauvoir, this pressure is not a neutral process of socialisation, as it violates human freedom. This is because every consciousness strives towards transcendence, meaning that to force women into passivity is to rob them of their very reason for existing (Beauvoir 2011, 37). When society demands girls embrace immanence and devote themselves to the repetitive daily tasks of maintaining life rather than creating and progressing, it does more than subject them to male dominance. By doing so, it subjects them to what Beauvoir calls a “degradation of existence” (Beauvoir 2011, 37). So, although women are free and autonomous, they are forced to be trapped in a role that denies even the realisation of their humanity.

This leads the girl to imagine her future as only passively entrusting herself to a protector or husband. This “feminine” passivity is, however, as we can see, not a natural inclination but a socially manufactured temptation to give up autonomy. And due to losing this freedom, she cannot take the risks needed to define the world on her own terms. This means that the socialisation of women is a form of deep oppression. However, Beauvoir does not stop at describing this condition. She claims that liberation needed by women requires structural transformation, since work and economic independence are necessary to regain transcendence (Beauvoir 2011, 813). She also says that true liberation can only be collective because women’s situation is not just a matter of personal choice, but is produced socially and historically (Beauvoir 2011, 753). Therefore, women must reclaim their subjectivity as a group within society, not just individually. Even if a woman rebels individually, her rebellion occurs within a system that has already

defined her as the “Other”. So as long as that system remains, her rebellion is limited. Oppression is systemic and so it requires a systemic (collective) transformation.

This is why Beauvoir claims “one is not born, but rather becomes, woman”. To “become woman” is to be formed by institutions and expectations that force individuals into passivity and prevent them from achieving their full potential and freedom. Yet, Beauvoir presents this as a universal condition. But by treating “woman” as a universal category, Beauvoir overlooks the differences in how this becoming takes place across dimensions such as race, class, and sexuality. If femininity is socially constructed, then the process cannot be identical for all women, since the institutions that shape them differ on the basis of their social position. I would like to build on Beauvoir’s analysis by applying intersectional theory, which claims that “becoming woman” must be understood in its plurality.

Intersectional Theory

I will define intersectionality briefly. It is a theoretical framework that argues that social identity structures, such as race, class, gender, and sexuality, are not independent factors but function as interdependent matrices of privilege and oppression (Norlock and Pascoe, 2025). According to this framework, experiences of inequality or advantage cannot be understood adequately by focusing on a single dimension of identity alone. We cannot treat sexism or racism in isolation since they altogether shape the conditions of people’s lived experience (Norlock and Pascoe, 2025). Intersectionality shows that the oppression described in broad categories like “woman” often fails to represent the distinctive experiences of individuals whose social situations are not those of culturally dominant groups (e.g. white, cisgender, Western).

Kimberlé Williams Crenshaw was one of the first people who introduced and deployed this theory. Her aim was to address the marginalisation of Black women within anti-discrimination law, as well as within the prevailing feminist theory and politics. Crenshaw created a plan that tried to stop the unfair treatment of minorities in institutions and at the same time. This plan showed how ideas of resistance, like feminism and antiracism, could also create and legitimize this unfair treatment (Carbado et al. 2013, 303). An important point to mention is that the main philosophical problem identified by intersectionality was that feminist theory relies too heavily on ways of thinking that only consider one factor at a time.

This approach didn't really capture the complexity of power and identity, and it ended up excluding people who were marginalized in lots of different ways (Carbado et al. 2013, 310). An important part of the intersectional critique was about the idea of the "prototypical representative". Crenshaw showed how traditional analyses of sexual discrimination (and much of feminist campaigning) created its limits around their prototypes, specifically white females (Carbado et al. 2013, 303). This means that feminism often treated "woman" as meaning "white woman," which limited its ability to understand or fight discrimination faced by Black women or other marginalized groups. And by defining discrimination through these limiting prototypes, feminist theory was also criticized for its failure to provide a comprehensive understanding of patriarchy, its inability to address the full spectrum of institutional transformation, its inability to encourage meaningful solidarity, and its failure to address the vulnerabilities of women of colour (Carbado et al. 2013, 303). This led to Crenshaw using the concept of intersectionality to demonstrate how social movements and campaigns against violence towards women often overlooked the vulnerabilities of women of colour, particularly those from disadvantaged and immigrant communities. Therefore, focusing on a solely sex/gender-based approach meant that the specific challenges faced by Black women and other women of colour at the intersection of race and gender were either overlooked or dismissed.

One could argue that Beauvoir recognized that oppression was shared by different groups. And yes, that is true – Beauvoir really noted parallels between the Jewish character, the black soul, and the eternal feminine and observed that "bourgeois women (...) are in solidarity with bourgeois men and not with women proletarians" (Beauvoir 2011, 28). However, her analysis still remained primarily focused on the universal structure of the female experience. And it is at this point that I wish to build on her work by applying an intersectional perspective.

Beauvoir's Theory from the Point of View of Intersectionality

As I already mentioned, social identity structures such as gender, race, and sexuality, cannot be analysed in isolation. This is because they co-exist and influence each other, thus shaping lived experience. Beauvoir talks about how women are defined as the "Other" in relation to men, which implies a kind of universal experience of oppression. But if we take upon an intersectional perspective, this "Otherness" is not the same for all women. I

would say that all women may be socially positioned as Other to some extent, but the way that Otherness is experienced differs depending on the combination of social identities a woman has.

For example, a white, middle-class woman might experience limitations due to society's expectations around marriage and motherhood, whereas a black woman may face these same gendered expectations along with racial discrimination, like being stereotyped as overly aggressive. Similarly, a disabled woman could face the dual challenge of society's stereotypes about both her gender and her ability, creating barriers to independence that a non-disabled woman might not experience. And even within class, women from lower socioeconomic backgrounds often face structural obstacles, such as limited access to healthcare.

By combining Beauvoir's analysis of "becoming woman" with the concept of intersectionality, we get a better picture of what it actually means to "become woman". This process is never the same for everyone. We can see that the social construction of femininity involves multiple interacting systems of power, and the experience of being made into the Other is not universal. Different women face different challenges, pressures, and expectations, all depending on their specific social situation.

And this can help us understand why strategies for liberation cannot be generalised. Beauvoir says that economic independence and collective struggle are the right paths towards regaining freedom and achieving transcendence. Intersectionality shows that these strategies will be experienced differently depending on structural factors. For example, economic independence may look very different for a woman facing discrimination in the labour market on the basis of race, than for a woman who is in a more privileged position.

It is important to keep in mind that the process of "becoming woman" is not a universal process. To be able to achieve real, systemic change, we must be able to recognize this plurality and be able to work with it in practice. Understanding this complexity is important for creating policies and social strategies that genuinely promote freedom and equality for all women.

Conclusion

In this article, I have discussed Simone de Beauvoir's claim that "one is not born, but rather becomes, woman" in the context of her rejection of essentialist conceptions of femininity. By rejecting the ideas that gender is

determined by biology, psychoanalysis and economics, Beauvoir proved that womanhood is not a natural or unavoidable state, but a social construct. It is shown by her analysis that women are made into the “Other” via expectations that are culturally imposed on them, confining them to being immanent and denying them full subjectivity.

However, I argue that, while her framework is transformative, Beauvoir treats “woman” as a universal category, which causes her to overlook the diversity of conditions under which women become women. I have demonstrated that the process of gendered becoming is always mediated by other factors, including race, class, sexuality, and culture, by bringing her theory into dialogue with intersectional feminism. Intersectionality thus builds upon Beauvoir’s ideas by showing that no single experience of womanhood can represent the experiences of all women, and that oppression occurs through the interplay of various systems of power.

Understanding “becoming a woman” through this intersectional perspective gives a fuller picture of how gender is produced socially. It also redefines the concept of liberation that Beauvoir imagined. It is not about one idea of what it means to be a woman, but about the joint effort to destroy the social structures that affect what it means to be a woman in a variety of different situations.

NOTES

1. Although the original book was published in 1949, I will be using the 2011 edition for my work.

BIBLIOGRAPHY

- Beauvoir, Simone de. 1949. *The Second Sex*. Translated by Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier. Introduction by Judith Thurman. Vintage Books eBook edition. New York: Vintage Books, 2011.
- Norlock, Kathryn, and Jordan Pascoe. 2025. “Feminist Ethics.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2025 Edition), edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/feminism-ethics/>.
- Carbado, Devon W., Kimberlé Williams Crenshaw, Vickie M. Mays, and Barbara Tomlinson. 2013. “Intersectionality: Mapping the Movements of a Theory.” *Du Bois Review* 10 (2): 303–312. <https://doi.org/10.1017/S1742058X13000349>.

ARTIKKEL

POUR UNE MORALE DE L'ÉCHEC

ELLER HVA DET VIL SI Å MISLYKKES I TVETYDIGHETENS ETIKK AV SIMONE DE BEAUVOIR

Av Maria Bundli Karlsen

Finnes det en etikk i det å mislykkes? Hvilken optimisme kan vi finne i nederlag? Dette essayet undersøker hva det vil si å mislykkes i Simone de Beauvoirs *Tvetydighetens etikk*, samt om det er mulig å legge frem en mislykkelsens etikk. Gjennom en utforskning av frihet, hva det vil si å være et situert subjekt, og hvordan vi skaper våre prosjekter, vil det vise seg at for å være frie og etiske mennesker er vi nødt til å akseptere at vi må mislykkes.

I. Introduksjon

De fleste etiske teorier tar som sitt utgangspunkt en moralsk lov eller noen prinsipper som allment skal følges. I disse teoriene er det å avstå fra å følge disse prinsippene, uansett hva årsaken måtte være, sjeldent mer enn en mislykkelse. En handling er rett, eller en handling er gal; det å mislykkes er redusert til et problem for det praktiske liv. Tvetydighet, ofte sett på som et mislykket forsøk på klarhet, har fått samme plass. Der andre har forsøkt å maskere tvetydigheten i vår menneskelige eksistens, har Simone de Beauvoir isteden skrevet en *Tvetydighetens etikk* (Beauvoir 2018, 6). Kanskje like viktig for den etikken hun presenter er elementet av mislykkelse hun bygger den på: «uten mislykkelse, ingen etikk», hevder hun (Beauvoir 2018, 9).¹ Men hvilken etikk kan legges frem som tar sitt utgangspunkt i mislykkelse, som andre har tolket som moralens nederlag? Finnes det en mislykkelsens etikk?

En slik etikk vil innebære at det å mislykkes ikke trenger å fange oss i fortvivelse, at et mislykket forsøk ikke trenger å bringe frem håpløshet. Mislykkelssens etikk kan derfor ikke kun være negativ, men må også kunne vendes til det positive. Denne vendingen finner vi hos Beauvoir, der det å akseptere at man mislykkes gjør en positiv eksistens mulig (Beauvoir 2018, 12-13).

Dette essayet vil utforske aspektet «å mislykkes» i *Tvetydighetens etikk* av Simone de Beauvoir. Jeg foreslår både at det «å mislykkes» kan fungere som et godt konseptuelt verktøy for å forstå hvilken etikk Beauvoir legger frem, og at «mislykkelse» selv innebærer sine egne moralske imperativ. Den første av dem er ikke-passivitet: en anerkjennelse av at det å mislykkes er en betingelse for frihet og for livet, og må derfor oppsøkes. Den andre er frihetsmodifisering: at selve friheten kan modifiseres, ikke kun situasjonen den eksisterer i, og at vi derfor ikke må blokkere, men heller muliggjøre andres frihet. Vi kan derfor, på Beauvoirs grunnlag, legge frem en mislykkelssens etikk.

Begreper – Hva vil det si å mislykkes

Échec – *failure* på engelsk, er ikke uproblematisk å oversette til norsk. Mislykkelse, eller det å mislykkes, er nok den mest nøyaktige oversettelsen. Fordi det «å mislykkes» er vår beste oversettelse kan det være tungvint å bruke i språket; det er et verb, men på både fransk og engelsk er det et substantiv. Ordet «mislykkelse» vil derfor bli brukt her. *Échec*, det å mislykkes, impliserer en handling – det er kun mislykkelse der det er et mål. Derfor inkluderer jeg også de ordene som fremkaller mislykkelsen: hindring, restriksjon, og motstand, osv. Disse vil i noen tilfeller bli brukt nært synonymt med mislykkelse, hvorfor vil bli klart nedenfor. I noen tilfeller bruker Beauvoir også mislykkelse synonymt med mangel. For eksempel i det hun kaller den eksistensielle omdannelsen: «Mennesket gjør seg selv til en mangel, men han kan benekte mangelen som en mangel og erkjenne seg selv som en positiv eksistens. Han påtar da mislykkelsen» (Beauvoir 2018, 12). Jeg inkluderer derfor i noen tilfeller også mangel som et synonym med mislykkelse.

Å mislykkes betyr å ikke få til det man har satt for seg som mål. Dette er for Beauvoir et sentralt aspekt ved det å eksistere som et menneske. Men det er også mulig å mislykkes uten å selv være klar over det – da har målet blitt satt som et mer universelt ønske, hos Beauvoir først og fremst i mislykkede forsøk på å gjøre seg selv fri. Beauvoir legger frem ulike måter man kan mislykkes med å ville frihet spesielt i hennes kapittel to av *Tvetydighetens*

etikk (Beauvoir 2018, 37-78), men det faller utenfor hva dette essayet dreier seg om. Vi snakker i dette essayet om mislykkelse som en betingelse for frihet og som en betingelse for en etikk.

Tvetydighet og fenomenologi

Tvetydighetens etikk – og kanskje alle Beauvoirs verk (Langer 2003, 87) – hviler først og fremst på et sentralt begrep, tvetydighet; det sier vel kanskje seg selv. På det mest grunnleggende kan vi si at tvetydighet er det å både være et subjekt og et objekt. For Beauvoir innebærer dette ikke en dualisme; ved å avgrense de to i separate sfærer er tvetydigheten allerede fordrevet. Mennesker er altså situerte subjekter, subjekter hvis eksistens er betinget på å eksistere i verden (Beauvoir 2004, 160-161).

Tidligere filosofer har, ifølge Beauvoir, ikke klart å anerkjenne denne tvetydigheten som preger all menneskelig eksistens, og har derfor enten redusert sinn til materie eller absorbert materie i sinnet (Beauvoir 2018, 6). Eksistensialistene, skriver hun, forsøker å unnsnippe disse feilene ved å definere en frihet i tvetydigheten: mennesket må avsløre væren. Man må ville at det skal være frihet ved å distansere seg fra væren *for* at det skal være væren. Dette er det samme som frigjøre seg selv fra verden slik at verden viser seg som noe annet enn seg selv. Både verden og man selv er dermed ved at de er separert. Jeg kan ikke være landskapet jeg betrakter, skriver Beauvoir, for det er gjennom distansen mellom meg og landskapet at det eksisterer for meg og jeg eksisterer i landskapet (Beauvoir 2018, 11).

Beauvoir henter bruken av begrepet tvetydighet først og fremst fra den fenomenologiske tradisjonen etter Edmund Husserl og de filosofene som senere bygger på den, først og fremst Maurice Merleau-Ponty og Jean-Paul Sartre. (Heinämaa 2003, 77). Det mest grunnleggende aspektet ved denne fenomenologien, som både Merleau-Ponty og Sartre har til felles, er at bevisstheden er intensjonal. Dette vil si at all bevissthet er bevissthet *av* noe, og dermed er all oppmerksomhet rettet mot objekter. Bevisstheter må derfor eksistere i verden, «der ute», ikke som subjekter avgrenset i et hode som kun oppfatter representasjoner av verden i seg selv, for dette innebærer at det er en avstand mellom subjektet og verden. Om vi anerkjenner intensjonaliteten ved all bevissthet ser vi derimot at denne avstanden blir borte; bevisstheden har derfor ikke et objekt separat fra omverdenen (Sokolowski 2000, 8-16).

En av fenomenologiens største fortjenester er at den har gitt tilbake mennesket retten til en autentisk eksistens, ved å eliminere motsetningen

mellom subjekt og objekt. Det er umulig å definere et objekt ved å fjerne det fra det subjektet gjennom det det er et objekt; og subjektet avslører seg selv bare gjennom det objektet det er opptatt med (Beauvoir 2004, 160).

Slik skriver Beauvoir i sin anmeldelse av Merleau-Pontys *Persepsjonens fenomenologi*. Hun fortsetter: «Bare ved å ta dette som et grunnlag kan man lykkes i å bygge en etikk man kan fullstendig og oppriktig følge» (Beauvoir 2004, 160). Man kan bare spekulere på om Beauvoir først og fremst bygger sin etikk på *Persepsjonens fenomenologi*, slik hun hevder hun bygger den på *Væren og intet* (Beauvoir 2003, 8-10; Kruks 1995, 80). Men med tanke på dette er det da merkelig at Beauvoir skriver at etikken hun presenterer hviler på den eksistensielle arven, først og fremst fra Sartre (Beauvoir 2018, 8); Merleau-Ponty nevnes ikke en eneste gang gjennom hele boka. Det er absolutt ingen tvil om at *Tvetydighetens etikk* skriver seg inn i den eksistentiaalistiske tradisjonen, men som flere filosofer mer nylig har hevdet er det mye som peker på at Beauvoirs filosofi har mer til felles med Merleau-Pontys fenomenologi enn den har med Sartres (Heinämaa 2003, 75; Kruks 1995, 79-95; Langer 2003, 87-105). Likevel er ikke dette et godt grunnlag for å forkaste ideen om Sartres filosofiske innflytelse på Beauvoir; det er helt tydelig at hun bruker Sartres begreper. Heller argumenterer jeg for at det å se på *Tvetydighetens etikk* utelukkende gjennom en Sartreansk linse, og på Beauvoir simpelthen som en fotnote til Sartre, gjør det umulig å fullstendig begripe hva denne etikken innebærer. Beauvoirs filosofi må også for fullt settes i dialog med Merleau-Pontys fenomenologi.

Det råder altså ingen tvil om at Beauvoir bygger sin etikk på Sartres filosofi. På et punkt skilte de seg likevel fundamentalt, spesielt på 1940-tallet. Dette var rundt spørsmålet om frihet. Der Sartre hevdet at alle hadde en fundamental frihet til å ta valg uavhengig av deres situasjon, hevdet Beauvoir heller at ingen situasjon var lik: «hvilken frihet er mulig for en kvinne låst inne i et harem?» Hun hadde rett, sa hun i 1960, men for å forsvare hennes posisjon måtte hun gi opp sin individualistiske, og derfor idealistiske, moralitet, som de begge holdt fast ved (Kruks 1995, 82).

Og her finner vi et annet punkt der Beauvoirs filosofi skiller seg fra Sartres: hun forsøker å beskrive en intersubjektivitet, slik Merleau-Ponty la frem i *Persepsjonens fenomenologi* (Merleau-Ponty 2012, 473-474), en bok vi vet at hadde stor innflytelse på Beauvoir.² For i en idealisme er det ingen plass for en intersubjektivitet, og hele Beauvoirs etikk, og mislykkelsens etikk, forutsetter at det finnes en. «Forholdet mellom meg selv og andre er

så uløselig som forholdet mellom subjektet og objektet,» skriver hun (Beauvoir 2018, 78). Dette vil bli diskutert grundigere i del 3.

II. Hvorfor vi må mislykkes

Sartre hevder, ifølge Beauvoir, at mennesket forsøker å realisere syntesen mellom hans i-seg-selv og hans for-seg-selv, å bli Gud, men at dette nødvendigvis er et håpløst forsøk (Beauvoir 2018, 9). Denne fundamentale mislykkelsen fanger mennesket i en tom subjektivitet som kun kan unnslipest ved å avsløre væren, slik som er beskrevet over. For Sartre fanger dette tilsynelatende mennesket i en angst og en fortvilelse; mennesket er dømt til å mislykkes (Sartre 2003, 646). Sartre klarer ikke legge frem en etikk av dette, men ved å isteden bli i mislykkelsen makter Beauvoir å bygge sin: «uten mislykkelse, ingen etikk [...] Man legger ikke frem en etikk til en Gud» (Beauvoir 2018, 9).

Mislykkelse er grunnlaget for frihet

Det er gjennom sitt håpløse forsøk på å være Gud at mennesket får seg selv til å eksistere som et menneske (Beauvoir 2018, 11). Riktignok er ikke denne overenstemmelsen en syntese av i-seg-selv og for-seg-selv; avstanden forblir. Der Hegel ville hevdet at væren som blir til i mangelen på væren var en negasjon av en negasjon, handler det for Beauvoir heller om det hun kaller en eksistensiell omdannelse, der væren i sin positive stadfestelse forblir negativ. Mangelen er ikke oversteget slik som hos Hegel. Heller må man forbli i mislykkelsen og akseptere tvetydigheten (Beauvoir 2018, 12). Dette vil si at man må benekte mangelen som en mangel for å skape en positiv eksistens. Som Monika Langer skriver, handler dette om at vi nyter den konstante spenningen i å være en mangel, og oppfatter det som en nytelse av selve eksistensen. Slik blir vår ikke-sammenfallen forvandlet til en sammenfallen hos oss selv (Langer 2003, 93-94).

Denne positive eksistens gir oss frihet, men vår vilje er kun definert av at vi er hindret i det hele tatt, og faktiskitetens muligheter bestemmer om disse hindrene kan overkommes eller ikke (Beauvoir 2018, 28). For å være en syntese av sitt i-seg-selv og sitt for-seg-selv fra begynnelsen av innebærer at man allerede har alt man vil ha og er alt man vil være, og viljen mister dermed all mening. Derfor er frihet, og også etikk, avhengig av denne distansen mellom dem. Dette er hva hun mener med at man ikke legger frem en etikk for en gud. Viljen retter seg derfor, og kan bare rette seg, mot sine

mål om de ikke allerede er oppnådd. På samme måte kan målene også bare settes opp om de ikke allerede er oppnådd; det er ingen mål uten en vilje, og det er ingen vilje uten en mangel.

Jeg demonstrerer dette med et eksempel: ofte er jeg frustrert over skriveprosessen; aldri får jeg til å skrive akkurat det jeg mener. Det å skrive kan oppleves som et eneste stort hinder for uttrykkelsen av det jeg vil si. Derfor er det selvfølgelig fristende å bli frustrert, å ønske at mine ideer kunne bli oppfattet uten dette hinderet. Men vi forstår at det å skrive – eller å prate, male, eller tegne, osv. – ikke er til å komme utenom; det ville ikke vært mulig for meg å uttrykke meg uten disse virkemidlene. Det er kjent at meningen av det som blir sagt må bli formet etter mediet som brukes for å uttrykke det (McLuhan 1967).³ For denne mislykkelsen innebærer mer enn at våre mål endres og formes av faktisitetens rammer; tar vi Beauvoirs argument hele veien ser vi at det er manglene som gir oss muligheten til å skape mening, verdier, og mål overhodet. Som Langer skriver, om Beauvoir og Sartre, er det motstanden i tingene som opprettholder våre handlinger «som luften opprettholder flyvingen til en due» (Langer 2003, 95). Slik er muligheten for motstand i tingene det som gir målet mening. Derfor må vi se, slik Sonia Kruks har påpekt, at friheten, våre valg som bestemmer våre mål, alltid er et møte mellom det ytre og det indre (Kruks 1995, 90), nettopp fordi vi kun kan sette opp mål som er muliggjort og bundet av dette møtet.

Frihet er dette møtet mellom det ytre og det indre, men det er ikke hele bildet, for det er også møtet mellom dem gjennom tiden. Siden vår frihet kun kan eksistere gjennom våre prosjekter – et prosjekt er nødvendigvis et møte mellom det ytre og det indre – og et prosjekt kun er til gjennom tiden, ser vi at vi kun kan ha frihet gjennom tiden. Vi har også sett at det å mislykkes impliserer en handling gjennom tiden. I øyeblikkets spontanitet gir det kun mening å rette seg mot et mål frem i tiden; å leve fra øyeblikk til øyeblikk er ikke frihet, men et liv i det absurde. Likt som et mål retter seg mot fremtiden må en skaper også lene seg på tidligere kreasjoner for å skape muligheten for nye kreasjoner. Et prosjekt omfavner nødvendigvis fortiden og gir tillit til friheten som skal komme (Beauvoir 2018, 26-28; Langer 2003, 96). Derfor skriver Beauvoir i bokanmeldelsen av *Persepsjonens fenomenologi* at «om jeg eksisterer som subjekt, er det fordi jeg kan knytte sammen en fortid, en nåtid, og en fremtid; det er fordi jeg skaper tid (Beauvoir 2004, 163).

Frihet handler derfor ikke om å transcendere væren, men om å transcendere vår bestemte situasjon; det er gjennom vår situasjon at vi i det hele tatt har muligheten til å ta valg. Frihet er dermed å ta et valg i situasjonen som er markert av mislykkelse, men også av andres prosjekter. Likevel er det ikke riktig at man skal miste seg selv i situasjonen, som den seriøse mannen gjør (Beauvoir 2018, 25). Da finnes det ingen mulighet til å skape tid, og dermed ingen mulighet for frihet. Frihet er kun muliggjort i situasjonen, men det kan ikke være noen frihet kun i situasjonen, for der er det ikke et møte med det indre.

Et mislykkelsens imperativ

Nå har vi fra Beauvoir endelig en ontologi som gir mulighet for et imperativ. Det er som sagt i møtet mellom det indre og det ytre at muligheten for et valg i det hele tatt er mulig. Det har også blitt vist at dette møtet mellom det indre og det ytre kan beskrives som mislykkelse eller mangel; det er mislykkelsen som gjør det mulig å ta et valg i det hele tatt, og det er subjektet som møter mislykkelsen som må ta valget og dermed gir mening til hva et valg vil innebære. Frihet kan dermed sies å være valget man tar i møte med mislykkelsen, men også villigheten til å la seg selv mislykkes i det hele tatt. Som Merleau-Ponty har vist oss er det friheten selv som setter opp sine hindre, og vi kan dedusere at noen hinder hindrer oss absolutt og at andre kan hjelpe oss (Merleau-Ponty 2012, 464), «slik luften opprettholder flyvningen til den due» (Langer 2003, 95). I det man setter opp et hinder, overvinnelig eller ikke, har man sagt at man har mislykket, men mislykkelsen kan overkommes. Slik kan et prosjekt fullføres og slik at et nytt mål skapes. Om man ikke tillater seg muligheten til å mislykkes finnes det derfor ingen frihet. Beauvoir illustrerer dette poenget tydelig:

Om en dør nekter å åpne, la oss akseptere at den ikke kan åpnes og så er vi fri. Men ved å gjøre dette, redder man kun en abstrakt forestilling av frihet. Den er tom for alt innhold og sannhet. En manns makt slutter å være fordi den er tilintetgjort. Det er prosjektets særegenhet som bestemmer maktens rammer, men det er også hva som gir prosjektet sitt innhold og tillater det å bli satt opp. Det er mennesker som er så skremt av ideen av nederlag at de holder seg unna å noensinne gjøre noen ting. Men ingen ville drømt om å kalle denne dystre passiviteten frihetens seier (Beauvoir 2018, 29).

Dermed har mislykkelsen fått enda en dimensjon. Ikke bare er etikken muliggjort av det som er mislykket, muligheten for å mislykkes må også velges, ikke som en nødvendighet, men som en fri beslutning. Det er ikke bare slik at mislykkelse gjør at det er frihet, men også slik at frihet kan velge at det skal være mislykkelse; bevegelsen forlenger seg selv. I passiviteten har man valgt å ikke mislykkes og man har derfor valgt å ikke være fri. Fri er den som våger å mislykkes, det er et mislykkelsens imperativ.

III. Mislykkelsens etikk

Beauvoir erklærer i begynnelsen av *Tvetydighetens etikk* at det ikke finnes noen etikk uten mislykkelse (Beauvoir 2018, 9). Det er allerede blitt forklart hvordan vår individuelle frihet er bygget på ulike aspekter ved mislykkelse, men som man ikke legger frem en etikk til en gud kan man heller ikke legge frem en etikk til en eremitt; det finnes ingen solipsistisk etikk. En mislykkelsens etikk må derfor finnes i det tvetydige møtet med andre.

Det er derfor passende at vi allerede i første avsnitt av *Tvetydighetens etikk* finner en formulering av tvetydigheten som legger grunnlaget for en frihet fundamentalt knyttet til andre. Hun skriver: «Dette privilegiet, som han alene har, av å være et egenrådig subjekt blant et univers av objekter, er hva han deler med alle hans medmennesker. Også et objekt for andre, er han intet mer en enn individ i det felleskapet han er avhengig av.» (Beauvoir 2018, 6).

Mot Sartre – Det finnes en etikk gjennom en intersubjektiv ontologi.

Sartre skriver i konklusjonen av *Væren og intet* at det ikke er mulig å legge frem etiske rettesnorer ut ifra en ontologi (Sartre 2003, 645). Det er mulig han har rett, men det er også mulig å tolke Beauvoir til det motsatte: i mislykkelsens ontologi er en etikk mulig. For om mennesket er en mangel og nødvendigvis alltid har mislykkes i sin sammenfallen med verden, og om mennesket kun kan realisere sin frihet ved å avsløre væren og påta mislykkelsen, er ikke dette en ontologi? Så langt er nok Sartre med oss. Men kan vi ikke også da si at vi har en ontologisk frihet som er villet av oss selv, og har ikke denne friheten da et etisk imperativ? Kanskje. For friheten kan ikke gi oss etiske imperativ med mindre den angår andre.

Derfor er det nødvendig å vise at Beauvoirs ontologi ikke er solipsistisk og faktisk angår andre. Vi finner hos Beauvoir en intersubjektiv ontologi og dermed finner vi også en etikk. For å se dette er det viktig, som jeg har presentert tidligere, å forstå at Beauvoir bygger en intersubjektiv ontologi på et grunnlag som ligner mer på det vi finner hos Merleau-Ponty enn hos Sartre.

Beauvoir skriver at den franske forfatteren Georges Batailles understrekte at ethvert individ vil være alt. At ved hvert øyeblikk stjeler andre verden fra meg. Likt sier Hegel at hver bevissthet vil søke den andres død. Men om jeg var alt, fortsetter Beauvoir, ville det ikke vært noe ved siden av meg, og verden ville vært tom. Det ville ikke vært noe å eie og jeg ville vært ingenting. Derfor er det slik at «[i det andre] stjeler verden fra meg, gir andre også den til meg» (Beauvoir 2018, 76).

Det er klart, slik Beauvoir skriver i de første sidene av *Tvetydighetens etikk*, at å komme til å eksistere er å distansere seg selv fra verden: å avsløre væren (Beauvoir 2018, 11). Men følger det ikke også at å komme til å eksistere er å anerkjenne seg som separat fra andre? Som mitt prosjekt er møtt av faktisitetens motstand er det også møtt av en motstand skapt av andres prosjekter, og kan derfor kun bli definert av dette møtet – vi må huske at enhver situasjon allerede er gitt mening av andre. Hvordan kan jeg bry meg om hva som ikke angår meg, spør Beauvoir: «Jeg angår andre, og de angår meg. Der har vi en uimotstridelig sannhet. Forholdet mellom meg og andre er så uoppløselig som forholdet mellom subjektet og objektet» (Beauvoir 2018, 78).

I forholdet mellom meg selv og andre finner vi en mislykkelse som er lik det i forholdet mellom meg selv og verden. Min eksistens som en frihet er bare til gjennom at jeg blir møtt av andre og at de gjennom deres prosjekter setter rammer for hva mitt prosjekt kan være. Her er det en mislykkelse; jeg kan ikke være alt om jeg ville. Men det er samtidig i denne mislykkelsen at min frihet kan manifesteres; i spenningen mellom meg selv og andre, som er møtet mellom det ytre og det indre, er prosjektene muliggjort. Vi er fundamentalt knyttet til hverandre og trenger derfor å bli anerkjent av andre for å avsløre væren. Og det at vi trenger andres anerkjennelse, bemerker Langer om Beauvoir, gjør det nødvendig at vi ønsker deres frihet og glede, for om vi gjorde dem til slaver kan de ikke lenger anerkjenne oss i sin undertrykkelse (Langer 2003, 97). Her er det ikke konfrontasjon, men heller samarbeid og kommunikasjon. Men siden denne anerkjennelsen av andre kun er viktig for å avsløre væren, er det mulig å komme med en innvending mot Beauvoir på dette punktet: eksisterer andre da kun for meg selv, for min

anerkjennelse, unnslipper man her egentlig solipsismen? Kanskje ikke. Jeg vender meg derfor mot et annet aspekt, om dette ikke var nok.

I sin anmeldelse av *Persepsjonens fenomenologi* skriver Beauvoir at Merleau-Ponty har plassert mennesket tilbake i verden og verden i mennesket (Beauvoir 2004, 161). En kritikk av Beauvoirs tilsynelatende solipsisme forutsetter at man har plassert subjektiviteten utenfor verden og satt opp en dualisme mellom objekt og subjekt. Det er nok riktig at den vekten hun legger på distansering og avstanden mellom for-seg-selv og i-seg-selv antyder en slik idealisme, men denne kritikken tar ikke fullstendig hensyn til implikasjonene av den fundamentale tvetydigheten vi finner hos Beauvoir. La meg forklare: persepsjon er ikke en relasjon mellom et subjekt og et objekt fremmed for hverandre – slik hevdet hun entusiastisk i sin anmeldelse av *Persepsjonens fenomenologi*. Heller er subjektet knyttet til verden fordi det finnes en direkte kommunikasjon mellom dem (Beauvoir 2004, 162). Intensjonalitet forteller oss at bevissthet alltid er bevissthet av noe, men dette innebærer ikke nødvendigvis at man er separert fra det man er bevisst av. Tvert imot, vi er i verden og verden er i oss. Derfor poengterer Beauvoir, som Merleau-Ponty, at vi ikke er hvert vårt for-seg-selv som er sidestilt med hverandre; vi er «blandet» sammen i en felles situasjon, i en intersubjektivitet (Langer 2003, 101). Vi er alle i verden, ikke ved siden av hverandre, men i møte med hverandre. I at vi er i en felles situasjon er vi også for andre, og andre er for oss. Som Kruks hevder, og jeg er enig, unngår vi solipsisme ved vår deltakelse i verden vi alle har til felles (Kruks 1995, 88).

Situasjonen modifierer friheten

«Hvilken frihet er mulig for en kvinne låst inne i et harem,» var Beauvoirs spørsmål til Sartre i diskusjonen de hadde i 1940. Sartre svarte ved å si at selv en slik isolert tilværelse kunne leves på mange forskjellige måter; man hadde alltid en fundamental frihet. Den gangen ga hun seg, men som vi har sett, sa hun senere at hun hadde rett (Kruks 1995, 82).

Vi har sett at i Beauvoirs filosofi er det klart at ikke alle situasjoner er like, at ikke alle har mulighet til å transcendere sin situasjon. Men, som vi også har sett, deler vi alle en felles situasjon, selv om våre individuelle situasjoner kan være ulike – vi lever for eksempel alle i det vi kan kalle en kapitalistisk verden (felles situasjon), men vi er i særegne situasjoner i den: noen er tvunget til å leve under dårlige vilkår og andre kan leve i luksus (individuell situasjon). Vi angår alle hverandre, men ikke nødvendigvis på samme måte; undertrykkelse eller ulykke endrer vår situasjon. Men hvordan

angår dette friheten? Vi har sett at faktisiteten muliggjør det å sette opp hindre og restriksjoner for subjektet, og vi har sett at frihet er møtet mellom det ytre og det indre. Det følger derfor, slik Kruks har foreslått, at en situasjon modifierer friheten selv, ikke bare situasjonens faktisitet (Kruks 1995, 84). Ikke all frihet er skapt likt, men er det ikke alltid rom for en fundamental frihet?

Beauvoir hevdet i 1940 at en persons frihet kan bli ødelagt, og i 1960 er Sartre endelig enig med henne. Sartre skriver om en lavtlønnet kvinne i en hundesjampofabrikk:

[Når hun] tar abort for å unngå å få et barn hun ikke kan føde, gjør hun et fritt valg om å flykte fra skjebnen som er skapt for henne; men dette valget er fullstendig manipulert av den objektive situasjonen: hun forstår gjennom seg selv hva hun allerede er; hun gjennomfører dommen, allerede avlagt, som berøver henne morskap (Kruks 1995, 93).

Arbeiderens frihet er så begrenset at det ikke lenger finnes noe godt valg; hun har en ontologisk frihet, men ingen praktisk frihet. Hun har ikke faktisk et valg, men, som Beauvoir skriver, finnes det kun en etikk om en etisk handling er fraværende (Beauvoir 2018, 24). Hennes frihet har blitt frarøvet av hennes situasjon, men hun kan få den tilbake, selv om hun ikke enda kan ta den selv. Der vi har en feil har vi også en etikk, men hva kan hun gjøre i sin maktesløshet? Arbeiderens situasjon er ikke kun hennes egen, hun deler verden med andre. Og slik hennes situasjon muliggjør en etikk, muliggjør også en hel sosial klasses situasjon et felles prosjekt. Som Kruks påpeker kan en sosial klasse ha en situasjon lignende det et individ har (Kruks 2019, 94).

Det er sant at en person kan forårsake sine omstendigheter selv, ved å nekte seg selv sin subjektivitet og heller gi seg selv til nytten av et arbitrært mål. Men den seriøse verden virker mer fastsatt for de som har sin praktiske frihet frarøvet (Beauvoir 2018, 49-57). Man kan ikke gjøre opprør mot naturen, og for kvinnen på hundesjampofabrikken kunne hennes situasjon like gjerne vært gitt av naturen, maktesløs som hun var. Ethvert hinder hun kunne ha satt opp for seg selv var uoverkommelig; hun kunne aldri bli en mor. Men hennes situasjon var ikke gitt av naturen, men av undertrykkelse – selv om linjene mellom disse i noen tilfeller kan være utvisket.⁴ Altså finnes det en etikk i hennes håpløse situasjon, nettopp fordi den er håpløs, og fordi denne håpløsheten er gitt av andre. Uten kriminalitet og tyranni,

skriver Beauvoir, finnes det ingen frigjøring av mennesket. Men kriminalitet og tyranni kan likevel ikke få lov til å enerådige etablere seg i verden (Beauvoir 2018, 168). Å ønske frigjøring er ikke det samme som å ønske at frigjøring skal være nødvendig.



Jeg vil at det skal være frihet

Så hva kan gjøres? Vi må tilbake til vår erkjennelse av det intersubjektive: et prosjekt bygger alltid nødvendigvis på andre prosjekter. Dette betyr selvfølgelig at mine prosjekter er muliggjort av andres prosjekter, men like viktig er det at det må kunne finnes prosjekter av andre som er muliggjort av mine. Som jeg gjennom andre har en fremtid, skriver Kruks, er mine prosjekter åpne for andre slik at deres fremtid og frihet er mulig, selv etter min død (Kruks 2019, 87). Alle individer har med hverandre å gjøre og alle individer er avhengige av hverandre. Men dette betyr ikke at man skal underlegge

seg felleskapet. For, som Beauvoir skriver, er det klart at om et individ er ingenting så er summen av alle disse ingenting også ingenting (Beauvoir 2018, 111). Man kan ikke gi opp sin egen frihet for da tar man også friheten fra andre – vi har sett at ved å stjele verden fra andre gir man den til dem. På samme måte kan vi si at ved å gi bort verden så stjeler man den. Jeg kan ikke ville være alt, men jeg kan heller ikke ville at andre skal være alt. Da frarøver jeg dem en frihet. Derfor kan jeg ikke gi meg under for en passivitet. Kampen for en verden av frie mennesker må derfor søke å endre situasjonen til de undertrykte. Som Kruks skriver er ikke dette veldedighet, for veldedighet er alltid en objektivisering; man kan ikke frigjøre andre mennesker. Frihet er kun muliggjort av å anerkjenne mislykkelsen og gi seg selv et hinder. Alt man kan gjøre er å endre de undertryktes situasjon slik at deres frihet slutter å være lukket (Kruks 2019, 98). Deres hindre må være overkommelige slik at en positiv, og til slutt en kreativ frihet er mulig for

dem. Det er derfor kun mulig å gi frihet i den grad den har blitt frarøvet noen. Da gjenstår det fortsatt en mulighet for den en gang undertrykkede å selv bestemme sin egen mislykkelse, som ikke lenger behøver å være så undertrykkende at den ikke lenger er et utgangspunkt for en positiv frihet. Slik er det altså: man kan ikke gi noen et liv.

Men siden eksistensen er tvetydig er dens mening aldri fastsatt; den må alltid bli vunnet. Menneskelig transendens kan aldri fullføre seg selv fordi mislykkelse aldri kan unngås og fordi en likevekt i en tvetydig eksistens alltid er skjør. (Beauvoir 2018, 103, 139-140). Her har vi ikke et problem, men heller et utgangspunkt: vi må huske at mislykkelse er grunnlaget for både en etikk og for frihet. Frihet er derfor en bevegelse med en ubestemt ende; det finnes ikke noe annet etisk mål enn å fjerne den undertrykkelsen som råder, eller å holde unna den som kan tenkes. Dette er hva det innebærer å benekte at hensikten helliger middelet; hensikten, eller målet, er definert på veien, og frihet modifierer situasjonen slik at nye muligheter åpnes. «Om nytelsen til en gammel mann som drikker et glass med vin ikke betyr noen ting, er produksjon og rikdom kun hule myter» skriver Beauvoir (Beauvoir 2018, 146). Frihet er kun definert av subjekter i situasjonen, situerte subjekter. Både nåtidens nytelse og nåtidens lidelse bestemmer fremtidens prosjekter.

Her har vi en mislykkelsens etikk, et verktøy for å forstå *Tvetydighetens etikk*, men også sin egen etikk. Mislykkelsens etikk er aldri komplett fordi den utspringer alltid fra et negativt utgangspunkt. Det er bare en etikk fordi forsøk på å skape en god verden har mislykkes. Likevel kan vi ikke søke å fjerne andres mislykke – dette ville vært en objektivisering av dem. Heller må vi søke å endre deres situasjon ved å fjerne undertrykkelse og utføre prosjekter andre kan bygge på, slik at det er mulighet for disse andre å frigjøre seg selv, noe man bare selv kan gjøre. Å fjerne muligheten til å mislykkes fra andre vil være å frarøve dem livet – vi har sett at det er fra mislykkelsen at friheten har sitt utspring, og at mislykkelsen er en betingelse for et liv. Det betyr likevel ikke, og dette fremhever Beauvoir, at man skal samtykke til mislykkelsen, men at man skal kjempe imot den (Beauvoir 2018, 170). La oss akseptere at for å leve et liv er vi nødt til å mislykkes, og at for å mislykkes er vi nødt til å leve. Og fordi å ville leve et liv er det samme som å ville at det skal være liv: la oss ikke i vår passivitet gi verden til andre og kalle dette frihet; bare en tyrann vil ta hva du har gitt.

IV. Konklusjon

Vi har sett at *Tvetydighetens etikk* også er en mislykkelsens etikk. *Tvetydighetens etikk* åpner ikke bare opp for muligheten til å mislykkes, men, som vi har sett, legger også frem en etikk med utgangspunkt i en mislykkelse. Man kan innvende at det å vektlegge mislykkelsen karakteriserer Beauvoirs filosofi som negativ i en altfor stor grad; Beauvoir vektlegger tross alt nytelsen i vår positive eksistens (Langer 2003, 91). Men det stemmer ikke at *Tvetydighetens etikk* først og fremst er positiv. Heller kan vi ikke si at den først og fremst er negativ. Den er positiv i sin negativitet, tvetydig. Vi må derfor ikke gi negativiteten en negativ verdi. Mislykkelsen er grunnlaget for undertrykkelse, men den gir også muligheten for frihet. Beauvoir begynner *Tvetydighetens etikk* med et sitat av Montaigne: «Livet er verken godt eller ondt i seg selv, det er stedet for godt og ondt, i henhold til hva du gjør med det» (Beauvoir 2018, 3). Slik er også mislykkelsen; den har den meningen den blir gitt.

Men en mislykkelsens etikk impliserer at noe er mer godt eller ondt enn annet – det er meningen med ordet etikk. Slik er det, at gjennom mislykkelsen er det et liv; den som ikke har muligheten til å mislykkes har ikke et prosjekt og har derfor ingen tid. I passivitetsens uendelige nåtid er det ingen tid, kun en evig forlengelse av øyeblikket som betyr ingenting; alle livets bevegelser er en bevegelse mot døden, men alle bevegelser mot døden er livet: «Så, nåtiden må dø så den kan leve» (Beauvoir 2018, 137). Når øyeblikket ikke er for alltid betyr det nettopp alt: da finnes det et liv. Derfor er et prosjekt kun mulig om jeg søker tilintetgjørelsen av det absurde øyeblikket, om jeg ser situasjonen i øyet og bestemmer at jeg har mislykkes. Der realiserer jeg en mulighet for at min situasjon kan transenderes, at den kan være ikke-dette, noe annet, at det skal være liv. Mislykkelsens etikk må derfor være ikke-passiv. Den må være aktiv i sin anerkjennelse av mislykkelse og i overkomningen av den.

Min mislykkelse er ikke kun min egen. Slik man ikke legger frem en etikk til en gud, legger man heller ikke en etikk frem til en eremitt. Vi må derfor anerkjenne at vi angår hverandre, at vi når vi lever våre liv modifiserer andres frihet; min frihet kan være undertrykt. Vi er situerte subjekter, og ved å endre situasjonen endrer vi grunnlaget for andres situasjon; frihet er møtet mellom det ytre og det indre. Men dette innebærer ikke at vi kan gi andre et liv, for ved gi livet til andre tar vi det fra dem, vi fratar muligheten til et valg. For en frihet setter opp sitt eget hinder, men faktisiteten bestemmer om hinderet kan overkommes eller ikke. En mislykkelsens etikk må

derfor ikke skape en situasjon som hindrer andre frihet, men heller gir muligheten for frihet. Jeg må kunne mislykkes, men jeg må kunne si at jeg mislykkes fordi jeg har bestemt, alene eller i et samarbeid, hva som er mitt hinder. Mislykkelsen kan ikke være gitt til meg eksternt. Mislykkelsens etikk er derfor en etikk som gir andre muligheten for frihet og som søker å utslette undertrykkelse.

Dette er mislykkelse i *Tvetydighetens etikk*, men det er også et grunnlag for en egen mislykkelsens etikk. Denne mislykkelsens etikk innebærer å se at man eksisterer av å mislykkes i sine forsøk. Den handler om å anerkjenne at for å leve et liv er man nødt til å mislykkes. Og den sier at vi må frigjøre andre og oss selv, slik at vi selv, og sammen, kan bestemme hvordan vi mislykkes.

NOTER

1. Alle oversettelser er gjort av forfatteren.
2. Det var Beauvoir som skrev anmeldelsen av Persepsjonens fenomenologi i *Le temps modernes* i 1945.
3. «The medium is the message».
4. Jeg referer her til at hva som er naturlig og hva som er skapt av prosjekter alltid kan endres. For eksempel var tuberkulose en gang dødelig for alle uansett deres situasjon, det var en del av en felles situasjon. Nå som det finnes gode og billige medisiner mot bakterien er enhver død av tuberkulose et resultat av undertrykkelse.

BIBLIOGRAFI

- de Beauvoir, Simone. 2004 (1945) «A Review of the Phenomenology of Perception by Maurice Merleau-Ponty.» Oversatt av Marybeth Timmermann. *Philosophical Writings*, redigert av Margaret A. Simmons, Marybeth Timmermann og Mary Beth Mader. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.
- de Beauvoir, Simone. 2018 (1947). *The Ethics of Ambiguity*. Oversatt av Bernard Frechtman. New York: Open Road Integrated Media.
- Heinämaa, Sara. 2003. «The body as an instrument and as expression.» I *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, redigert av Claudia Card, 66-86. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kruks, Sonia. 2019 (1990). *Situation and Human Existence*. London & New York: Routledge.
- Kruks, Sonia. 1995. «Teaching Sartre About Freedom.» I *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, redigert av Margaret A. Simons, 79-95. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

- Langer, Monika. 2003. «Beauvoir and Merleau-Ponty on ambiguity.» I *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, redigert av Claudia Card, 87-106. Cambridge: Cambridge University Press.
- McLuhan, Marshall. 1967. *Understanding Media: The Extensions of Man*. London: Sphere Books.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2012 (1945). *The Phenomenology of Perception*. Oversatt av Donald A. Landes. London & New York: Routledge.
- Sartre, Jean-Paul. 2003 (1943). *Being and Nothingness*. Oversatt av Hazel E. Barnes. London & New York: Routledge.
- Sokolowski, Robert. 2000. *Introduction to Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press.

ARTIKKEL

FRIHET OG FANGENSKAP I EN ROMANTISK RELASJON

Av Ingeborg Gloppen Johnsen

Det å forelske seg er muligens noe av det sterkeste man kan oppleve – en gledelig beruselse fylt av nysgjerrighet, begjær og utfoldelse. Med hjertet som banker, tanker som svimler og lengselen etter å nærme seg den andres kropp og sinn, blir man dratt inn i en opplevelse som bryter med den vanlige fornemmelsen av verden. I vår tid der uavhengighet og selvrealisering står sterkt, blir kjærligheten en eksistensiell spenning mellom ønsket om å være fri og trangen til å forenes med en annen. Simone de Beauvoir beskrev kjærligheten som et paradoks. Den kan være vår høyeste frihet, men også en hengivelse som kan føre til avhengighet og selvutslettelse, særlig blant kvinner. Kan den romantiske kjærligheten være en vei til frihet, eller innebærer den uunngåelig et element av fangenskap?

Hva er kjærlighet?

Kjærlighet, ifølge Simone de Beauvoir, er en universell menneskelig opplevelse med mulighet til å bringe den høyeste formen for frihet, glede og oppfyllelse, så vel som elendighet, avhengighet og utnyttelse (Pettersen 2017, 1). Når Beauvoir beskriver heteroseksuell kjærlighet, skiller hun mellom to typer kjærlighet: autentisk kjærlighet og uekte kjærlighet (Pettersen 2017, 1). De kan kanskje oversettes som genuin kjærlighet og usunn kjærlighet. Hovedforskjellen mellom dem ligger i friheten: den autentiske kjærligheten bevarer den, mens den uekte truer den. Beauvoir fremhever også at ordet «kjærlighet» har ulik betydning for menn og kvinner, og at dette kan være årsaken til en del misforståelser mellom dem (2000, 671).

En av de mest fremtredende forventningene til kvinners måte å uttrykke kjærlighet på er kravet om hengivenhet: «hun vil smelte sammen med ham, glemme seg selv i armene hans», skriver Beauvoir i *Det annet kjønn* (2000, 679).

Dragningen etter å føle seg trygg, elsket, prioritert og anerkjent er grunnleggende, og hun kan være villig til å ofre mye for å bli tatt imot av ham fullt ut. Menn derimot – selv de mest lidenskapelige elskere – overgir seg aldri helt, men forblir suverene subjekter hvor kvinnen de elsker bare er én verdi blant andre, hevder Beauvoir (2000, 671). Menn ønsker å integrere henne i sin eksistens, ikke å oppheve hele sin eksistens i henne. For kvinnen, derimot, er kjærligheten en fullstendig tilbaketreden til fordel for en mann (Beauvoir 2000, 671). Dersom det Beauvoir skisserer her stemmer, har kvinner trolig en større tilbøyelighet til å bli bundet eller «fanget» i en romantisk relasjon enn det menn har.

Å miste seg selv

I forelskelsesstadiet kan kjærligheten 'gjøre deg blind', og det er lett å bli forført i forelskelsens beruselse og leve seg inn i potensialet med 'den andre'. Dette stadiet er ikke nødvendigvis en 'blindhet', men en annen måte å se verden på. Det er som å gå gjennom en port inn til et univers som man i sin væren i verden ellers ikke har adgang til. Ønsket om å utvikle en romantisk relasjon kan bli utrolig givende idet to parter vil satse sammen på livet. Men hva skal til for at to personer skal bli «et ett»? Må de gi slipp på deler av seg selv for å kunne leve med den andre? Hva man velger å gjøre i slike dilemmaer kan være forankret i kjærlighetens styrke, men kan også være offer for selvbedrag. For man vil jo gjerne tilpasse seg den andre, samtidig som man ikke ønsker å «miste seg selv» og det som er viktig for en. I intense kjærlighetsforhold kan dette skillet noen ganger bli tvetydig og vanskelig å navigere i.

Det finnes knapt noe bedre enn to personer som deler samme entusiasme, glede og lyst med hverandre. Men når relasjonen utvikles til å bli noe seriøst blir også realitetene etter hvert mer synlige, og man oppdager kanskje noe man ikke helt klarte å se i nyforelskelsens beruselse. Et stykke inn i forholdet sitt begynte en venninne av meg å gruble over noen ting mellom henne og kjæresten: «Hvem dominerer egentlig samtalene vi har? Hvilke meninger er tillatt i forholdet, og hvem tar beslutningene?» Hun innså at det var en ubalanse i svarene på disse spørsmålene, og det kroppslige instinktet hennes uttrykte at noe var galt. Emosjonene våre sier jo gjerne ifra før rasjonaliteten gir sin dom. Kanskje følelsene hennes signaliserte at det var en skjevhet og usikkerhet i forholdet. Det å bli bevisst på dynamikken i en romantisk relasjon er viktig for å kunne etablere en trygghet som man kan bygge på videre. For dersom de to utvikler forholdet og når helt fram

til etableringsstadiet, hvem er det for eksempel da som bestemmer hvor man skal bo? Dersom det er ulike meninger her, hvilken mening vinner frem?

I uekte kjærlighet skal det ikke altfor mye til før den forelskede kvinnen «mister seg selv». Hos sin partner søker hun anerkjennelse av sitt vesen som noe uerstattelig, som en bekreftelse på at livet hennes har en unik mening. Men for å oppnå denne anerkjennelsen utrydder hun sin individualitet og etterstreber å bli ett med sin partner, og eliminerer dermed forskjellene mellom de to (Pettersen 2017, 6). Det er dette som til slutt dreper kjærligheten mellom dem, ifølge Beauvoir. I mange relasjoner kan kvinnen være mer tilbakeholden, oppmerksom og redd for å være til bry. Men nettopp da kreves motet til å overskride frykten om å si fra, selv om hun da risikerer å bli møtt med motstand. På lang sikt tjener det begge i forholdet.

Forskjeller mellom kvinner og menn?

Ifølge Beauvoir er kvinnen lidenskapelig opptatt av den romantiske relasjonen, mens mannen i større grad har sine egne prosjekter. Er kvinnen dermed mer villig enn mannen til å ofre sine egne interesser til fordel for å bevare relasjonen? Kanskje. Men Beauvoir erklærer at måten kvinner uttrykker kjærlighet på har ingenting med «en naturlov» å gjøre (Beauvoir 2000, 672). En kvinne som vier seg fullstendig til sin partner tar ikke ansvar for seg selv og sitt eget liv, slik Beauvoirs eksistensialistiske etikk krever (Pettersen 2017, 6). Det er derfor vesentlig at kvinnen også etterstreber å beholde sin egen integritet og subjektivitet, selv når hun ønsker å ta fullstendig del i sin elskedes liv. Kanskje menn flest er flinkere til å drive lidenskapelig med andre hobbyer og bevare sin autonomi med å utvikle egne interesser. Men det kan jo kvinner også gjøre, de trenger kanskje bare å bli påminnet om det litt oftere.

«Den forelskede kvinnens høyeste lykke er å bli anerkjent av den elskede som en del av ham selv; når han sier 'vi' blir hun assosiert og identifisert med ham», skriver Beauvoir (2000, 682). Jeg tror mange kvinner kan kjenne seg igjen i dette. Ønsket om å bli et «vi» er etterstrebbende. Men kanskje Beauvoir tar feil når hun ikke inkluderer den forelskede mannen inn i denne beretningen? Det er ikke slik at menn ikke er i stand til å elske en kvinne fullt ut. Richard Feynman sitt kjærlighetsbrev til sin avdøde kone fra 1946 kan være et vitnesbyrd om det. Her skildrer han sin uendelige kjærlighet for henne, selv etter hennes død:

I find it hard to understand in my mind what it means to love you after you are dead – but I still want to comfort and take care of you – and I want you to love me and care for me. / And now it is clearly even more true — you can give me nothing now yet I love you so that you stand in my way of loving anyone else — but I want you to stand there. You, dead, are so much better than anyone else alive. (Feynman 1946).

Den romantiske kjærligheten mellom to mennesker kan være fryktelig sterk, noe Feynman skildret på en hjerteskjærende måte. Så kanskje Beauvoir er litt for streng i noen av forklaringene hun gir av den forelskede og elskende mannen?



Behov og forventninger

Det som imidlertid er tydelig for Beauvoir er at menn og kvinner har samme behov for transcendens. Det er gjennom transcendens, gjennom fritt valg av prosjekter og samhandling med andre frie vesener, at individer kan oppnå et meningsfullt og etisk liv (Pettersen 2017, 4). Samtidig har muligheten for transcendens historisk sett, og i mange samfunn i verden i dag, vært vanskeligere for kvinner å oppnå. Men hva med Norge i dag?

I dagens samfunn er det ikke uvanlig at kvinner med krevende karrierer har en partner som tidvis tilbringer mer tid hjemme med barna enn de selv gjør. Samtidig finnes det kanskje noen gitte forventninger til menn og kvinner som fremdeles ligger lett kulturelt tilgjengelig. For eksempel overhørte jeg en gang en kvinne på trikken som var opprørt over svigerdatteren sin som hadde nektet ektemannen å ta en jobb som ville holdt ham borte fra hjemmet det meste av uken. Svigermoren var forferdet: «Min sønn må da få lov til å gripe denne karrieremuligheten!» sa hun. Jeg ble overrasket over hvor selvsagt det virket for henne at mannen burde kunne satse fritt på sin karriere, mens småbarnsmoren tok ansvaret hjemme. Hvorfor oppleves det så naturlig – til og med for kvinner selv – at far skal realisere seg, mens mor må akseptere å stå igjen? Det betyr ikke at menn ikke ønsker eller vil velge å elske og gi omsorg til sin kone og barn. Men kan det likevel gi en indikasjon på noen forskjeller blant menn og kvinner som skyldes gamle kulturelle oppfatninger? Er det generelt litt lettere for menn å ta avstand til oppgaver knyttet til forholdet og familien når de har behov for å ta plass, bevare sin egen integritet og prioritere sine personlige drømmer?

Strukturer i samfunnet påvirker livene våre, men dynamikken i en romantisk relasjon handler nok mest om det spesifikke forholdet, samt integriteten og personligheten hos hver av partene. Beauvoir har imidlertid rett i at det er en tydelig distinksjon mellom autentisk og uekte kjærlighet. Verket hennes *Det annet kjønn* ble skrevet i Frankrike i 1946, ikke i Norge i 2025. Beauvoir fremmet at for å oppnå frihet må konkrete tiltak i samfunnet være på plass. Dersom kvinnen er økonomisk avhengig av mannen for eksempel, uten mulighet til å forsørge seg selv, hva slags valg har hun egentlig da dersom mannen hennes for eksempel er utro eller voldelig mot henne? Med andre ord er like rettigheter grunnleggende for frihetens skyld.

Frihet

Hva betyr det da å leve i frihet i en romantisk relasjon? I *Eksistensialisme er humanisme* skriver Sartre: «Vi vil friheten for frihetens skyld og tvers gjennom enhver særskilt omstendighet. Og idet vi vil friheten, oppdager vi at den er fullstendig avhengig av andres frihet, og at andres frihet avhenger av vår» (Sartre 1993, 35). Med andre ord: vier ikke frie om heller ikke våre med mennesker er frie. Denne innsikten er høyst relevant for andre moralske og politiske perspektiver utover kjærligheten, men like fullt er den avgjørende også i en romantisk relasjon. Beauvoir insisterer på at kjærlighetens grunnlag må være to gjensidige friheter, både den andres og ens egen. Det betyr ikke at hver av partene i et romantisk forhold er *like*, men at begge bør være *like i sin frihet*.

Etter Beauvoirs syn er det nettopp den andres unike karakter som trekker de to sammen i utgangspunktet, og som kan forlenge og opprettholde tiltrekningen mellom dem. Autentisk kjærlighet inneholder to komponenter som mangler i den uekte kjærligheten (Pettersen 2017, 8). Den første er gjensidig anerkjennelse av hverandres forskjeller, mens den andre er gjensidig anerkjennelse av hverandres likheter. Å etterstrebe både forskjell og likhet kan høres ut som en motsetning, men det er faktisk i harmoni med Beauvoirs eksistensialistiske ontologi (Pettersen 2017, 8-9). Ved å akseptere tvetydighet kan vi fange kompleksiteten i menneskelig interaksjon, og gjøre det mulig å etablere et subjekt-subjekt-forhold. Her er mennesker *både* sinn og kropp, *både* helt frie og begrensede, *både* atskilte og gjensidig avhengige (Pettersen 2017, 15). Beauvoirs ontologi er relasjonell og gir selve grunnlaget som åpner opp for muligheten av autentisk kjærlighet i hennes eksistensielle filosofi. Beauvoir understreker altså at i et autentisk kjærlighetsforhold må hver part velge å respektere både sin egen frihet og den andres. Å respektere den andres frihet betyr å tre tilbake fra trangen til å dominere, kontrollere eller forme den andre etter egne behov (Pettersen 2017, 10). Like vesentlig er imidlertid respekten for ens egen frihet, som innebærer en avvisning av den underdanige posisjonen og et oppgjør med ønsket om å utsette seg selv i hengivelse til en annen (Pettersen 2017, 10). Nettopp denne selvutslettelsen er, ifølge Beauvoir, kjennetegnet på en uekte kjærlighet som vil bidra til ufrihet.

Så, er det mulig å leve i frihet i en romantisk relasjon, eller er vi dømt til å bli fortapt i jakten på den høyeste formen for romantisk blomstring at vi blir blinde for vårt eget beste? Jeg tror Beauvoirs sin relasjonelle ontologi har et mektig poeng. Men det krever altså at både kvinner og menn ubetinget

anerkjenner seg selv og sin partner som unike og likeverdige, og at man faktisk handler med dette som felles utgangspunkt. Med en solid kjærlighet i bunn, og med et grunnleggende ønske om å ville både seg selv og den andre vel, finnes det et grunnlag for å utvikle og utfolde ekte kjærlighet. En slik kjærlighet kan bli en vei til frihet.

BIBLIOGRAFI

- Beauvoir, Simone de. 2000. *Det annet kjønn*. Oversatt av Bente Christensen. Forord av Toril Moi. Oslo: Bokklubben Dagens Bøker, Bokklubbens kulturbibliotek. Opprinnelig utgitt 1946.
- Feynman, Richard. 1946. "Richard Feynman's Love Letter to His Wife, Sixteen Months After Her Death." Publisert på *Farnam Street Blog*, 10. Juli 2015. Hentet fra <https://fs.blog/richard-feynman-love-letter/>.
- Pettersen, Tove. 2017. "Love – According to Simone de Beauvoir." I *A Companion to Simone de Beauvoir*, redigert av Laura Hengehold og Nancy Bauer, 160–173. Hoboken: Wiley-Blackwell. Hentet fra: <https://philarchive.org/archive/PETLTS-2>.
- Sartre, Jean-Paul. 1993. *Eksistensialisme er humanisme*. Oversatt av Carl Hambro. Oslo: Cappelen Damm. Opprinnelig utgitt 1946.

ARTIKKEL

DELEUZE'S AND GUATTARI'S "BODY WITHOUT ORGANS"

A TERRITORIAL CONCEPTUALISATION

By Fulvio Maina

When you will have made him a body without organs, then you will have delivered him from all his automatic reactions and restored him to his true freedom. They you will teach him again to dance wrong side out as in the frenzy of dance halls and this wrong side out will be his real place.
(A. Artaud 1947)

Deleuze and Guattari (D&G) are postmodern French philosophers. They met after May 1968 during a period of protest and unrest in France. At the time, Deleuze was working as a philosophy professor while Guattari was an important figure at the psychiatric clinic of La Borde (Dosse 2010, 194). Together, they wrote four books: *Anti-Oedipus* (1972), *Kafka: Towards a minor literature* (1975), *A Thousand Plateaus* (1980), and *What is Philosophy* (1991). D&G focus on desire in their two book series called "Capitalism and Schizophrenia" which includes *Anti-Oedipus* and *A Thousand Plateaus*. D&G collaborated for years, and during this period, they discussed desire from different aspects, revising their theory slightly each time. This paper aims to bring together different accounts of one of their most influential concepts: "The Body without Organs" (BwO).

This concept of D&G's work is often critiqued as unintuitive and obscure. The term appears for the first time in the radio play *Pour en finir avec le jugement de dieu* (Fr. To Have Done With the Judgment of God) by the French writer Antonin Artaud. The term then appears in Deleuze's *The Logic of Sense*, before it is developed in *Anti-Oedipus* with the psychoanalytic expertise of Guattari. This paper tries to reconstruct a coherent conceptualisation of this concept by drawing from multiple sources, in particular *Anti-Oedipus*, *A Thousand Plateaus*, and Deleuze's 1988 interview with Claire Parnet.

When discussing the concept of the BwO, D&G are concerned about desiring-production, that being the process of creation and development of desire. Their focus on desiring-production comes from their theoretical approach, which they describe as materialist psychiatry (D&G 1983, 5). D&G's aim with *Anti-Oedipus* was to bring together the Marxist and the psychoanalytic traditions. This is not a novel idea, as other authors, and especially those from the Frankfurt School, had already published work that linked these two. However, D&G are not simply part of the Marxist and psychoanalytic traditions, but they also actively critique them. This is particularly apparent in their first collaborative book, *Anti-Oedipus*, which develops the concept of desiring production. Desiring-production is a concept that is developed from D&G's critique of both their main polemic targets: Freudianism and Idealist Marxism (D&G 1983, XVIII).

As the title of their first book, *Anti-Oedipus*, suggests, D&G have a complex relationship to Freud's work; they praise Freud for having discovered the unconscious, but they are also very critical of the model he created to explain it. In particular, they argue that the concept of Oedipus' complex is problematic. They write that the centrality of the complex conceptualises the unconscious in a rigid and representational way. They think that Freud's formulation of the Oedipus complex roots all desires in the familiar context. In Freud's work, the Oedipus complex is employed, for example, in the interpretation of dreams, to explain the latent content of a person's desires. These desires take the form they take due to the subject's relation to their relation with their parents. D&G believes this dangerously reduces our possibility of understanding a person's desires. On a psychoanalytic level, they believe that conceptualising a rigid structure of the unconscious eliminates different ways of thinking and fundamentally ignores the way desire comes about. D&G argue that the Oedipus complex, a desiring structure centered on the family, is just one possible structure of desire, instead of being an almost universal shared human structure. Desire for D&G comes from all lived experiences of the subject, and thus it does not just invest the personal life of a person but also their social, political, and economic life. Due to this, they criticise the idea that desires originate from the Freudian Oedipal triangle. They argue that the Oedipal structure of the unconscious leads every desire back to a familiar dimension. They believe that bringing the objects of desire back to the Oedipal triangle, that of mother, father, and subject, is a means to redirect desires in a personal, and thus less overtly public and political direction. They write that the

Oedipal structure of desire is a bourgeois structure that defuses revolutionary desires by moving them away from social change. Furthermore, they believe that giving such a strict interpretation of a person's desire could influence the psychoanalytic patient, thus making it more likely that they will start conceptualising their desire through the Oedipal complex and thus recreate the Oedipal structure of desire, where previously it was not present (D&G 1987, 26-38). D&G's answer to Freud is to not restrict the unconscious to a rigid model but to instead conceptualise it as a dynamic and procedurally generated structure that is deeply embedded in the subject's lived experience.

The second critique that the concept of desiring-production expresses is directed to the Marxist tradition. D&G critique the inevitability of the revolution; they believe that arguing that capitalism inherently leads to communism because of economic theory, gravely misunderstands how actual human action unfolds in the world. People, bourgeoisie or proletariat are moved to action by their desires. The social agents that change the world are not the rational economic agents that economists theorise, but are embodied people with emotions, desires, and histories. D&G, as Marxists, recognise the usefulness of historical materialism, but also argue that it is left incomplete without desire. They argue that desiring-production is social production (D&G 1983,30). This phrase links the social goal of Marxism to the psychoanalytic process of desiring production; to enact a change of society, a corresponding desire is necessary, but a society is also the historical materialistic milieu that produces the desires of individuals. To ignore desires thus means to ignore the inner workings of the historical materialistic process of social change. Due to this, D&G argue that a lack of concern for desire often originates from an excessive abstraction of political theory, which prefers to conceptualise individuals as rational, independent individuals. Desiring-production is a conceptual attempt to avoid such extreme abstraction and study what kind of desiring structures are created in a capitalist society (D&G 1983, XVIII).

The critical approach of D&G to psychoanalysis and Marxism informs their positive contribution to both of these traditions. It is their attention to what they believe to be problematic in these disciplines that leads them to put forward the concept of desiring-intervention. It is in their development of this concept that they employ the concept of the BwO. The BwO is a major aspect of D&G's theory of the unconscious and is the core of their theory of desire. D&G conceptualise the BwO in many ways, as an egg, a

plane of intensity=0, a stratified plane, desire, unconscious, and a territory. All these different characterisations of the BwO have their own strengths and are better suited to express different aspects of the concept. D&G never gave a complete theory of the BwO, thus leaving some parts of the broader structure of the system of desiring-production to interpretation. For the purpose of this text, the focus will be on two conceptions of the BwO put forward by D&G: as a plane of intensity=0 and as a stratified plane. This paper's goal is to develop the concept of the BwO based on these two interpretations of the BwO that appear in *Anti-Oedipus*. These accounts are further fleshed out based on D&G's later work in order to give a conceptualisation of the BwO that also includes other concepts that they link to desiring-production, such as partial objects and the passive syntheses of desire. The aim of developing these two accounts of the BwO is to put forward a more complete model that relies on spatial concepts, such as plane and dimensions, that might make the notoriously hard-to-crack concept of the BwO easier to understand.

D&G conceptualise desire as the product of elementary processes. The processes create, maintain, and modify desiring-machines. These machines act on and create the BwO. The BwO is both what is acted upon and what is created. This dual nature is due to the different conceptualisations that D&G give of it. The first aspect is that of a plane of intensity=0 (D&G 1983, 21). Here, the plane corresponds to the geometrical concept. Intensities are intensive atoms; they are the constructing part of emotions, mental states, and other qualitative states (D&G 1983, 19). The body plane of intensity is a plane where every point has a definite intensity coordinate equal to 0. When describing something that approaches it when it comes to desire, they use different terms: apathetic, deaf, blind, and cut off from life. The plane of intensities when its value is 0 is just that, a two-dimensional plane, a void space, an intensive desert.

The second aspect of the BwO is that of a stratified dynamic plane. The BwO is an ever changing reality. For D&G, every passing moment is characterised by a movement of the unconscious, which depends on the BwO but also constructs it and modifies it constantly (D&G 1987, 36). This constant movement, this entropy, is one of the main reasons why they chose the name "Body without Organs". One of the main themes in Artaud's writing is that bodies and their relations. He writes, "The body is the body. Alone it stands. And in no need of organs. Organism it never is. Organisms are the enemies of the body"(Artaud 1947). He distinguished

between the present and tangible body, and the idea of the body, with all its implied organisations. The organs stand for organisation; what Artaud is objecting to is the need for a rigid structure that limits what we can do with our bodies. D&G's BwO is characterised by a similar resistance to a permanent organisation; it is always being developed, constructed (D&G 1983, 15). A BwO is never completed; it is always in process, it might spiral into a black hole from which it can never recover, but it is never stuck in a rigid structure. When bringing the dynamism back to desiring-production, this manifests as a realm of ever-changing desire that is constantly influenced by the surrounding milieus. In this second conception, the BwO is a stratified plane. The BwO is populated by what D&G call desiring machines. These both act on and are a part of the BwO. It is their action that makes the BwO ever-changing. What they do is build the BwO as a stratified plane on top of the flat intensity=0 plane (D&G 1983, 11). The territorial interpretation of the BwO conceptualises it as a four-dimensional plane; the desiring machines build upon the flat two-dimensional plane, making it three-dimensional, and then constantly modify it, adding the dimensional dimension to it. The BwO is both the four-dimensional structure of the unconscious, and thus, in D&G's conception, of desire, and also the plane that this structure is built upon. This geometrical interpretation can be used to think of the BwO as a landscape, or rather a territory. It is a territory because it creates a geography of the unconscious. Its three-dimensional nature creates landmarks like mountains, valleys, and trenches in a region; for this reason, Guattari describes it as something that can be mapped, making part of the therapist's job to produce a cartography of their patient's unconscious (Guattari 2012). But in addition to the colloquial use of the term, desire is also a territory in the way that D&G use the concept. A territory is an organisation, a structure; the BwO is a structure that is being continuously restructured, or as D&G say, "deteritorialised" (Young 2013, 309-310). The BwO is an unstable structure, a frail territory, at least when we consider the temporal dimension. Without the temporal, and so without movement, it is not hard to recognise the BwO as a territory, as it would be similar to taking a snapshot of the structure of the unconscious in a determinate moment. Although it may be imprecise to say that the BwO as a whole is a territory in the philosophical sense, it definitely has territorial tendencies, making this characterisation, if not correct, at least useful. The territorial tendencies of the BwO are due to the process of deteritorialisation. In the majority of cases, deteritorialisation is local and not

particularly influential. If I discover that I like mustard in sandwiches, this will probably not change me or my desires significantly. I might start to desire sandwiches with mustard, but it won't, probably (and hopefully), influence my political allegiances, or my existential disposition. Most of the changes happening all the time on the BwO are of this caliber. Of course, there are experiences that can have a huge effect, like the death of a loved one or other traumatising experiences, but this isn't usually the case. Due to this, deterritorialisation is usually a local phenomenon that leaves the most core structures of the BwO unscathed. These most solid structures are territories that last over time with minimal change unless directly challenged. Many of the core territories of the BwO are such enduring structures; these are usually the ones that a therapist would be interested in tracking, as they are the stable structures that define the subject's attitude towards the world. These mostly enduring structures are what is closest to a concept of identity in D&G's theory. The structures arise from a process of intensive stratification on the BwO as organised by the desiring-machines. A person is identified by the most enduring structures of their BwO, as these determine their motivation, emotions, and actions (D&G 1987, 40).

D&G recognises three basic operations of the BwO, which they call the passive syntheses of the unconscious: the connective, disjunctive, and conjunctive syntheses. They argue that the BwO is procedurally generated by these operations (D&G 1983, 26).

The connective synthesis is responsible for what D&G call the "production of production". This expression explains the role of desire for D&G and their extensive use of the concept of production. The meaning of this expression is that desire is the root of human action. It is the origin of human motivation; thus, it produces all other actions; consequently, every product of the human body, be it an action or an object, is produced by desire, thus production of production. The connective synthesis creates connections between the elements of the unconscious. It produces possible connections between partial objects, mainly between body parts, and between body parts and external objects. The connections at this stage are only possible, or, as D&G say, virtual organisations. For example, desire might create a possible connection between a mouth and a glass of water, or between a head and a pillow. These connections are produced by heterogeneous desiring machines; every machine is identified by its function and thus is responsible for one kind of movement, one kind of connection. These desiring-machines are both part of the synthesis and its

product. They are like a habitual movement, created by repeated action. Repeated action creates neural connections that then influence the actions themselves. These machines are similar to Nietzsche's concept of drives; they are heterogeneous assemblages that steer motivation and thus behavior in a specific direction. Another aspect of the connective synthesis is its role as an organiser. By producing connections between the partial objects of the body, it organises them. It transforms a body with partial objects into an organism. Organising desire also organises the body, as each object receives a specific task, based on the connection that was engineered by the connective synthesis. A tongue can be connected to an ice cream, as a licking machine, or connected to another tongue to create a kissing machine. The role of the organ 'tongue' is organised by the connective synthesis based on the desire that is selected. The connective synthesis freely connects flows and objects, in a process similar to schizophrenia, where seemingly unrelated elements are linked. But desire, as experienced by most of us, is not schizophrenic in this way (D&G 1983, 68-85). This is due to the process of selection produced by the disjunctive synthesis.

The disjunctive synthesis inscribes the possible connections produced by the conjunctive syntheses on the BwO. The disjunctive synthesis distributes the various connections devised by the conjunctive synthesis on the plane, assigning to each one both a specific position on the plane of intensity=0, and a related intensive coordinate. Each possible connection is distributed on the plane and has an associated intensive imprint. This transforms the plane from a two dimensional to a three-dimensional map. Thus, every point of this map can be identified by its three-dimensional intensive coordinate (x,y,z), with the first two identifying a point on a plane and the third the intensive imprint of the possible connection. This movement of distribution is equivalent to the process of production of the BwO by the desiring-machines. The desiring machines are habitually developed structures of desire that guide its development. It can be conceptualised as the influence of the pre-existing structure over the process of distribution of the disjunctive synthesis. Desires are distributed on the BwO and have a corresponding intensive imprint (D&G 1983, 75-84).

The conjunctive synthesis is the process created by the interaction of the BwO and the desiring machines. As the BwO is created on the two-dimensional plane of intensity=0, a variety of desiring-machines are created; each machine tries to create a kind of connection, motivating the subject towards a certain action. However, the action of the subject is the result of

all of these heterogeneous machines. The interaction between the one plane and the different machines identifies a single process of volition. This unity is not actual but engineered by the conjunctive synthesis. The synthesis recognises the behaviour as resulting from the unified processes of the BwO, and thus gives unity to the operations of the heterogeneous and often conflictual desiring machines. D&G talk about it in terms of “surplus”, a term that is used in both Marxist literature and Lacanian psychoanalysis. The unified subject is a surplus of the interactions between the BwO and the desiring-machines (D&G 1983, 84-106).

These three passive syntheses are the basic processes that produce the BwO. The territorial account can conceptualise these different processes by developing a more intuitive visual framework for D&G’s BwO. The territorial account starts with a two-dimensional plane. This plane represents a subject’s capacity to experience intensive states like emotions, heat, and other sensations. These states aren’t necessarily experienced consciously, especially at the start. As soon as the plane is created, so when the capacity to experience these states is actualised, it starts an intensive recording of the lived experience of the person. This recording is the structure that is built on top of the plane. When the recording starts, the map becomes three-dimensional. This 3D map is the unconscious, and the processes of creating its structure are the passive syntheses, in particular, the connective and the disjunctive. The connective synthesis is the process by which the unconscious distributes possible connections on the 2D plane. Every point on the plane represents a different possible connection, and the points themselves are connected by proximity to other possible configurations. This proximity creates interconnected networks and associative pathways. These connections are based on intensive similarity and past experience. These associative pathways are exploited for the psychoanalytic free association. In free association, the patient is asked to freely connect from a determinate topic of discussion. For example, they may go from a discussion of discomfort from male authority figures to a discussion about the subject’s mother, and end up talking about the way the subject’s grandfather treated his wife. Free association is a tool that exploits these associative pathways in order to understand how the current unconscious of the person, and thus their disposition towards the world, is structured and came about. In the territorial conceptualisation, the connective synthesis is the process that makes the 2D plane of intensity into a mesh of connected intensive points. The disjunctive synthesis is the process by which the points on the two-

dimensional plane become three-dimensional. Every point is a possible connection, and through the disjunctive synthesis, it gets a specific intensity associated with it. The intensity associated with the point isn't simply the result of the different intensities of the connected elements but also includes the connection itself. The disjunctive synthesis is a continuous process that constantly modifies the associated intensity of the possible connections. This adds the temporal dimension to the three-dimensional, making it four-dimensional. The result is an ever-changing three-dimensional map whose points have different intensive values every moment. But often times change is slow and negligible, for example, eating my comfort food for the third time in a week probably will not alter my unconscious and my desires significantly. According to the territorial model, the desiring machines are enduring structures of the unconscious, which can be conceptualised as habits of desire, or specific drives. One such structure may be pushing people away instead of opening up due to past experiences. These experiences left a mark on the BwO, a structure that guides desire and creates a recurrent behavioural pattern.

So far, the territorial model has included the passive syntheses and the desiring machines, but it still doesn't address key points to be a valid framework for a theory of desire. Two questions that it needs to answer in order to be satisfactory are: how is the construction of this unconscious structure based on lived experience, and how can this unconscious structure be the origin of volition and desire? Both of these questions can be integrated into the model if we understand the double meaning of the unconscious in D&G's work. The first conceptualisation of the unconscious is that of the BwO, the unconscious as the totality of the unconscious processes that determine human behaviour (Young 2013, 322-324). However, this static account doesn't really seem to explain the dynamic conception of the unconscious that D&G use throughout their books. In their work, the unconscious is something that is never static and has its specific movement. More importantly, they describe the unconscious as something that passes through points of intensity and intensive states in general. Since intensive points are already part of our account of the BwO, it is possible to add the concept of the unconscious as something that moves on the BwO. In the territorial conceptualisation, the unconscious experiences the intensities that it passes through while moving through the structure of the BwO (D&G 1983, 19). This model is similar to the spotlight theory in the philosophy of the mind. The spotlight theory argues that conscious

awareness is like a spotlight in a dark room; only the part illuminated is available to conscious experience, while the rest remains unconscious. When the spotlight moves, the same happens with the new area of focus (Posner 1980). In a similar way, when the unconscious passes through an intensive point, that is the intensity that is experienced by the conscious subject created by the conjunctive synthesis. This is the mechanism of desire. The topology of the territory around the point influences where the unconscious will head next. This is due to both intensive proximity and the network of connections engineered by the connective synthesis. When following this process, the change in intensive state is usually guided by the structure of the unconscious, but lived experience can create a rapid shift in the position and speed of the unconscious. For example, imagine that someone's unconscious just passed through the "hungry" intensive state, it would then naturally proceed to the "want to make food" state, but in that moment, they discover that their partner has been cheating on them. The change in experienced intensity will be fast, thus describable as a shock, and unrelated to the previous "hungry" intensive state. In this case, the spotlight suddenly points in a new direction. We can conceptualise the link between experience and the unconscious this way: when we experience the intense state of being cheated on, it is because our unconscious is forced to pass through that intensity. At the same time, the movement of the unconscious on the BwO is re-enscribing the intensive imprint of the possible connection of the point it passes through. Such an intensely charged experience is likely to have lasting effects on the BwO that may manifest as attachment issues or a distrustful habit towards partners.

This explains the change in unconscious movement in D&G theory, but how does the structure of the BwO determine desire when there is no significant outside input? Then the unconscious follows the movement of the territory. Like water moves through mountains and valleys, the unconscious moves by following the landscape of the BwO. The landscape is the intensive structure built based on the habits and lived experience of the person, which gradually guides the movements of the unconscious on its surface, determining desires and other intensive states experienced by the subject. A visual analogy for the territorial model is that of a marble track. The BwO is an ever-shifting sand marble track; meanwhile, the unconscious is the marble that glides on the surface of the BwO. The movement of the marble is the unconscious passing through intensive states. This movement modifies the intensive imprint associated with that point, based on lived

experience. This modifying movement is what created the structure and also what constantly changes it. Desiring machines in this analogy would be specific, enduring parts of the track that direct the movement of the marble in a specific direction. These are the drives that are habitually created and cause recurrent behavioural patterns.

In conclusion, the territorial model accounts for the different conceptualisations of desire that D&G describe in *Anti-Oedipus* and *A Thousand Plateaus*. The territorial model takes the concept of BwO as a plane and pushes it to a limit to understand how different components of their theory of desire would appear as planar elements. This makes it possible to give a simpler visual account of D&G's notoriously obscure theory.

BIBLIOGRAPHY

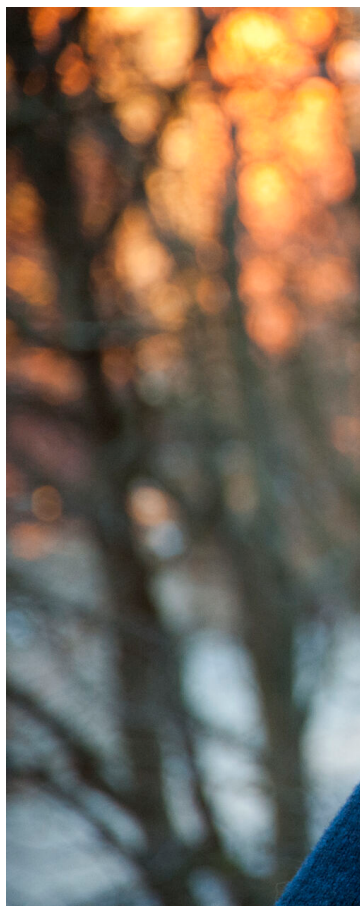
- Artaud Antonin. To have done with the judgment of god. Surrealism-plays. 1947. <https://www.surrealism-plays.com/Artaud.html>
- Deleuze Gilles. & Guattari Felix. *Anti-Oedipus*. (R. Hurley, M. Seem, and H.R. Lane trans). University of Minnesota Press. 1983. (Original work published in 1972).
- . *A Thousand Plateaus*. (B. Massumi, trans). University of Minnesota Press. 1987. (Original work published in 1980).
- Dosse, François. *Gilles Deleuze and Félix Guattari: Intersecting Lives*. Translated by Deborah Glassman. New York: Columbia University Press, 2010.
- Guattari, Félix. *Schizoanalytic Cartographies*. Translated by Andrew Goffey. New York: Bloomsbury Academic, 2012. (Original work published 1989)
- Posner, Michael I. "Orienting of Attention." *Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 32(1). 1980. pp. 3–25
- Young, Eugene B. *The Deleuze and Guattari Dictionary*. Bloomsbury Philosophy Dictionaries. London and New York: Bloomsbury Academic, 2013.

INTERVJU

ARNE JOHAN VETLESEN OM EMMANUEL LEVINAS

Et intervju med Arne Johan Vetlesen av Gustav Lind-Fossen og Halvor Jørgensen

I følgende intervju har våre to redaktørmedlemmer Gustav Lind-Fossen og Halvor Jørgensen, spurt professor Arne Johan Vetlesen om noen søkende, noksom åpne, spørsmål angående en av Vetlesens vel-sette filosofer, Emanuel Levinas. I skrivende stund vil forfatteren si at håpet ved noen av spørsmålene – især ved deres målskive om hva Vetlesen kunne svare ved deres skarpere fokus – ble forsumpet og bragte snarere opplysning om hvorfor Levinas har en litt *mildere* filosofi (, eller hvorfor det kan virke som at den fremstår mildere, i alle fall). I noen henseender så Halvor og meg noen formuleringer og tanker vedrørende Levinas, så valgte vi å forsøke å trykke på en mer overbevisende holdning for hvorfor enhver burde etterfølgende promotere det Levinasiske paradigme, gitt dets “definisjon” av hva som er etisk eller ikke. Istedenfor ble vi begge kjent med en filosofi som ikke er like bastant mot de verre og mer fordrektige deler av visse insisteringer, noen som da kunne virke mindre passende i samme instans som Levinas tanker, men heller, vi ble kjent med en filosofi som minner en og enhver om sin plass i tankene om nyss disse affærene. Ikke nødvendigvis en filosofi, eller et motstykke som stiller seg på siden av filosofi, men en tenker som kunne minne oss på at noen ting er godt, og at noen ting går selvfølgelig an å føle og tenke på – kanskje absolutt bør beskjeftiges – men også



at filosofi eller opplysning ikke alene kan bringe sammen moralens forknytt-oppløste sømmer.

Første økt

Da kan jeg prøve å introdusere Levinas slik jeg ønsker ved å stille deg følgende spørsmål. Fordi, saken er den at Levinas er blant en sjanger av særegne filosofer, hvor Levinas har en unik filosofi. Han er kjent for å betrakte i større grad ansiktet og den andre, og ting som er tilsynelatende litt bortenfor en velkjent filosofisk rigid metode. Så jeg lurte på om du, prof. Vetlesen, kunne skissere et bilde av Levinas, der vi starter med disse elementer som for eksempel ansiktet og den andre?



Ja, slikt var for så vidt det første som sannsynligvis gjorde at jeg la merke til Levinas. Nemlig, at han har noen beskrivelser som handler om erfaringer som han vel legger til grunn og som kan være gjenkjennbare, allmennmenneskelige – nesten arkaiske arketyper av erfaringer. Og da er dét riktignok knyttet til møtet med 'Den Andre', med store bokstaver. Selvfølgelig er saken den at når man har jobbet med filosofi noen år, er det mange som forsøkt å gi slike beskrivelser slik som Levinas gjør, dvs., gjerne *dyadiske*. Dyadiske som 'jeg-du', og prøve å trekke noe vesentlig ut av det, da. Så, altså ikke noe som skjer en gang i blant og kan overskygges av tilfeldigheter, men snarere, dyaden viser til en slags struktur. Og en slik struktur har noe *nødvendig* ved seg.

Ved dyaden, så er det ikke nødvendigvis noe ved de to partenes disposisjon som belyser strukturen noe særlig, og heller ikke vil dette påvirke hvordan relasjon arter seg, eller hva slags relasjon dem hensetter seg i. Så, den type relasjon Levinas beskriver er *før-intensjonal*, og *før kunnskap* og *t.o.m før ontologi*; også er det gjenstående det etiske. Etter fratrekket av disse tre ovennevnt så skal han til det etiske, hvor det etiske blir hva som setter noe i gang. Og viktigere, er at dette er ikke noen partene selv igangsetter, men hva de heller blir satt i gang av. En slags bindes-akt.

Jeg ble oppmerksom på Levinas og hva han skrev om dette, da kanskje samtidig som veldig mange andre ble den gangen – kanskje litt senere enn dem i Frankrike. Det var en fascinasjon overfor Levinas etter mine fem år i Frankfurt, der jeg selv hadde blitt mer lei av det formalistiske, kantianske som hendte der. Det var en tørst og hunger i meg for et kontrasterende, forfriskende perspektiv. Noe mindre formalistisk, mindre abstrakt, og heller noe erfaringsnært. At det skulle være erfaringsnært fant jeg ut før Levinas ble introdusert for meg slik ham ble; dog Levinas ble tross alt en fin kilde til friksjon i de henseender der det ofte ble skrevet om Habermas for min part. Min doktoravhandling ved Frankfurt og under Jürgen Habermas var attpåtil en temasetning akkurat rundt følelser – så det ble litt friksjon der altså.

Disse beskrivelsene om *ansiktet*, *nakenheten*, *nøden*, og det at det står skrevet en slik appell ved «Thou Shalt Not Kill», som man helt uant står overfor, og da viktigere, at dette især utgår noe *normativt*, *moralsk* fra det – i.a.o., at det er en grunnleggende adskilt mellom det

førstnevnte og sistnevnte. Det var ikke bare at slike fragmenter appellerte til min fulle innsmigrelse, men vi skal se når vi kommer til (i) *symmetri/asymmetri*, og hva som kan være kilden til en (jeg da kaller) (ii) *moralsk autoritet*, at slik f.eks. skrevet om i *Worlds Apart?* (1992) bryter dette helt med både kontraktteori og konsekvensialisme. Det bryter med andre etiske teorier *i og for seg*.

Det Halvor og meg har lurt på [som da stiller til opp som journalister til dette intervju] er om Levinas sin filosofi tar for seg noe som kanskje er forankret i filosofien sin virkningshistorie 'post andre verdenskrig'; den andre tingen som vi da lurer på følger ved filosofien til Levinas – som kanskje har slikt tilbakeblikk mot andre verdenskrig i sitt henseende –, er om filosofien har en slags pretensjon til å være 'annerledes' enn sitt forrang. Vil det være nyttig å beskrive Levinas sin filosofi slik – dvs., som 'annerledes'?

Der ligger det flere spørsmål. For det første, angående andre verdenskrig og erfaringen der, så er sannelig hans første hovedverk dedikert til de seks millioner menneskeliv tapt ved andre verdenskrig. Han var dessuaktet selv jøde. Han kom seg unna konsentrasjonsleir, hvor han selv ble beholdt i «bare» arbeidsleir; så, i andre ord, var han ganske atypisk som jøde i kraft av å komme fra Vilnius, Litauen. Fordi, dessverre var det slik at 90% av jødene derifra ble drept. Det er ikke til å komme fra at det er helt formative erfaringer. Og født i 1906, så erfarte ham [Levinas] jødeforfølgelsen i sitt voksne liv.

Dog ved å ha sagt det, så oppbringes han riktig nok fra Heidegger og Husserl. Hans oversettelser av disse viser at han behersker både tysk og fransk, og vel så det. Ved vårt første intervju, da jeg besøkte ham første gang i Paris, så møtte jeg en overraskelse da vi ikke kunne ta intervjuet vårt på engelsk, selv om tysk fant seg beleilig da. På 20- og 30-tallet så befant han seg veldig i den samtidens trender av tysk filosofi. Så, vi ser, i Levinas første hovedverk, *Totality and Infinity*, så har ham (påståelig, da) en «ekvivalens» til Heideggers første kapitler i *Zein und Zeit*. Her begynner Levinas da med *elementene*. Elementene vil da være for eksempel *solen*, og *varmen* – det helt elementære i omgivelsene, kan du si.

Så, ved spørsmål om pretensjon rundt Levinas egen strukturering av filosofisk presentering, så kommer altså *elementene*, også, den kritiske saken, kommer etter elementene *ett menneske inn i bildet* og så

et til menneske inn i bildet. Kanskje litt likt med ved Sartre, sånn overflatisk sett – hvor det øyeblikket *den andre* kommer inn i bildet, så snur saken; så snur alt [se *Being and Nothingness*, «PART III Being-for-Others»].

Hvordan er det moralitet forsvinner for Levinas? Er det gjennom en fortrenkelse av den andre? Ansvarsfraskrivelse? Eller er det å tre ut av en passiv rolle og inn i en aktiv rolle? Hva legger Levinas vedrørende uttrykket «war as the possibility for abolishing morality»?

Jeg tror det er lurt å gå et skritt tilbake når det gjelder Levinas sin posisjon her. Det er veldig fort at man begynner å dvele på møtet med den Andre og hva det innebærer, og prøver å forstå Levinas ut ifra det dyadiske forholdet. Det er det han er mest kjent for og som har skapt debatt – så det er forståelig –, men det han sier i hans andre hovedverk – *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1974), er at når *den tredje* kommer inn i bilde, kommer vi inn i en kvantitativ logikk. Det innebærer at den selvskrevne forrangen for den Andre får konkurranse med den fjerde, femte, og så utover. Entydigheten ved meg som ansvarlig for den andre forsvinner, den blir *de facto* satt ut av kraft fordi det er en tredje som også er i nød. Når det er de mange og ikke den ene så er vi i et annet «ballgame». Han forsøker ikke å utvikle en annen etikk for den tredje her; heller sier han at rekkevidden for de etiske relasjoner, slutter på sett og vis der dyaden slutter. Det som går forbi dyaden blir en oppgave for politikk, administrasjon, og rettferdighet. Han sier det ikke direkte, men det er inntrykket en sitter igjen med.

Du nevnte dette med muligheten for selvutslettelse. Levinas er villig til å gå veldig langt, og er kompromissløs når det kommer til denne appellen og hvordan en er satt under denne appellen. Et hvert hensyn til meg selv blir å feile appellen. Han er ikke ute etter noe psykologisk realisme, der en ser på begge sider, men heller en arkaisk scene der bare appellen gjelder og ikke noe annet. For at den som er adressert av tiltalen til den andre skal kunne stille opp til den tiltalen så må dette jeg-et være kapabel til å agere. Det må være en form for styrke i jeg-et. Det er mulig at det er litt for absolutistisk dersom man leser Levinas som en som ikke gir en garanti mot selvutslettelse, men da følger det at man kommer inn i oppveingens territorium og

forholdet til den tredje, den logikken vil Levinas gjerne vil ha seg frabedt.

Er det noen 'etiske' kritikker imot Levinas når det kommer til selvutslettelse?

Han er jo klar over selv at det er en problematikk i forhold til selvutslettelsen og behovet for agens psykologisk. Jeg tenker på sett og viss at det er en innvending som ikke vil ha noe påvirkning på han, heller er det en distraksjon som tar det i feil retning.

Noen har kalt Levinas en radikal empirist. Selv avskriver han etisk filosofisk regress til psykologi og antropologi og har sin egen førfilosofiske etikk. Hvor er det Levinas lander i dette landskapet? Unnslipper Levinas tradisjonelle filosofiske tankesett?

Han er jo en luring; han gjør det veldig lett for seg. Han starter i sitt første hovedverk – *Totality and Infinity* (1969) – i et åpenbart Heidegger-terreng uten å referere til det, eller si at det er nettopp det han gjør. Han kommer med sitt bidrag om det førfilosofiske, og unndrar seg å plassere seg innenfor retninger i den filosofiske kanon, slik alle har gjort før. Og blir det da lurert? Er det sleipt? Og kanskje uredelig på et vis? Han står jo selvfølgelig i gjeld til filosofer før ham. Jeg kan godt se at han har valgt å gjøre det på den måten for å komme seg frem til et veldig pregnant standpunkt. Hvis han hadde valgt å trække seg inn i de filosofiske tradisjonene, og sitert Kant slik alle andre har gjort, hadde han muligens havnet blant den grå mengden. Så da blir byrden lagt over på oss om å fortolke han opp mot andre, siden han ikke gjør den jobben selv. Selvfølgelig har jeg plassert ham opp mot Habermas, eller Sartre, eller Hobbes. Men jeg tror ikke jeg hadde blitt like fascinert av Levinas om han skrev slik som tretten av et dusin andre gjør. Det er det at han hviler i disse beskrivelsene og skriver veldig godt; det er også mer sansemessig, kroppslig, og erotisk, da satt opp mot kognitive øvelser hos filosofer som Kant. Han er et helt annet sted enn disse strenge tyske og franske rasjonalistene. Noe er hentet fra Husserl, der «lebenswelt» [*den konkrete livsverden*] har forrang, eller som hos Heidegger ved forrang hos brukssammenhengene, og dette er da forstått som «et spark» rettet mot hele modellen fra Descartes. Det er en forflytting fra teoriens forrang som

noe veldig kognitivt til noe empirisk, i en slags «levd liv» forstand, der 'solen som varmer' ikke er noe nøytralt. Han skriver noen annen slags fruktbarehet, om det feminine. Jeg har jo truffet han, og han er ikke den med spisse albuer som du treffer på SATS, han er helt annerledes. Han selv er observant av seg. Og ultimat gjenspeiles dette. Det er en «levd fenomenologisk» framgang, med kropp og sanser som ligger over filosofien hans.

Andre økt

Det er en passasje i din relativt nylig utgitte bok, Animal Lives and Why They Matter, fra 2022, hvor du før har gått stødig igjennom hvordan ansvar kommer foran for frihet – å la Kant vil jeg tro –, foran intensjonalitet og før disse intellektuelle formene; og videre har du sett på Bobby, som er denne hunden som befinner seg i en konsentrasjonsleir hos nazistene, som da Levinas omtaler som 'den siste Kantianeren igjen i Tyskland', forutinntatt i kraft av at denne hunden oppfører seg litt bedre i det moralske henseende sammenlignet med nazistene. Det som ligger implisitt i denne diskusjon her er vel at du drøfter om det moralske som ligger utenfor denne Kantianske forstanden av etikk som det menneskelige aktørskap, der mennesket klarer å lage slike kategoriske imperativ. Så da kommer dette relevante avsnittet da, hvor du skriver følgende: "As I stated above, in my view one of the strength of Levinasian ethics is that it advocates that one does not have to be a moral agent (subject) to be a moral addressee. What does that mean? It means that the subject is responsible for the other addressee regardless of reciprocity, responsibility prior to whether the other pays back in some form or other or not. This makes for the non-symmetry mentioned above, being of the sort that is truly radical. The weaker, more destitute, naked, alone, the greater subject's responsibility. If anything it is precisely the other's lack of power in the form of resourcefulness, that lends authority, peculiar authority, to the call directed at the subject, 'Thou Shalt Not Kill', knowing full well both of them that there is nothing preventing the agent from doing exactly that. Nothing else than the said authority" (Vetlesen 2022, 107). Fordi det spørsmålet lingrende her er det vedrørende 'moralisk realisme', i kraft av at hunden Bobby, som ikke klarer å konseptualisere etikk og ikke klarer å ta for seg denne befalingen om 'Thou Shalt Not Kill' som sådan, likevel gjør noe slik gest. Om du vil utdype det?

Det skal bli nevnt, jeg bruker ikke her termen moralsk realisme, og det blir ikke nevnt om Levinas sin posisjon, så det er vel heller et spørsmål om 'er det implisitt en moralsk realisme tilstede her(?)'. Tesen om moralsk realisme vil være at det ligger verdier som positivitet og negativitet som ligger i verdens fenomener og som vi finner der (i verdenen), og at det finnes en viss egenkarakter, en som er ladet på et vis. Eller, en annen måte å si det på er at det er fraværet av likegyldighet, nøytralitet. Men viktig, det ligger *noe* der, kall det en situasjon, en situasjon som inneholder et dyr eller et menneske eller hva det måtte være. Og det viktige her for Levinas da, det er noe som kaller meg. Det er noe der som kan utstede en appell, og den er ordløs, og jeg er truffet av, forpliktet overfor den appellen, og videre, truffet og forpliktet uten å spørre om argumenter overfor hvorfor meg selv må være det. Slikt kommer ikke argumentativt: ikke gjennom rasjonalitet og ikke gjennom intellektuelle evner. Det går derfor an å si at det er noen fenomener av verdikarakter som har noe forrang og som en selv må forholde seg til i og med at meg selv er selsomt berørbar.

Det er først etter dette at å ta stilling til grunner og slikt demres. Dette er for å understreke at dette er en helt annen retning enn intellektualisme og rasjonalisme, men så, Gustav, er det en rekke andre elementer enn dem jeg nå har nevnt som ligger til grunn i det sitatet de leste opp. Især resonnementet rundt asymmetrien, fraværet av gjensidigheten, attpåtil fraværet av muligheten av gjensidighet – noe *give and take*. Levinas vil da hevde at det vi kaller den moralske relasjonen mellom to, dem to delaktige, handler da ikke om utsiktene til gjensidighet, til *give and take* – altså, f.eks., *at hvis jeg er villig til dette overfor deg så vil du være villig til dette overfor meg i tilbakebetaling*. Denne gjengjeldelsen, ved at den andre skal gi tilbake når anledning og behov tilbefinner seg dét – dette aspektet er ikke her. Fordi, vi kan midlertidig i dets korte utfall akseptere at det er en asymmetri, men vi vil helst ikke stille oss inn på dette og være med i denne slags praksis gitt at vi selv en gang senere vil være i et rollebytte og ende en gang senere den mottagende. Og det er selvfølgelig her vi møter kontraktteorien senere hen. Det må gå an å si at den er veldig intuitiv ved så vidt vi forstår våre moralske praksiser. Man kan påstå at Kant appellerer til den samme sunne fornuften med kjøpmannen og disse fire eksempler i *Die Grundlegung (zur Metaphysik der Sitten)*,

som man kan si er variasjoner overfor et sånt tema. *Exempla gratia, jeg ville ikke likt at noen løy til meg eller at noen brøt løfte om å levere tilbake boken meg selv hadde lånt dem.* Dette avviker Levinas fra: hele denne symmetriske, gjensidighetsorienterte modellen. Det er for å si at moral og fordringen og ansvaret kommer ikke inn i verden på den måten der. Snarere, det kommer ubedt inn i verden.

I scientisme virker det som at ansikt ikke imøtekommes. Ansiktet blir møtt som studieobjekt. Påståelig ligger det en avprivatisering av intimitet i denne holdningen. Krever Levinas en forherliggjøring av ansikt som da strider imot vitenskapens mål om å «vende på enhver stein»?

Det er en diametral motsetning med hensyn til det Levinas sier om moral og ansvaret på den ene side og scientisme på den andre side. Det er lett å si at det er så langt unna man kan komme det Levinas er ute etter som kjernen i moral og ansvar. Om det innebærer at Levinas krever en herliggjøring av ansiktet er en litt binær opposisjon. De fleste moralfilosofier vil hevde at de bedriver hverken av delene. Herliggjøring vil kanskje være en ekvivalent til ukrenkelighet hos Kant. Eller sagt med moralsk realisme: at det er noe som har verdi i seg selv. Helt uaktet fra våre prosjekter.

Er det mulig å si at noe ved ansikt, relasjon, eller intimitet er hellig?

Han sier ikke at det er mange andre ting i verden som har samme status som ansiktet. Han singler ut den andres ansikt, også er han i og for seg taus om det jeg skriver i *Animal Lives* om dyrenes ansikt. Det som er programmatisk for hans etikk er at den Andre er et menneske og at den kvalifiseres som et ansikt.

Jeg lurer på om det hadde vært lurt å bringe inn rasisme. Istedenfor at vi snakker om forherliggjøring og scientisme så kan vi snakke om at noen ansikt er mer tildragende, attraktive. Både når det kommer til jobbintervjuer men også når det kommer til å pynte seg og slikt, at det snarere er et slags sentralisert skjønnhetsideal, ved ansiktsstruktur eller være blondine eller noe slikt.

Du tenker at det er spennende å bringe inn betydning av hudfarve, eller at det er interessant at på tross av å være selvfølgelig

menneskelige ansikter i og for seg, så kan allikevel fremstå som forskjellig angående å være ansikter?

Om det kunne tenkes at motsatsen, istedenfor scientismen par excellence, kan være ei konsensuskultur. Her hvor alle ser opp til samme skjønnhetsideal og ser da dette «ansiktet»: rollemodeller folk vil innstille seg ved. At det videre kan bli betenkt at man ikke ser ansiktet som sådan, per se, ved at man ser «ansiktet» på vei inn til ansiktet. Hverdagønsket er en omgjengelig person som man skal ta stilling til, istedenfor denne mysende og tilsynelatende sinte personen, som er vel så omgjengelig.

Vel. Levinas gir en helt sånn minimalistisk beskrivelse av ansiktet. Det er alltid tre eksempler som følger: «the orphan», «the widow», and «the stranger». Det er for å strippe ansiktet ned til det vesentlige, i termer av sårbarhet; han aksentuerer vel så sårbarhet. Som ved det nyfødte barnet, enken, den fremmede. Det er variasjoner over temaet av at *den andre* ikke rår over ressurser for å klare seg selv eller til å sette i verk sanksjoner om *jeg* ikke gir slik som han eller hun ønsket. Så det aksentueres med denne «nakenheten», der vi også kan tillegge at det er denne «nakenheten» som gir autoritet, slik som vi har drøftet ved tidligere – altså ved fraværet av makt. Men vi kan også si ved det du nevner, med fraværet av det du kaller attraktivitet, som vi også kan anse som en ressurs, ved at man blir lagt ekstra merke til eller får et type forrang ved. Så han stripper beskrivelsen helt ned til at vi kan si Levinas ikke gir noe vekt til attraktivitet som sådan.

Så har vi altså denne hverdagslige instansen her i Oslo, hvor man da møter på en hjemløs, og følgende fristelsen ved den møtte appellen man mottar fra den hjemløse, den vil aktøren ofte imøtekomme med en slags bebreidelse overfor hvordan den hjemløse er blitt satt i sin situasjon. Altså at man prøver å unnskyldte seg selv overfor det ansvaret man tildeles føler. Man tillegger ansiktet en viss utsmykking og troper, slik at man konstandsfritt kan slippe på ansvaret man føler. Du klarer ikke helt oppfatte ansiktet altså.

For å unnsnippe appellen, sant? For å gå bare gå videre? Ja, slippe å la seg tiltale – ja, riktig. Fordi her kan vi si at det er kulturelle forestillinger til grunn, altså for hvem som er den verdige; om det videre er selvforskyldt – «du trenger ikke gjøre dette: belaste meg og be om

dette.» At vi følgende blir tvunget til dét og føler dårlig samvittighet, osv.

Dette blir jo velså kulturelle narrativer vi kan gripe til, for å så gå videre da.

Det man kan også lure på det viser tildeles til – gitt konsensuskultur vis-a-vis scientismen – er det bruddet Dr. Sigmund Freud gjør med medisin. Gitt at ham ser at noen personer er vel så vanskelig å kurere, og at dem mottar diagnoser som får saken deres gjort tilsynelatende selvpåbragt vedover dem selv. Altså de syke er gjerne og bringer det på dem selv. Da blir spørsmålet om man føler man skal så gi et type fritak for den sympatien du føler for dem, gitt at her er det selvpåbragt, tilsynelatende her er det psykisk syke likeså fysisk syke.

Man har en tendens for egen selvære, især psykisk velvære, som ofte en psykoanalytiker møter på: Altså ved å ta på seg ei pasient som har et selvdestruktivt mønster. Fordi, jeg vet fra min mor som er psykoanalytiker, så prøver hun og klarer tildels å ta en avstand fra de emosjoner som oppstår i hennes pasientmøter; man prøver å glemme at det er ansikt man beskjeftiger seg ved.

Det er annen relasjon da, riktignok. Det er en profesjonell relasjon en psykoanalytiker har som analysand. Det første var mer interessant når vi snakker om Levinas, altså når vi snakker om psykisk lidelse. Fordi vi snakker om psykisk lidelse som passer inn i diagnosen. Om man tenker på en psykisk diagnose som patologi, istedenfor det som da kan bli en «annethet». En vil innstringe det inn til en forståelsesmodell.

Vi har jo disse første kvinner, når Freud jobber med Josef Brauer i sine første prosjekt vedrørende hysteri. Og i en tidlig fase så var det en del så tilmeldte at de hadde blitt seksuelt misbrukt. Det var disse hysteriske kvinnene i borgerskapet i Wien. Spørsmålet som fulgte var om dette var fantasier; om altså det gjaldt forbudte ønsker, ikke sant. Det var et slags grenseland der da, sånn moralsk sett; veldig tvilsomt hva som skulle bli tenkt da. Men så mente Freud i den første fasen at det var reelle overgrep som lå bak. Men gitt at disse er så tabubelagt, spesielt om dette skulle foregå innad i familien – incest i verste fall, sånn sett – så mente man at det som videre skaper lidelsestrykket og symptomene, og tvangsmessigheten og alt dette som igjen videre kan oppfattes sånn atferdsmessig og som hemmer personen. Dette er altså personer som har tydd til, og som har sett seg nødt til å ty til,

forskjellige mekanismer for *Verleugnung* [Det er en psykologisk forsvarsmekanisme der en person nekter å akseptere en ubehagelig virkelighet, til tross for overveldende bevis]. *Undertrykkelse* og *benektelse*. Dette er fordi det har skjedd noe reelt her. Et traume over å ha bli overmannet, *überfordert*, som tyskerne sier. Det er skjedd noe her ved den som har blitt rystet, ved det som har hendt med dem, så har dem ikke noen muligheter: kognitivt, følelsesmessig. Ikke bare ved å ikke klare å motsette seg og å hindre det når det skjer, men også etterpå når de skal sortere dét og komme seg over dét. Så, i mangel av alt dét, så setter et traume dette avtrykket.

La oss ta et barn som er rammet av incest i to års alderen. I mangel ved å komme i terapi eller å komme i fortrolighet med en partner – i mangel av å kunne bearbeide verbalt, da særlig hos Freud – så vil dette skape *et trykk*, som er der så lenge personen lever. Som vil ha å gjøre med det vi kaller ‘kroppens autonomi’, om at kroppen har sin egen hukommelse. Ved alle disse rasjonaliseringene med undertrykkelse og benektelse som er kognitive, men som også gir et følelsestrykk, og dissosiering – «det er ikke meg, det er bare kroppen min» – som vi vet ved folk som får fortikur – utsettes for tortur.

Alle disse bearbeidelser, som gjort så strabasiøst som dissosieringen formår, klarer seg selv ikke å lure seg unna kroppen. Uansett hvor godt du har håndtert det så vil kroppen si ifra – dog noen ganger så sent som nittiårsalderen og andre ganger mye før. Dette kan for eksempel forekomme gjennom lukt. Luktesansen er noe veldig mange filosofer er opptatt av, for eksempel Adorno. Lukt har en slags privilegert status med å sladre, å røpe. *Å skjære hull på all benektningen*, alle disse lagene, alle disse tabuene – skjærer hull på det. For å forenkle det: hvis du kommer i en situasjon helt sånn uforvarende, så forekommer samme kroppslig bevegelse, samme lyd, det kan være samme type stemmebruk, som da tilstrekkelig *minner om, minner meg i kropp i kraft av min sanselighet* – i kraft av *min kropp om*: ikke minne meg tankemessig. Nei, noe mye dypere enn dét. Men siden det gjerne kan være så lenge siden, åttiåtte år imellom sitt traume og den beskjerelsen forekommet nu, så vil pasienten bli slik Freud omtaler det, *uforståelig for seg selv*. «Jeg ble plutselig kvalm; jeg måtte kaste opp; jeg klarte ikke spise videre; jeg klarte ikke se ham i øynene, og jeg klarte ikke snakke og sånn. *Jeg aner ikke hvorfor*».

Professor Vetlesen bringer her til oppmerksomhet at det kanskje ikke ble svart tilstrekkelig på kommentaren om scientisme. Så vi forsøkte på å utføre det igjen, å la idiomet utgitt, «*the stranger, the widow and the newborn*».

Om vi tenker på 'enken' her. I situasjonen der man møter på et ansikt, men kan argumentere for at ansiktet kanskje bærer på en maske; om man kan uttale det som 'å ikke snu på steinen'. Istedenfor å tenke på at man møter på masken, er det en slags evne til å ta av masken – se noen i ansiktet for dem de er, umiddelbart?

Når det nevnes maske, vil jeg tenke på at noe skjules, at noe autentisk gjemmes.

«The widow,» enken, må bære masken for å omgås. Hun kan ikke bryte ned i tårer.

Masken vil dernest bli 'å holde seg gående', 'ikke bryte sammen'. At enken tenker: «Jeg må bære det jeg har vært igjennom; jeg må klare meg – eller at jeg ikke er så trengende som jeg egentlig er: skjule det, skjule sårbarheten.»

Levinas opererer ved det som er tydelig gjenkjennbare arketyper. Slik sett er «scenen», for å si det sånn Sartreansk, blitt veldig strippet – «to the mere essentials.» Hvilke elementer trenger vi, for vi skal ikke ha et eneste element som fyller annet enn det som trengs. Sånn sett er det slik nevnt i stad, minimalistisk. Levinas har fått spørsmål om dette i intervjuer – «Hvorfor skriver du aldri om øyefargen? Aldri om håret – eller om det er barn eller voksne?» Men det er helt bevisst fra Levinas sin side når han skriver disse verkene at disse arketyperne ikke blir fylt opp av noen egenskaper – noe som kan variere, selvfølgelig. Fordi alt som kan variere kan også spille en rolle, *tydeligvis*. Så hvorfor nevner han disse eksemplene på å være et ansikt sånn som han gjør – jo, det er i min beste forståelse fordi han vil aksentuere svakhet og sårbarhet. Tydelig en som er trengende og ikke vil klare seg selv – at dette forsterker appellkarakteren.

Ei enke ønsker å representere at de har det 'rimelig fint', samtidig som kanskje de vil representere sitt nylige traume. Men. Går det an å tenke gjennom lignende

situasjoner der en smiler og fremstår fint, men så er det et rykk eller en rynke på et millisekund som kanskje avslører hvordan en person føler inni seg? Det er ikke så mye som 'en maske' i form av at det er et slikt slør over, men snarere en pålagt persona. Når denne opptreden rykkes ved så observerer (også kanskje sterkest) de minste barna at det er noe annet på ferde.

At noe ubevisst fremstår. Jeg har skrevet om dette noen ganger når jeg ønsket å forklare Levinas. Uten å huske om han skriver det slik direkte ut selv så husker jeg at det er sånn han tydeligvis tenker: At ansiktet får denne særstatusen også ved at for dem som er eller har ansiktet – vi er eller har kroppen (slik som Merleau-Ponty fremmer) – så er det noe ukontrollerbart ved det.

Ved ansiktet så ligger kanskje den tanken ved Levinas. At vi som kropp overgir oss. Det skumle ved scientismen kan nemlig bli sagt å være dette, sånn f.eks. ved jobbintervjuer, der slike kvasi-vitenskapelige disseksjoner som om personen som ble intervjuet smilte bare ved munnen eller også med øynene.

Nylig ble det oversendt noe lignende om Trump. Man kan se når han står foran en talestol og løgnene begynner å komme så blir det som at han griper ekstra hard i talerstolen. Dette er en klassiker ved løgn. Det skjer noe kroppslig ubevisst, som at hvis du holder rundt et armlene eller en talestol, akkurat når løgnen kommer så griper du litt hardere – *det skjer en endring*, kroppslig ubevisst, en signifikant. Som kropp og som ansikter så er vi selv utenfor det fullstendig kontrollerbare. Og dette er noe av det som gjør oss til mennesker. Som ved barn, «vi liker ikke helt den onkelen der; det er noe der.» Man tar veldig fort feil, men det er ofte noe ekstra der. «Communicative surplus», kaller man det. Én ting er hva som blir sagt, men det er ikke bare dét vi deler, og det er slett ikke det vi reagerer på.

Det er nesten som at to ubevisste motorer som snakker med hverandre. En merker at noe foregår, den andre klarer ikke å kontrollere det.

«Jeg klarer ikke helt å sette fingeren på det, men akkurat når *han* kommer.» Man blir litt i det uvisse; det skurrer litt der. Slik Habermas skrev i sine unge dager: Når det ikke er gjensidighet eller synkronisitet mellom '*det sagte*' og følgelig det kroppslige som skal ledsage det og understøtte det. Når disse, sett slik, går hver sin retning.

BOKESSAY

HVORFOR BLIR JEG DEN FREMMEDE NÅR JEG LESER *DEN FREMMEDE?*

Av Ingeborg Gloppen Johnsen

Første gang jeg leste *Den fremmede* av Albert Camus (2001), opplevde jeg romanen som dypt urovekkende. Hovedpersonen Meursault fremstår som en karakter som avstår fra å tillegge verden mening, og som forholder seg med påfallende likegyldighet til det som ofte tilskrives menneskelig verdi, som sorg, kjærlighet og ansvar. Romanen leses gjerne som en fremstilling av fremmedgjøring fra verden, men i møte med teksten opplevde jeg i stedet en sterk fremmedgjøring fra hovedkarakteren. I *Myten om Sisyfos* beskriver Camus det absurde som en grunnleggende uoverensstemmelse mellom menneskets handlinger og en verden som er for mektig for dem (Camus 2002, 32-33). I *Den fremmede* blir denne uoverensstemmelsen levd konsekvent ut gjennom Meursault. Dersom en av Camus' intensjoner er å utfordre og provosere leseren, kan man si at han lykkes. Samtidig opplever jeg at noe skurrer. Hvordan kan Meursaults måte å leve på forstås som en konsekvens av det absurde, og hva avgjør om denne livsholdningen oppleves som fremmedgjørende eller gjenkjennelig for leseren?

Romanen åpner med at Meursault mottar et telegram som meddeler at moren hans er død. Reaksjonen er påfallende nøktern: «I dag døde mor. Eller kanskje det var i går, det er jeg ikke riktig sikker på. (...) Hva for rolle spiller nå det. Det var kanskje i går» (Camus 2001, 7). Allerede her etableres en holdning som skal prege hele fortellingen. Ikke bare uttrykker Meursault usikkerhet om tidspunktet, han avviser også at det har noen særlig betydning. Denne mangelen på emosjonell reaksjon fremstår ikke først og fremst som fortrenghing eller ufølsomhet, men som et konsekvent fravær av forsøk på å gi hendelsen en dypere mening. Camus' korte, nøkterne setninger forsterker dette inntrykket. Språket er blottet for emosjonell utdypning, og Meursault fremstår som lite uttrykksfull i møtet med både tapet av moren og livet for øvrig. Denne grunnleggende likegyldigheten og

tilsynelatende brutale ærligheten til hovedpersonen ligger til grunn for hele romanen. Bokas åpning innleder med andre ord en skildring av Meursaults personlighet som springer ut av den absurde filosofien.

Meursaults reaksjon på en av livets tyngste hendelser stopper ikke ved morens død, men er et gjentakende fenomen i måten han håndterer øyeblikk som for folk flest er eksistensielle vendepunkt. Da hans elskerinne Marie uttrykte et ønske om å gifte seg med ham, viste Meursault lite tegn til følelser og refleksjoner, og valgte heller å redusere hendelsen til et rent praktisk spørsmål uten videre vurdering. Dette kom spesielt frem da Marie spurte om han var glad i henne, og Meursault svarte at det ikke hadde noen betydning, men at han antakelig ikke var det (Camus 2001, 39). «Hvorfor vil du da gifte deg med meg?» spurte hun (Camus 2001, 39). Meursault forklarte at det ikke spilte noen rolle og at de godt kunne gifte seg hvis hun gjerne ville (Camus 2001, 39). Dette kan leses som en forlengelse av Meursaults grunnleggende måte å forholde seg til livet på. Når verden ikke tillegges overordnet mening, mister også følelsesmessige bånd sin særstilling. Meursault lyver ikke, og han forsøker heller ikke å gi Marie falske forhåpninger. I den forstand kan han virke brutalt ærlig. Men selv om Meursault ikke bedrar, forplikter han seg heller ikke. Relasjonen blir tømt for betydning når han unnlater å la Maries ønske få noen konsekvenser for hvordan han forholder seg til henne. I stedet inntar han en form for skuldertrekkende likegyldighet.

Innenfor Camus' forståelse av det absurde fremstår Meursaults livsholdning som en naturlig respons på en meningsløs verden. De fleste av oss har kjent på angsten av livets uunngåelige ende, og nettopp derfor kan Meursaults handlinger virke så nærliggende. For hvorfor skal man late som om livet har betydning? Spørsmålet kan utdypes gjennom lange filosofiske skildringer, men kan like gjerne besvares med at målet bør være å omfavne fullstendig det livet man faktisk har fått tildelt. Camus understreker at det absurde hverken befinner seg i mennesket eller i verden alene, men i deres felles tilstedeværelse (Camus 2002, 33). Da blir det nærliggende å spørre hva som skjer når denne spenningen ikke bare gjelder mennesket og verden, men også forholdet mellom mennesker. Å innta en posisjon der ingenting betyr noe er problematisk av flere grunner. På det personlige planet fordi det er miserabelt, men dette gjelder også i sosiale kontekster. Menneskelige samfunn bæres av grunnmuren der folk bryr seg om hverandre og vil fortsette å skape noe. Dersom alle levde livet slik Meursault gjør, ville sosiale samfunn hverken kunne eksistere eller utvikle seg. Jeg har vanskelig for å

akseptere at nære relasjoner skulle være uten bindende kraft og egenverdi. Selv om livet og relasjonene våre ikke kan bevises å ha en betydning i metafysisk forstand, er illusjonen av mening sterk nok til at det likevel gir mening å leve etter den.

Noe av det mest urovekkende ved *Den fremmede* er ikke bare at Meursault dreper et annet menneske, men hvordan handlingen senere forstås og vurderes. Meursault selv synes å ha vanskelig for å innse rekkevidden av det han har gjort. Tar han det hele med en form for stoisk ro, eller er det snarere slik at han ikke fullt ut oppfatter realitetene fordi han ikke knytter handlingen til følelser eller refleksjon? I rettssaken mot ham blir det tydelig at det ikke bare er selve drapshandlingen han dømmes for, men også selve karakteren hans. Det trekkes gjentatte paralleller til hvordan Meursault fremstod som følelsesløs i forbindelse med morens død, særlig ved at han ikke gråt i begravelsen hennes (Camus 2001, 78-79). Fraværet av synlig sorg brukes dermed som et indirekte bevis på hans moralske fordervelse. Det «vanlige» i slike sammenhenger er tross alt å vise bestemte former for tristhet, men det at Meursault ikke gjør dette betyr ikke nødvendigvis at han er et verre menneske enn andre. Spørsmålet blir derfor om han i realiteten risikerer å bli dømt ikke bare for en konkret handling, men for sin manglende vilje eller evne til å tilpasse seg sosiale og emosjonelle konvensjoner i slike situasjoner.

Det kan bli svært problematisk dersom avvik i følelsesuttrykk får fungere som målestokk for skyld, og manglende konvensjonell sorg tillegges forklaringskraft i vurderingen av et drap. Samtidig er det vanskelig å skjønne et klart motiv fra Meursault for selve drapshandlingen han faktisk utførte. I hans egen fremstilling av drapet virker han løsrevet fra både intensjon og refleksjon. Han legger vekt på å beskrive solen, varmen og svetten som presser seg på i øyeblikket (Camus 2001, 53), men uten å knytte disse sanseinntrykkene til noen indre tilstand av frykt, sinne eller baktanke. Etter det første skuddet skjøt Meursault ytterligere fire skudd mot et allerede livløst legeme (Camus 2001, 54), uten at handlingen gis noen tydelig begrunnelse. Drapet fremstår dermed ikke som et uttrykk for ond vilje, men som en slags kulminasjon av et gjennomgående fravær av sammenheng mellom handling og mening. Det er her Meursaults tidligere likegyldighet får sin mest alvorlige konsekvens. Der relasjoner tidligere ble tømt for betydning, står nå en ugjenkallelig handling uten forklaring. Rettssaken kan leses som et forsøk på å gjeninnføre mening, ansvar og moralsk sammenheng, men møter et subjekt som ikke tilbyr noe å knytte disse begrepene til. Spenningen mellom

handling og forklaring blir dermed ikke bare juridisk, men også eksistensiell.

Et gjennomgående trekk ved *Den fremmede* er at Meursault avviser forestillingen om at ting har en iboende mening eller betydning. Mot slutten av romanen blir det tydelig at Meursault ikke bare avviser mening, men også fullt ut konfronterer sin egen død. Han innser etter hvert at han skal henrettes og han strever med å akseptere dette faktum, men kommer likevel gradvis frem til erkjennelsen av at det i grunnen ikke spiller noen rolle om døden inntreffer nå eller senere (Camus 2001, 97-99). Når livet i seg selv ikke har noen overordnet mening, mister også tidspunktet for livets slutt sin betydning. Med fengselspresten på besøk som insisterer på å snakke med Meursault om Gud og evig liv, er ikke Meursault interessert. Når Meursault holder fast ved at han ikke tror på Gud, sier etter hvert fengselspresten: «Nei, jeg kan ikke tro Dem. Jeg er sikker på at De må ha ønsket Dem et evig liv» (Camus 2001, 104). Meursault svarer at det hadde han selvfølgelig, «men at det hadde ikke mer betydning enn å ønske at en var rik, at en var en god svømmer eller at en hadde penere munn. Det lå alt i samme gate» (Camus 2001, 104). Ved å sidestille ønsket om evig liv med helt alminnelige og kontingente ønsker, visker Meursault også ut det eksistensielle håpet. Hverken Gud eller forestillingen om en overordnet mening gis noen forrang i møte med livet slik det faktisk leves. I lys av Camus' forståelse av det absurde kan dette leses som en konsekvent avvisning av det han selv omtaler som «filosofisk selvmord» (Camus 2002, 31), altså forsøket på å redde mening gjennom tro eller metafysiske forklaringer. Samtidig understreker scenen hvor langt Meursaults likegyldighet strekker seg, ikke bare i møte med verden og andre mennesker, men også i møte med døden selv.

Hva er det ved Meursaults væremåte som gjør at han for mange lesere fremstår gjenkjennelig og interessant, når han for meg virker så ufattelig fraværende og ignorant? Der romanen ofte leses som en skildring av fremmedgjøring i verden, opplever jeg snarere en fremmedgjøring fra selve hovedkarakteren. Jeg kjenner meg rett og slett ikke igjen i måten Meursault takler livet på. Samtidig er det tydelig at denne distansen ikke oppleves likt av alle lesere. Flere lesninger av *Den fremmede* fremhever Meursault som en redelig og kompromissløst ærlig skikkelse, nettopp fordi han nekter å late som han føler noe annet enn han faktisk gjør, og heller ikke tilpasser reaksjonene sine til sosiale forventninger om hvordan man *bør* være. I en slik forståelse fremstår hans emosjonelle tilbakeholdenhet ikke som likegyldighet, men som en konsekvent og autentisk respons på en verden

uten iboende mening. I sitt essay om det absurde beskriver Camus den greske myten om Sisyfos, som ble dømt til å rulle en stor stein opp et fjell, for så å se den trille ned igjen når han til slutt nådde toppen (Camus 2002, 119). Camus konkluderer med at «Man må tro at Sisyfos er lykkelig» (Camus 2002, 123). Meursault har i ettertid ofte blitt lest som en litterær inkarnasjon av denne holdningen, inspirert av Sisyfos. Kan man omfavne det absurde og være tilfreds med det tilsynelatende meningsløse? Kanskje. Men måten Meursault gjør det på er ikke en måte å etterstrebe det på.

Med nysgjerrighet på andres leseropplevelser, spurte jeg en venn av meg om hvorfor han ble så begeistret av å lese *Den fremmede*. For ham handlet det faktisk om den emosjonelle distansen til Meursault som han spesielt kunne kjenne seg igjen i. I møtet med vanskelige omstendigheter i livet var han tilbøyelig til å trekke følelsene sine unna og la være å involvere seg så kraftig i situasjonen. Et eksempel han dro fram fra eget liv som tenåring var hvor taus og tilsynelatende uinteressert han ble da foreldrene hans fortalte ham og søsteren at moren hadde fått kreft. Søsteren reagerte med forferdelse og engstelse, mens han selv sa lite og fortsatte å spille dataspill. Forskjellen i disse reaksjonene sier kanskje noe om hvorfor Meursault kan oppleves så ulikt av forskjellige lesere. Jeg undrer over om grunnen til at Meursault resonnerer mer med min venn enn med meg, først og fremst handler om vårt forhold til emosjoner. Det er nok ikke så mange av Camus' lesere som ville drept et annet menneske. Men det er kanskje mange av leserne hans som kan ha utfordringer med å involvere seg følelsesmessig i ulike situasjoner, og som kan finne det enklere å trekke seg mer tilbake emosjonelt og ikke ta livet så seriøst. Kanskje er det nettopp her noe av romanens virkning ligger, ved å konfrontere leseren med ulike måter å forholde seg til følelsesmessig sårbarhet på uten at det gir en fasit på hvordan man «må» være.

Til tross for at jeg ikke kjenner meg igjen i Meursault, fremstår romanen som et filosofisk og litterært interessant verk. Sett i lys av Camus' forståelse av det absurde, der mennesket konfronteres med en verden som ikke svarer på behovet for mening, kan Meursault virke som en som nekter å flykte fra denne konfrontasjonen og i stedet aksepterer situasjonen slik den er. På denne måten kan man si at han tar eierskap over sin egen skjebne ved å avstå fra å tillegge den en mening den ikke har. Men hva blir igjen av menneskelig betydning når relasjoner, ansvar og håp tømmes for verdi? Meursaults erkennelser er kompromissløse og konsekvente, men ikke nødvendigvis menneskelig tilfredsstillende. Jeg opplever i stedet at det er *jeg* som blir den

fremmede når jeg leser *Den fremmede*. Meursaults verden fremstår totalt utilgjengelig for meg. Noe av det mest virkningsfulle Camus gjør er samtidig å tvinge leseren til å ta stilling til hva som står igjen når livet leves uten metafysisk forankring. Meursaults livsholdning er et mulig svar på det som kan springe ut av den absurde erkjennelsen, men den kommer med et vedvarende ubehag. Som leser gjør det meg urolig og får meg til å tenke over hva man selv er villig til å leve med, og hvilke konsekvenser som følger av å tømme livet for mening.



BIBLIOGRAFI:

Camus, Albert. 2001. *Den fremmede*. Oslo: De norske bokklubbene. Århundrets bibliotek. Opprinnelig utgitt 1942.

Camus, Albert. 2002. *Myten om Sisyfos: Essay om det absurde*. Oversatt av Bernt Vestre. Oslo: Bokklubbens kulturbibliotek. Opprinnelig utgitt 1942.

DEBATT

Filosofisk supplement vil gjerne ha debatt rundt tekstene i foreliggende og tidligere numre. Så hvis du har kritiske innvendinger eller motargumenter du mener bør frem i forbindelse med et spesifikt bidrag, er det bare å sende det inn! Vi ønsker debattinnlegg til alle tekstsjangrene i bladet – til alt fra leder til artikler og anmeldelser. Ønsket lengde på disse bidragene er maks 1000 ord.

Send inn til bidrag@filosofisksupplement.no!

BOKSPALTER

Aniara

Harry Martinson

1956

Harry Martinson tok sitt eget liv. Skar opp magen sin med saks. På sin reise mot planeten Mars mister goldondern Aniara kursen. Seks tusen mennesker på en romferd ut i universets intet. Undrende over hvor stort det hele er, tvunget til å se på det, forsone med det. Aldri greier dette skipet å romme det endeløse universets påtrengende perspektivering av mening. Skulle ha lagt plank over vinduene, aldri latt noen undre seg over hvor de var på vei hen, aldri gitt dem et mål utenfor goldondern Aniara. Langt bedre om de ikke var på vei et sted. Seks tusen som måtte finne mening i det ynkelige aspektet å videreføre menneskearven. Skulle ha lagt plank over vinduene. Skulle aldri sett den enslige pil pile forbi deres vindu. Tvunget perspektiv. For alltid aldri alene. Skulle aldri gitt dem en historie, aldri en framtid. Aniara fløy mot stjernebilde Lyran, uendelig langt unna.

Harry Martinson satt i Svenska Akademien og bestemte hvem som skulle få Nobels litteraturpriser. Ga priser til kløktige jævlere, de beste av de beste. Harry utnevnte de heldige få, Harry var av de heldige få, en av de kløktige jævlene. Skrev godt om kosmos, det skal han ha. Harry fikk Nobels litteraturpris imens han satt i Akademien. En heidundrende kontrovers oppsto, Harry satt i saks. Aniara nådde Lyran. Skulle ha lagt plank over vinduene, aldri gitt han et mål utenfor Aniara.

Halvor Jørgensen

Norrøn religion

Gro Steinsland

2005

Det er ikke lett å finne gode kilder til norrøn religion (hedendom) i dag. Dette skyldes nok flere grunner: populærkulturens fremstilling av den, og nazismens pervertering av den er nok to av disse grunnene. Steinsland sin bok var heldigvis en veldig nøye, vitenskapelig forankret fremstilling av denne 'religionen'; hvis vi i det hele tatt kan kalle den det.

Det mest fascinerende med å lære om norrøn religion, og dens myter, er hvor annerledes den er fra de religionene som dominerer i dagens samfunn. Kristendommens ortodoksi, manikeisme, og fokus på tro er ikke å finne. I stedet finner vi en pluralistisk, ritualistisk, og dypt poetisk tilnærming til verden, som i større grad søker mot natur og myter. Av de korte utdragene fra eddadiktene som Steinsland inkluderer i sin bok blir det tydelig at dette var en kulturreligion med stor fantasi og evne til kreativ tenkning. Dette er kanskje noe vi til en viss grad mistet med kristendommens inntog, da fokuset skiftet mot den rette lære. I hedendommen tyder det ikke på å være noen rett lære, men heller et mangfold av kreative måter å bruke disse nyanserte gudekarakterene på til å fortelle både lærerike og underholdende historier.

Den store tragedien i det hele er årsaken til kristendommens erobring, som ikke er særlig sympatisk. Som Steinsland understreker var denne årsaken trolig et behov blant elitene for å konsolidere sin makt gjennom kristendom som en ny herskerideologi. Kristendommen tilbød noe hedendommen ikke kunne, nemlig en konge valgt av Gud til å representere ham på jord. Dette var en stor omveltning, både politisk, kulturelt, og religiøst, som ble realisert via lovens jernhånd. Mye kultur er mistet gjennom denne overgangsprosessen, og derfor vil det alltid være et slør av mystikk og usikkerhet rundt hva folk trodde i det før-kristne Skandinavia.

Men kanskje det allikevel er elementer fra hedendommen vi kan lære av. Uansett hva vi måtte mene, ser deler av denne kulturreligionen ut til å leve selv i våre dager: med fjøsnisser, juleblot, og ukedager ikledd de gamle gudenes navn.

Marcus Holst-Pedersen

The Vegetarian

Han Kang

2007

The Vegetarian is a book about the narrow line between normality and madness. It is a novel divided into three parts, where each expresses a different movement and is narrated by a different character. The Protagonist is a young Korean woman who decides to become a vegetarian after having a dream.

The movement of the first part is that of a body turning inwards towards a cancerous cell. This part explores the fragility of normalcy. The sudden change in the protagonist put her at odds with the traditional Korean culture in which she lives. The protagonist is not a rebel motivated by a desire for social change; instead, she is passive, limiting her defiance to a closure towards an environment that turned hostile towards her. The environment mutates as she changes, starting to see her as something to deal with, a foreign body that endangers the system.

The second part of the novel focuses on the nature of desire and perversion. The protagonist is now established in her position as the other; her alterity is no longer considered as a simple deviation from the traditional normality, but as a part of her, of her identity. In this section, the author invites us to reflect on the differences between perversion and desire, and the role of public perception in this distinction; her questions feel like an answer, it is not opinion or rationality that distinguishes desire from perversion, if it is even possible to do so, but the consequences and the hurt that they produce.

The third part is when the verdant nature of the novel really sprouts. The novel plays with contrasts and similarities. As her sister becomes aware of the true extent of the protagonist's aversion to human life, she opens up to the reader in a somber internal monologue, which reveals that the siblings who are externally perceived so differently share more than it might seem. Once again, Kang raises questions about normality and madness.

Is it normal to relinquish your life if you're doing it in the name of society, or is it better to retreat from it, refuse to partake in the world? And then what is the real difference between normality and madness? Maybe just cowardice? The novel is an insightful exploration of madness. The topic is

always confronted from a distance, through an outside gaze. It lets the reader project their feelings on the protagonist while never disclosing her mind. This gives the reader the impression of reading an investigative novel whose mystery cannot be uncovered, but only interpreted.

Fulvio Maina

OVERSETTELSE

KJØNNSKATEGORIEN

MONIQUE WITTIG

Oversettelse fra fransk av Julie Noorda

Introduksjon

Monique Wittig (1935–2003) regnes som en av de mest radikale stemmene i fransk feminisme på 1970-tallet, og hennes verk har hatt varig innflytelse på både queer-teori og kjønnsstudier. Sammen med andre tenkere som Christine Delphy og Colette Guillaumin bidro hun til utviklingen av materialistisk feminisme, en retning som kombinerer marxistisk teori med feministisk analyse. Ifølge denne tradisjonen er kjønn ikke en naturlig forskjell, men heller en sosial og økonomisk relasjon basert på dominans. Her ser man på kvinners arbeid – i hjemmet, i reproduksjon og i samfunnet ellers – som utnyttet på lik linje med arbeiderklassens arbeid under kapitalismen (Hennessy og Ingraham 1997, 3-9).

For Delphy, Guillaumin og Wittig var det avgjørende å avsløre hvordan kategorien 'kvinne' har blitt skapt innenfor en struktur av heteroseksuell, mannlig dominans – og denne teksten forsøker å gi et svar på dette. Dette er en oversettelse av «kjønnskategorien» (« La catégorie de sexe »), et essay fra Wittig sin kjente samling *La pensée straight* (1980), direkte oversatt «den heteroseksuelle tenkemåten». Her går Wittig enda lenger enn Delphy og Guillaumin, og hevder eksplisitt at for å oppnå frihet må kjønnskategoriene avskaffes helt. «For det finnes ikke noe kjønn. Det finnes bare kjønn som undertrykkes og kjønn som undertrykker. Det er undertrykkelsen som skaper kjønn, og ikke omvendt» (Wittig 2018, 44).

At essayet ble skrevet i konteksten av den andre bølgen av kvinnebevegelsen merkes i Wittigs skarpe og konfronterende tone. Likevel peker analysen frem mot en mer moderne forståelse av sosialt kjønn, og bør derfor leses ikke bare som et historisk dokument fra 1970-tallets radikalfeminisme, men også som et utfordrende teoretisk bidrag til den fortsatt pågående kritikken av kjønnsessensialisme.

Oversettelse

Kjønnesens bestandighet og slavenes og herrenes bestandighet springer ut av den samme forestillingen. Og slik det ikke finnes slaver uten herrer, finnes det heller ingen kvinner uten menn. Ideologien om kjønnsforskjell fungerer som sensur i vår kultur ved å tilsløre den sosiale motsetningen mellom menn og kvinner ved å fremstille den som naturlig. Maskulin/feminin, hann/hunn er kategoriene som tjener til å skjule det faktum at sosiale forskjeller alltid tilhører en økonomisk, politisk og ideologisk orden. Hvert system av dominans etablerer delinger på det materielle og økonomiske nivået. Videre blir disse delingene abstrahert og omgjort til begreper av herrene, og senere også av slavene når de gjør opprør og begynner å kjempe. Herrene forklarer og rettferdiggjør de etablerte delingene som et resultat av naturlige forskjeller. Slavene, når de gjør opprør og begynner å kjempe, leser sosiale motsetninger inn i de såkalte naturlige forskjellene.

For det finnes ikke noe kjønn. Det finnes bare kjønn som undertrykkes og kjønn som undertrykker. Det er undertrykkelsen som skaper kjønn, og ikke omvendt. Det motsatte ville være å si at kjønn skaper undertrykkelse, eller å si at årsaken (opphavet) til undertrykkelsen ligger i selve kjønn, i en naturlig inndeling av kjønnene som eksisterer forut for (eller utenfor) samfunnet.

Ulikhetens forrang er så konstituerende for vår tenkning at det hindrer den i å foreta den nødvendige vendingen mot seg selv som skulle til for å stille spørsmål ved den, for slik å kunne gripe det konstitutive grunnlaget for den. Å forstå en forskjell i dialektiske termer består i å gjøre tydelige motstridende termer som må finne en løsning. Å forstå den sosiale virkeligheten i dialektisk-materialistiske termer er å gripe motsetningene mellom klasser, begrep for begrep, og få dem til å møtes under samme kopula (en konflikt i den sosiale orden), som samtidig er en løsning (en opphevelse i den sosiale orden) av de tilsynelatende motsetningene.

Klassekampen er nettopp det som gjør det mulig å løse motsigelsen mellom to motstående klasser, i og med at den avskaffer dem i det øyeblikk den konstituerer og avslører dem som klasser. Klassekampen mellom kvinner og menn, som burde føres av alle kvinner, er det som løser motsigelsene mellom kjønnene og avskaffer dem i det øyeblikk den gjør dem forståelige. Det må understrekes at motsigelsene alltid tilhører den materielle orden. Poenget som er viktig for meg her, er at før konflikten (opprøret, kampen) finnes det ikke kategorier av motsetning, men bare kategorier av forskjell. Og det er først idet kampen bryter ut at motsetningenes vold og

forskjellenes politiske karakter blir åpenbare. For så lenge motsetningene (forskjellene) ser ut til å være gitte, allerede tilstede, «naturlige», forut for enhver tanke – så lenge det verken finnes konflikt eller kamp – finnes det ingen dialektikk, ingen endring, ingen bevegelse. Den dominerende tanken nekter å vende seg innover for å fatte det som stiller spørsmål ved den.

Og selvfølgelig, så lenge det ikke finnes en kvinnekamp, finnes det ingen konflikt mellom menn og kvinner. Det er kvinners skjebne å utføre tre fjerdedeler av samfunnets arbeid (både i offentlig og privat sfære) i tillegg til det kroppslige arbeidet med reproduksjon etter den forhåndsbestemte demografiske raten. Å bli myrdet, lemlestet, fysisk og mentalt torturert og mishandlet, å bli voldtatt, slått og tvunget til å gifte seg, er kvinners skjebne. Og skjebnen kan angivelig ikke endres. Kvinner vet ikke at de er fullstendig dominert av menn, og når de erkjenner det, kan de «knappt tro det». Og ofte, som en siste utvei før den nakne og brutale virkeligheten, nekter de å «tro» at menn dominerer dem med full bevissthet (for undertrykkelsen er langt mer grusom for de undertrykte enn for undertrykkerne). Menn, på sin side, vet godt at de dominerer kvinner. («Vi er kvinnes herrer,» sier André Breton), og de er opplært til å gjøre det (Breton 1985). De behøver ikke å uttale det hele tiden, fordi man sjelden snakker om dominans når det gjelder noe man allerede besitter.

Hva er så denne tanken som nekter å vende tilbake til seg selv, som aldri setter spørsmålstegn ved det som utgjør den i første omgang? Denne tanken er den dominerende tanken. Denne tanken hevder at det finnes et «allerede-der» av kjønnene, noe som går forut for all tenkning, som går forut for ethvert samfunn. Denne tanken er tanken til dem som hersker over kvinnene.

De dominerende klassens tanker er også, til alle tider, de dominerende tanker, det vil si at den klassen som er den materielt dominerende makt i samfunnet, i tillegg til den dominante spirituelle makt. Klassen som rår over midlene til den materielle produksjonen, rår samtidig over midlene til den intellektuelle produksjonen, slik at tankene til dem som blir fratatt midlene til den intellektuelle produksjonen, dermed også er underlagt denne dominerende klassen. De dominerende tanker er ikke annet enn det ideelle uttrykket for de dominerende materielle forhold, de er de dominerende materielle forholdene uttrykt i form av ideer; med andre ord, uttrykket for de forhold som gjør en klasse til den herskende klassen – altså, det er ideene om dens herredømme. (Marx og Engels 1974, 86)

Denne tanken, som bygger på ulikhetens forrang, er dominansens tanke. Dominansen gir kvinner et korpus av data, av gitte forutsetninger, av *a priori*, som – desto mer fordi de burde stilles spørsmål ved – danner en enorm politisk konstruksjon, et tett nettverk som berører alt: våre tanker, våre gester, våre handlinger, vårt arbeid, våre følelser, våre relasjoner.

Dominansen lærer oss altså fra alle kanter:

at det finnes, før all tenkning, før ethvert samfunn, «kjønn» (to kategorier av individer som blir født) med en konstitutiv forskjell, en forskjell som har ontologiske konsekvenser (den metafysiske tilnærmingen),

at det finnes, før all tenkning, all sosial orden, «kjønn» med en «naturlig», «biologisk», «hormonell» eller «genetisk» forskjell som har sosiologiske konsekvenser (den vitenskapelige tilnærmingen),

at det finnes, før all tenkning, all sosial orden, en «naturlig arbeidsdeling i familien», en «arbeidsdeling som opprinnelig ikke var annet enn arbeidsdelingen i den seksuelle akten» (den marxistiske tilnærmingen).

Uansett tilnærming forblir ideen fundamentalt den samme. Kjønnene, til tross for deres «konstitutive» forskjell, må uunngåelig utvikle relasjoner fra kategori til kategori. Siden de tilhører en naturlig orden, kan disse relasjonene ikke betraktes som sosiale relasjoner. Denne oppfatningen, som gjennomsyrrer alle diskurser, inkludert sunn fornuft, er dominansens tanke. Helheten av dens diskurser blir stadig forsterket på alle nivåer av den sosiale virkeligheten og skjuler den politiske realiteten i underkastelsen av det ene kjønnnet under det andre, det tvungne ved selve kategorien (som utgjør den første definisjonen av det sosiale vesen i kraft av sivilstatus). Og alt dette er selv om kjønnskategorien ikke har noen eksistens *a priori*, før ethvert samfunn. Som en kategori av dominans kan den ikke være et produkt av naturlig dominans. Den er et produkt av den sosiale dominansen som menn utøver over kvinner, for det finnes ingen dominans annet enn den sosiale.

Kjønnskategorien er en politisk kategori som grunnlegger samfunnet som heteroseksuelt. I så måte handler det ikke om væren, men om relasjoner (for «kvinner» og «menn» er resultatet av relasjoner). Kjønnskategorien er

den kategorien som etablerer som «naturlig» det forholdet som ligger til grunn for det «heteroseksuelle» samfunnet, og gjennom hvilket halvparten av befolkningen – kvinnene – blir «heteroseksualisert» (kvinnens fremstilling er sammenlignbar med fremstillingen av evnukker, oppdrett av slaver og dyr) og underlagt en heteroseksuell økonomi. For kjønns-kategorien er produktet av det heteroseksuelle samfunnet som pålegger kvinner den absolutte plikten til å reprodusere «arten», det vil si reproduksjonen av det heteroseksuelle samfunnet. Denne plikten til å reprodusere «arten» som pålegges kvinner, er det utnyttelsessystemet som heteroseksualiteten økonomisk bygger på. Reproduksjonen består i hovedsak i dette arbeidet, denne produksjonen av kvinner, som gjør det mulig for menn å tilegne seg alt av kvinners arbeid. Her må inkluderes tilegnelsen av arbeidet som er forbundet med reproduksjon «av natur»: å oppdra barn, huslige plikter.

Denne tilegnelsen av kvinners arbeid skjer på nøyaktig samme måte som tilegnelsen av arbeidet til arbeiderklassen av den herskende klassen. Man kan ikke si at den ene av disse to produksjonene (reproduksjonen) er «naturlig» og at den andre er sosial. Dette argumentet er ikke annet enn den teoretiske og ideologiske rettferdiggjøringen av undertrykkelsen, et argument som skal få kvinner til å tro at før samfunnet, og i alle samfunn, er de underlagt denne forpliktelsen til reproduksjon. Likevel, på samme måte som vi ikke vet noe om arbeid og sosial produksjon utenfor enhver kontekst av utnyttelse, vet vi heller ingenting om samfunnets reproduksjon utenfor dens kontekst av utnyttelse.

Kategorien kjønn er produktet av det heteroseksuelle samfunnet, hvor menn tilegner seg kvinners reproduksjon og produksjon samt deres fysiske personer gjennom en kontrakt som kalles ekteskap. Sammenlign denne kontrakten med kontrakten som binder en arbeider til sin arbeidsgiver. Kontrakten som binder en kvinne til en mann er i prinsippet en livslang kontrakt, som bare loven kan bryte (skilsmisse). Den pålegger kvinnen visse plikter, inkludert ulønnet arbeid. Hennes arbeid (husarbeid, barneoppdragelse) samt hennes forpliktelser (å avstå sin reproduksjonsevne til fordel for mannen, tvungen samleie, samliv dag og natt, husarrest slik det juridiske begrepet «forlatt ekteskapelig hjem» antyder) innebærer at kvinnen som fysisk person tilhører sin mann.

Det faktum at en kvinne er direkte avhengig av sin mann er underforstått i regelen som generelt observeres av politiet, som består i ikke å gripe inn når en mann slår sin kone. Politiet griper inn i saker om vold og

legemsbeskadigelse når en borger slår en annen borger. Men en kvinne som har undertegnet en ekteskapskontrakt, har dermed sluttet å være en ordinær borger (beskyttet av loven). Politiet uttrykker åpent sin motvilje mot å gripe inn i familieanliggender (i motsetning til sivile saker), hvor statens myndighet ikke direkte skal gripe inn fordi den er overlatt til mannens myndighet. Det er nok å gå til et krisesenter for mishandlede kvinner for å se i hvilken grad denne autoriteten kan utøves.

Kategorien kjønn er et produkt av det heteroseksuelle samfunnet, som gjør halvparten av befolkningen til seksuelle vesener, i den forstand at kjønn er en kategori som kvinner ikke kan unnsnippe. Uansett hvor de er, uansett hva de gjør (inkludert når de arbeider i offentlig sektor), blir de sett (og gjort) seksuelt tilgjengelige for menn og kvinner; bryster, rumpe, klær må være synlige. De må bære sin gule stjerne, sitt evige smil dag og natt. Man kan si at alle kvinner, gift eller ugift, må utføre en tvungen seksuell tjeneste, en tjeneste som kan sammenlignes med militærtjeneste og som kan vare en dag, ett år, tjuefem år eller mer. Noen få lesbiske og noen få religiøse slipper unna, men de er svært få, selv om antallet øker. Hvis kvinner er svært synlige som seksuelle vesener, er de som sosiale vesener fullstendig usynlige, og som sådan må de gjøre seg så små som mulig og alltid be om unnskyldning for det.

Det holder å lese intervjuer med eksepsjonelle kvinner i magasinene for å høre deres unnskyldninger. Og selv i dag rapporterer avisene at «to studenter og en kvinne», eller «to advokater og en kvinne», eller «tre reisende og en kvinne» ble sett gjøre ditt eller datt. For kategorien kjønn er den kategorien som klistrer seg til kvinner fordi de ikke kan tenkes utenfor denne kategorien. Det er bare *de* som ikke er noe annet enn kjønn, *kjønn*, og kjønn er meislet inn i deres sinn, deres kropp, deres handlinger, deres bevegelser; til og med drapene de utsettes for er seksuelle, og slagene de får er seksuelle. Virkelig, kategorien kjønn holder kvinnene godt fast.

Kategorien kjønn er en totalitær kategori som, for å bevise sin eksistens, har sine inkvisisjoner, sine domstoler, sine tribunaler, sitt lovverk, sine redsler, sine torturer, sine lemlestelser, sine henrettelser, sitt politi. Den former sinnet like mye som kroppen ettersom den kontrollerer all mental produksjon. Den besitter våre sinn på en slik måte at vi ikke kan tenke utenfor den. Det er grunnen til at vi må ødelegge den og begynne å tenke utenfor den dersom vi vil begynne å virkelig tenke, på samme måte som vi må ødelegge kjønnene som sosiologiske realiteter dersom vi vil begynne å eksistere. Kjønnskategorien er en kategori som styrer slaveriet av kvinner, og

den fungerer helt presist gjennom en reduksjonsoperasjon, som for de svarte slaveene, ved å ta delen for helheten, en del (hudfarge, kjønn) gjennom hvilken en hel menneskegruppe må passere som gjennom et filter. Det er verdt å merke seg at når det gjelder sivilstand, må både hudfarge og kjønn «deklarerer». Likevel, takket være slaveriets avskaffelse, anses nå «deklarasjonen» av «hudfarge» som diskriminering. Dette gjelder imidlertid ikke for «deklarasjonen» av «kjønn», som selv kvinner ikke har drømt om å avskaffe.

Jeg sier: hva venter vi på for å gjøre det?

BIBLIOGRAFI

Referanser i introduksjon

Hennessy, Rosemary og Chrys Ingraham. 1997. *Materialist Feminism: A Reader in Class, Difference, and Women's Lives*. New York: Routledge.

Wittig, Monique. 2018. *La pensée straight*. Paris: Éditions Amsterdam.

Referanser i originaltekst

Breton, André. 1985. «Premier Manifeste du Surréalisme» i *Manifestes du surréalisme*, redigert av André Breton og Yvan Goll. Paris: Gallimard.

Engels, Friedrich og Karl Marx. 1974. *L'idéologie allemande*. Paris: Éditions Sociales.

MESTERBREV

SHOULD FEMINISTS EMBRACE THE AI REVOLUTION?

ON THE PROMISE AND PITFALLS OF AI
TECHNOLOGY THROUGH THE LENS OF
ESTABLISHED VALUES, DATA, CARE, AND
LABOUR DEMANDS



Mesterbrev Pernille Soland

What is your master's thesis about?

My master's thesis investigates how the values dominating our collective societal reality are becoming amplified and solidified through AI technologies, and that these mechanisms disadvantaging women and feminist perspectives can result in not only women continuing being disadvantaged, but that we all might miss out on a better future of more equity and human flourishing as a result.

The thesis examines AI as a mirror reflecting our datafied past, explores how the marginalisation of care shapes both technological

development and societal values, and argues for the importance of designing AI systems that promote free time, equity and human flourishing. Rather than regarding AI technology as being inherently progressive or neutral it is argued to be a political project that could and should be shaped to be different.

What do you argue for / against in your master's thesis?

I argue against the development of AI technology being something that will bring about progress and better solutions by default. As AI systems are built on biased datasets and developed within capitalist frameworks, they tend to reproduce and even strengthen existing inequalities. I argue in favour of the necessity of integrating feminist perspectives into our understanding and design of technology. By centring values such as care and human flourishing, we can redirect AI development toward social equity, free time, and collective well-being rather than efficiency and economic growth.

Why should others read your master's thesis?

If you are interested in ethics, political philosophy, feminist philosophy, or the philosophy of technology you may find this thesis interesting as a contribution to ongoing discussions about how to make AI better serve our humanity and societies. I also think that my thesis can be a fairly accessible read for different backgrounds.

What are your plans for the future?

If I get the chance I would like to continue working within the intersection of applied philosophy and policy making, whether through academic research or outside of academia. I also plan on trying to further work and focus on my writing.

MESTERBREV

CAN A SUBJECT THINK ABSTRACTLY WHILE BEING OBJECTIVELY CONFINED?

A LOOK INTO POST-RORTYAN OPTIONS



Mesterbrev Gustav Lind-Fossen

Hva handler oppgaven din om?

Oppgaven min kritiserer først og fremst språkfilosofi og hvordan grenen har gjennomsyret moderne filosofisk metodologi, eller snarere, rettferdiggjørelsen av akseptabel metode. De grenene som blir pukket på og fordreid på kyniske måter - altså ved ganske implisitte og kyniske kritikker - er språkfilosofi og videre, rettferdiggjørelsen på den lingvistiske vending; i tillegg til de nyere former for pragmatisme, hvor ofte Rorty

og Brandom er sentrale figurerer. Språkfilosofi samt som pragmatisme, både i tidligere former noksom deres aller mest kontemporære former, blir pukket på. Det betyr altså at jeg, vel som mine mest sentrale forfattere i Masteren, forsøker å erkjenne både *nødvendige omkalfatringer* i filosofien, noksom også deres mer innsluttede poenger argumentert for, erkjenner det absolutt meste, men prøver også å trekke slike erkjennelser til drøye og pragmatiske vinkler for å sjekke om de holder vann.

Hva argumenterer du for i oppgaven din?

Først så introduseres Richard Rorty sin *genealogi*. Altså hvorfor Rorty kommer med slike provokative utslag angående klassiske filosofiske begreper som 'erfaring', 'empirisme', 'objektivitet', og hans adskillelse fra «Mind» og «Mental». De første tre begrep vil ham ha ut av filosofitradisjonen, siden han da påstår at de er forankret i en lesning av Kant som er forvirret i metafysiske tendenser. I de første to kapiteler, som oppgjør det jeg kalte «PART 1», så forsøker jeg å erkjenne denne 'u-fasttømrede', 'u-forankrede' ("in corrigible") mentaliteten som Rorty, samt som hans inspirasjon her, Wilfried Sellars, argumenterer for at ikke baserer seg ved sanseerfaring. Det betyr at anseelsen angående Kant sin sensitivitet begår seg på en uberettiget dualisme som sådan, sågar som at når Kant argumenterer for «Possible Experience», der vi får syntetisk a priori epistemologi ved å deliberere i verden, så synes både Rorty, Brandom og Sellars, attpåtil meg, at det blir begått en slags *synsing* (uberettiget metafysikk). Rorty mener derimot at vår tro, erkjennelse og viten om verden kommer fra språklig konsepsjon og dets bruk. Uten nødvendigheten for språk og institusjonaliseringen av måter vi henviser oss på gjennom erfaringer, så ville vi ikke snakket eller begrepet slik som vi gjør.

Min første forfatter, Steven Levine, med hans verk *Pragmatism, Objectivity, and Experience* (2019) prøver å argumentere først og fremst imot Robert Brandom i dette verket. Selv om Robert Brandom er en skikkelse som de aller fleste med en fot innad i pragmatismen vil anse som nærmest Rortys disippel (attpåtil at Rorty blir selvfølgelig jevnlig gjendrevet av Levine). Brandom tar opp oppfordringen av Cheryl Misak, om å «rehabiliterer objektivitet – eller noe tilsvarende – slik at mennesker føler seg ansvarliggjort for noe utenfor våre praksisers artefakter og det som stammer av våre forrang og egenskapte begripelser» (2019, 2-3). Brandom bedriver en rekke eksempler ved dette, men kjapt sagt så resulterer hans forsøk i intellektualisme og elitisme, og han klarer ikke å inkorporere en forstand ovenfor *Erlebnis*, eller *doxa*. Brandom sin filosofi vil altså bli rasjonalistisk og formalistisk. Hans epistemologi – noe som både ham og Rorty erklærer sitt avbrekk fra - saturerer alle hans forsøk på *novelitet* og *nyskapelse*; *doxa*. Men! Levine begår samme feil. Jeg bruker to skikkelser som går en ekstra mil når de gjennomskuer

Brandom sin egen versjon av Hegel, som utgjør da en feillesning av Hegel. Hegel sin filosofi, hans *doxa*, samt som Kant sin *doxa* (i hvert fall ifølge tre kommentatorer), er iboende negativ, ikke positiv.

Så begynner altså «PART 2». Da vedkjenner jeg at min problemstilling er nemlig et lurespørsmål og at de videre kapiteler heller viser til ny-pragmatismens selvbenektelse vedrørende at de nettopp besvarer dette spørsmålet, *uskyldig; over-rasjonelt*.

I etterfølgende kapittel brukes han som kalles for en av pragmatistenes forfedre, William James, som en bro mellom Rorty, de erkjennelser bragt imot Brandom, og for å vise en utvei fra normativitet. William James sin filosofi «sentrerer seg akkurat rundt *erfaring* – dog ligner det veldig slik Kant sirkulerer rundt *fornuften*» – og han er også en *radikal empirist* – første av sitt slag! Jeg ser innom Huw Price, en kontemporær nypragmatist som kjemper (aller så vennlig) sin sak mot Brandom, også ved å signere inn Brandom sin vri på Rorty igjen ... Uansett, så viser Price at man kan snakke om vitenskap og subjektive utsagn, hvor sistnevnte ikke stammer fra noe sted, og likevel trenger vi ikke bekymre oss ovenfor feilaktighet. Jeg bruker mest Price for å snakke om *doxa* altså, og for å promotere *beskrivelse* ('*descriptive*', '*horizontal*', '*pluralistic*') istedenfor normativitet. James blir sammenlignet med Friedrich Nietzsche, og videre blir det argumentert for at James er nyttig å se gjennom en linse som gjør ham til perspektivist, slik som Nietzsche er. Kjernen i dette kapitlet er «alle de forskjellige former teori kan få *i retrospekt av nyvunnet tanker/diskurser*», og hvordan normativitet følgende blir værende som en autoritær bismak av erfaring (empiri). Også, så ser vi at «virkeligheten» er bare begrunnet i relasjoner opplevd samt som argumentert for.

Så, hehe, ble det tid for forfatteren som lå meg nærmest gjennom Masteren, herr ærverdige Barry Allen. Han hadde jeg en aller så snau diskurs med over mail, og han lot meg kalle han «Post-Pragmatist». Jeg forsvarte denne antegningen og hvordan Barry Allen sammenlignet Rorty og Gilles Deleuze, der sistnevnte forholder seg meget mye bedre til Nietzsche sin polemikk mot *Sannhet med stor 'S'* – en stor gemenhet i moderne filosofi. Sentralt i de første seksjoner av fjerde og siste kapitlet var hvordan man kunne nå se klarere at «riktig og rettferdiggjort filosofi» likevel ikke klarte å omfavne alt av verdens

artefakter og problemer; *problemene ble stående utenfor og konvensjonell artikulasjon ble heller foretrukket enn erkjent evidens.*

Videre i kapitel fire så fremstiller jeg Allen sin kritikk av *nominalisme*. Nominalisme er en slags metafilosofisk tilnærming til språkfilosofi som originalt kommer fra middelalderen og folk som Ockham, men Quine, Sellars og især Rorty (og Brandom og Price) argumenterer for denne metafilosofien. Nominalisme handler grunnleggende om at man diskuterer språklige gjenstander, som finnes i generelle termer og referanser i kraft av språket, og at vi da ikke diskuterer *verden*, men nemlig «språklige gjenstander». Dette tillater altså ikke for *nødvendigheten for nye beskrivelser*, gitt de *sanne problemer* – for å låne noen idiomer av James, Deleuze og Allen her. Det som tillates er heller stagnert samtale om ‘det samme’, slik som Deleuze ville erklært det.

Tilslutt så påstår jeg at nominalisme som metafilosofi har overtatt filosofipraksisen generelt; især i sfæren hvor pragmatister og analytiske filosofer holder på. Kortfattede poenger og begreper; strømlinjeformede (altså finkornede) tanker og konsepter: Alt språklig, alt konvensjonelt; alt bedervet og antroposentrisk *par excellence*. Jeg bruker en artikkel som gjennomskikker Donald Davidson sin dikotomi mellom det rasjonelle/irrasjonelle, hvor Davidson tyder på å ikke kunne klare å ha en enkel samtale omgående Freud sine begreper, intet mindre hvordan han misforstår grovt at det ubeviste og det irrasjonelle har krefter som kanskje ikke skal bli tenkt på gjennom språkfilosofiske betegnelser.

Hvorfor bør andre lese teksten din?

Vel. De som kjenner meg vet at den er besværlig kompleks. Det tok langt over et og et halvt år før noen fikk dreisen på hva den omhandlet (og det gjaldt likeså meg, hehe). De som er interessert i en poetico-analytisk gjendrivning av pragmatismens selvbenektende maske, og vil få noen nyttige begreper og en rekke god litteratur å skikke på, de kan se på den. Jeg leste den selv utallige ganger gjennom ferien, og de sensorer og veiledere (av slags) som diskuterte med meg fikk meget fruktbare samtaler. Dog. Jeg ville heller anbefalt de følgende verker: *Empiricism: Experience and Experiment from Antique to the Anthropocene* (2020), av Barry Allen, samt som hans utgitte

doktoravhandling i bokform, *Truth in Philosophy* (1992); ovennevnte boken til Levine (2019) er god for dem som er interessert i Rorty, Sellars, John Dewey og William James og vil få et godt grep om hva objektivitet «virkelig omfatter»; *New Pragmatists* av Cheryl Misak er også en essaysamling som inneholder en rekke gode essay – utrolig bra for dem som er interessert i samtidens metafilosofiske trender. Deleuze er undervurdert, men du får dessverre ikke noe særlig godt grep basert på min snaue innføring av ham gjennomgående i Masteren min.

Hva er dine planer for fremtiden?

Jeg skal skrive ei bok. Men prosjektet ble avvendt litt, sånn som mine to tidligere bøker... Jeg skal til Tyskland og der skal jeg lære høytysk og kose meg! Så skal jeg videre ta litteraturhistorie i et tysktalende land og se litt hva som skjer. Akademia er fortærende for et ungt og krevende sinn.

BIBLIOGRAFI

- Allen, Barry. 1992. *Truth in Philosophy*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Allen, Barry. 2020. *Empiricisms: Experience and Experiment from Antique to the Anthropocene*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Levine, Steven. 2019. *Pragmatism, Objectivity, and Experience*. Boston: Cambridge University Press.
- Misak, Cheryl. 2007. *New Pragmatists*. Ed. by Cheryl Misak. New York, London: Oxford University Press.

UTDRAG AV DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Eksistens er det alle leserne av denne setningen forhåpentligvis har. CERN har nylig funnet eksperimentelle bevis på at den lite kjente filosofen Shakespeare faktisk hadde rett om eksistens: Å være eller ikke å være er faktisk spørsmålet.

Ennui, direkte oversatt «kjedsomhet», er en reaksjon på et liv uten Gud. Opprinnelsen av ennui som et begrep som blir brukt uoversatt, separat fra «simpel» kjedsomhet, knyttes ofte til Blaise Pascals *Pensées* (1670). Pascal var en dedikert kristen (jansenist), og beskrev ennui som en utelukkende negativ tilstand. Det er å være klar over tomheten i verden rundt oss, og dermed dens meningsløshet. Derfor er man nødt til å akseptere Gud for å kunne unnslippe. Jean-Paul Sartre og andre eksistensialister, som blant annet var inspirerte av Pascals verker, så derimot denne tilstanden annerledes. De beskrev situasjonen «vond tro» som det å la aspekter av verden definere ens egen identitet fullstendig. Da er det ikke rart man opplever ennui – vi er jo ikke faktisk fullstendig definert av verden rundt oss. Vi har frihet, vi er nødt til å ta valg, og å leve med alle konsekvensene av de valgene. Dersom man kan eie denne virkeligheten vil man fortsatt oppleve ennui, men man vil kunne veie opp for det med å bli, som Beauvoir kaller det, et «virkelig fritt menneske». **A.T.**

Faktisitet er det aspektet av din eksistens som beskriver din nåværende situasjon. Hvor i verden du er, dine etablerte forhold, saldo på bankkonto, og så videre. Faktisitetens motpart er transcendens, som beskriver alle dine muligheter. Det å leve er å oppleve konflikten mellom disse to aspektene. Eksempel: Peroline føler som at hen er langt inn i en 8-timers jobbvakt. Hen ser opp på klokka, og det har bare gått 20 minutter. Hvis Peroline erklærer sin kjærlighet for snowboarding høylytt og løper ut av butikken for å telle antall trær i 10 km radius, omfavner hen sin transcendens. Hvis Peroline bestemmer at hen bare må skru av hjernen og være en kjøttrobot i 7 timer og 41 minutter til, omfavner hen sin faktisitet.

QUIZ

1. Hva var dødsårsaken til Albert Camus?
 - a. Kreft
 - b. Alderdom
 - c. Bilulykke
 - d. Selvmord

2. Hvem beviste ufullstendighetsteoremene?
 - a. Leonhard Euler
 - b. Srinivasa Ramanujan
 - c. Georg Cantor
 - d. Kurt Gödel

3. Hvilken filosof er kjent for uttrykket ”Je pense, donc je suis”?
 - a. Jean-Jacques Rousseau
 - b. René Descartes
 - c. Gilles Deleuze
 - d. Jean-Paul Sartre

4. Hva er førstefilosofi ifølge Levinas?
 - a. Etikk
 - b. Metafysikk
 - c. Logikk
 - d. Epistemologi

5. Hvilken parisisk kafé er assosiert med kjente franske filosofer, deriblant Sartre, Camus, og de Beauvoir?
 - a. Café de Flore
 - b. Café des Deux Moulins
 - c. Les Deux Magots
 - d. Café de la Paix

6. Når er den tidligste kjente oppskriften på Croissanter fra?
 - a. 1905
 - b. 1883
 - c. 1934
 - d. 1821

7. Ifølge 1. hertug av Wellington, hvor mange menn var Napoleons tilstedeværelse på slagmarken vært?
 - a. 5 000
 - b. 1
 - c. 40 000
 - d. 80 000

8. Når returnerte de Gaulle til Frankrike etter hans eksil som følge av invasjonen av Frankrike under andre verdenskrig?
 - a. 1 juli 1944
 - b. 27 juni 1944
 - c. 29 mai 1944
 - d. 14 juni 1944

9. Hva heter det lille landet som ligger klemmt mellom Frankrike og Spania?
 - a. Andorra
 - b. Monaco
 - c. Llívia
 - d. Catalonia

10. Hva heter det høyeste fjellet i Europa utenfor Kaukasus?
 - a. Matterhorn
 - b. Weisshorn
 - c. Mont Blanc
 - d. Monte Rosa

SVAR

1. c
2. d
3. b
4. a
5. c
6. a
7. c
8. d
9. a
10. c

FORRIGE NUMMER

KROPPEN

(#3/2025)

Heidegger skilte mellom kroppen-som-levd og kroppen-som-legeme. Iris Murdoch sa «Heidegger er muligens Lucifer legemliggjort». Kropp kan være så mangt. Platon, og de gamle grekerne med ham, så ned på kroppen. Etter ham kom Epikur og hans hedonisme, der nytelse sto i sentrum. 400 år senere skriver Augustin om kroppen som noe som er skapt og gitt til oss fra Gud. Vel et årtusen senere, kom Descartes, som kjent så på kroppen som noe mekanisk, med sin substansdualisme.

Kroppen er noe mer enn kun et instrument for handling og er en av få ting vi alle må forholde oss til. Vi er rett og slett dømt til å ha en kropp. Den kan sees på som en mulighetsbetingelse for vår menneskelige tilværelse eller den kan oppleves som noe som begrenser oss. Kroppen vår er med oss fra vi blir født og blir igjen etter vi dør. Den kan virke som ett godt redskap eller ikke virke i det hele tatt. I tillegg har kroppen gjennom vestlig historie vært underteoretisert, kanskje til og med glemt av enkelte. Dette mener vi er rart.

Derfor ønsket vi å vie dette nummeret av Filosofisk supplement til kroppen

Tekstbidrag fra: Michael Barnes, Benjamin Berglen, Eileen Eldjarn, Marcus Holst-Pedersen, Halvor Jørgensen, Lasarus Khaled, Thea Thori Kogstad, Kevin Køhn, Gustav Lind-Fossen, Trym Mostad, Julie Noorda, Anna Smajdor, Åsne Skeie, Lilith Staalesen, og Allan Thommessen.

NESTE NUMMER

REVOLUSJON

(#1/2026)

Føniksens ånd må sette fyr på sin kropp for å gjenfødtes fra sin aske. Den gjenfødte føniks blirsvøpt i asken til dens forgjenger, det blir den nye begynnelse sin lærepenge. Fortellingen om revolusjon speiler myten om føniksen, slik begge har viljen til å brenne det gamle for å føde det nye.

Revolusjoner blir ofte tenkt som politiske. Mange hevder at det fins andre former for revolusjoner: kunstneriske, vitenskapelige, til og med amorøse, men aller viktigst for oss: filosofiske revolusjoner. Det fins også flere typer: kontra-, feilede, ikke- og vellykkede revolusjoner – hva enn det sistnevnte betyr. I denne utgaven av Filosofisk supplement ønsker vi bidrag som passer til hva enn en revolusjon er.

Filosofien er tvetydig. Mens noen vil hevde at deres filosofi hersker, så kan en beretning og et tydelig spørsmål fort revolusjonere situasjonen: det er en ny hersker! Dette demonstrerer filosofiens evne til å avdekke: til å kastere og kutte tullet. Til og med kanon og tradisjon for hvordan man driver filosofi er noe som en revolusjon kanskje vil motstå. Aktuelle temaer kan for eksempel være politiske revolusjoner, vitenskapelige revolusjoner, sosiale revolusjoner, kulturelle revolusjoner, religiøse revolusjoner eller filosofiske revolusjoner. Selv om vi har ideer, så er det vanskelig å avgjøre hva en sann revolusjon er...

Vil du bidra med en tekst eller illustrasjon? Send en e-post med idéutkast, skisse eller ferdig tekst til bidrag@filosofisksupplement.no. Vi oppfordrer særlig studenter til å sende inn sine bidrag. Vi tar også inn bidrag fra andre fagdisipliner, så lenge teksten beskjeftiger seg med et filosofisk tema, én eller flere spesifikke filosofer, eller på andre måter kan sies å ha en filosofisk brodd. Alle innsendte bidrag leses anonymt i tråd med «blind review». Det vil si at inntil teksten eventuelt blir godkjent av redaksjonen vil forfatterens identitet holdes skjult for leserne og omvendt. Dersom teksten blir refusert, vil forfatterens identitet forbli hemmelig. Dette er for å kvalitetssikre lesingen og senke terskelen for innsending. Til info bruker vi Chicago 17 forfatter-år som referansestil.

Innsendingsfrist: 1. mars

I tillegg ønsker vi at det følgende legges ved utkast:

- Ingress på cirka 100 ord i begynnelsen av teksten
- Forfatterinformasjon (eksempel: «Ernst Spinoza (f. 1998) er master student i filosofi ved UiB.»)
- Adresse (slik at vi vet hvor ditt eksemplar skal sendes dersom teksten din blir godkjent)

Sendes til: bidrag@filosofisksupplement.no

VISSTE DU AT DU KAN FINNE OSS HER?



Filosofisk supplement



@filosofisksupplement



Filosofisk supplement

filosofisksupplement.no

BIDRAGSYTERE

Tekst

Marcus Holst-Pedersen (f. 1998) har mastergrad i filosofi og er masterstudent i statsvitenskap ved UiO.

Kristýna Jančová (f. 2002) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Ingeborg Gloppen Johnsen (f. 2000) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Halvor Jørgensen (f. 2005) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Maria Bundli Karlsen (f. 1999) har mastergrad i historie og er masterstudent i filosofi ved UiO.

Gustav Lind-Fossen (f. 2001) har mastergrad i filosofi ved UiO.

Julie Noorda (f. 2001) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Fulvio Maina (f. 2000) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Oskar Prøsch (f. 2005) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Pernille Soland (f. 1998) har mastergrad i filosofi ved UiO.

Allan Thommessen (f. 1996) har mastergrad i filosofi ved UiO.

Arne Johan Vetlesen (f. 1960) er professor i filosofi ved UiO.

Bilder

1. *L'homme au balcon, Boulevard Haussmann* - Gustave Caillebotte (1880).
2. *Tomb of Jean-Jacques Rousseau at the Panthéon in Paris* - Neoclassicism Enthusiast (2021). Wikimedia Commons.
3. *Simone de Beauvoir* - Unknown author (1950). Wikimedia Commons.
4. *Simone de Beauvoir in 1967* - Moshe Milner (1967). Wikimedia Commons.
5. *Gravsteinen til Jean-Paul Sartre og Simone de Beauvoir* - Julie Noorda.
6. Portrett av Arne Johan Vetlesen.
7. *Aften på Karl Johan* - Edvard Munch (1892).
8. Portrett av Pernille Soland
9. Portrett av Gustav Lind-Fossen

Filosofisk supplement er et studentdrevet tidsskrift basert på frivillig arbeid.

Takk til alle bidragsyttere – bladet hadde ikke blitt til uten dere!