

Den tvetydige morskroppen

Om morskap, transcendens og etikk hos Beauvoir og Levinas

Stine Holte

F. 1976. Førsteamanuensis, OsloMet – storbyuniversitetet

Stine.Holte@oslomet.no

SAMMENDRAG

Artikkelen undersøker forholdet mellom mors kropp, transcendens og etikk hos Simone de Beauvoir og Emmanuel Levinas. Mens Beauvoir beskriver erfaringen av kroppslig transcendens i graviditet og morskap på en måte som får frem erfaringens tvetydighet, er hennes beskrivelser av etisk transcendens knyttet til et mannlig ideal om å overskride seg selv og være aktiv og handlende. Det oppstår dermed et spenningsforhold mellom det etiske idealet og kvinnens faktiske kroppslige passivitet. Hos Levinas er det derimot ingen motsetning mellom den etiske og den kroppslige transcendensen, som forenes i tanken om morskapet som en universell metafor for det etiske subjektet, et subjekt som forstås som en radikalt ansvarlig bærer av et annet liv. Artikkelen foreslår at begge tenkerne gir viktige bidrag til en etisk kvalifisering av mors kroppens fenomenologi, samtidig som de utfordrer hverandre på hver sin måte.

Nøkkelord

Beauvoir, Levinas, morskap, etikk, transcendens, fenomenologi

ABSTRACT

The article explores the relation between the maternal body, transcendence and ethics in Simone de Beauvoir and Emmanuel Levinas. Whereas Beauvoir describes the experience of bodily transcendence in pregnancy and maternity as deeply ambiguous, her descriptions of ethical transcendence are connected to a male ideal of self-transcendence and being active. We thus see a tension between the ethical ideal and the actual bodily passivity of the woman. In Levinas there is no opposition between ethical and bodily transcendence, as the

experiences are united in the notion of maternity as a universal metaphor for the ethical subject, understood as a radically responsible bearer of another life. The article suggests that both thinkers give important contributions to an ethical qualification of the maternal body, at the same time as they challenge each other in different ways.

Keywords

Beauvoir, Levinas, maternity, ethics, transcendence, phenomenology

INNLEDNING

Ordet «forløsning» har en dobbel betydning på norsk. I den medisinske verden brukes begrepet «forløsning» om fødselen, om forløsningen av barnet fra moren. I den religiøse verden handler forløsningen ikke om fødsel, men snarere om behovet for gjenfødelse eller gjenopprettelse av en opprinnelig tilstand av uskyld. De såkalte forløsningsreligioner – som kristendom, jødedom og islam – forkynner en dyp mangel ved det livet vi er født til; forløsningen handler om at man befris *fra* denne mangelen, fra denne tilstanden av synd eller lidelse, og *til* en tilstand av frelse. Forløsningen innebærer altså en form for overskridelse av det gitte, eller hva man kaller en transcending av det immanente. Men hva er forholdet mellom den religiøse forståelsen av forløsning og den medisinske? Er den religiøse forløsningen en befrielse fra den første forløsningens immanens, eller kan også mors kroppens erfaringer innebære en form for transcendens? Og betyr det at mors kroppens erfaringer kan åpne for en fornyet teologisk forståelse av forløsning, en forståelse som ikke baserer seg på en befrielse fra det immanente, men som i stedet utforsker erfaringen av transcendens ut fra det immanente selv? Dette er tanken som skal utforskes i denne artikkelen, ved hjelp av to fenomenologisk orienterte tenkere fra det 20. århundre, som på temmelig ulikt vis har tematisert mors kroppens transcendens: Simone de Beauvoir (1908–1986) og Emmanuel Levinas (1906–1995).

Både Beauvoir og Levinas levde og virket i Paris på omtrent samme tid, men forholdt seg nærmest ikke til hverandres tekster, og bringes sjelden i dialog med hverandre. Dette kan synes merkelig, da begge to ikke bare tilhører fenomenologien, men også langt på vei deler den *etisk*-fenomenologiske innsikten i at subjektet konstitueres i relasjoner med andre. Verken for Beauvoir eller Levinas baserer etikken seg dermed på abstrakte prinsipper, men blir til i konkrete møter med den partikulære *andre* som setter grenser for min frihet. Det er imidlertid betydelige forskjeller dem imellom i synet på hvordan denne andre skal forstås, og i hvilken grad Den andre¹ henger sammen med noe religiøst.² Beauvoir ute-

1. Begrepet «Den andre» følger i denne artikkelen skrivemåten i den norske oversettelsen av Simone de Beauvoir, *Det annet kjønn* (Oslo: Pax, 2000), selv om begrepet hos Levinas forekommer både med liten og stor bokstav (hhv. «l'autre» og «l'Autre»), det siste for å fremheve Den andres opphøydhed.
2. På tross av likhetene mellom Beauvoir og Levinas vil forskjellene dem imellom når det kommer til det religiøse, kunne gi noen interessante innblikk i de spenningene som fenomenologien bærer med seg, som blant annet handler om forholdet mellom fenomen og radikal transcendens. Tanken om en transcendens som viser seg i det immanente, kan på mange måter synes problematisk ut fra fenomenologiens mantra «zu den Sachen selbst».

lukker tanken om en Gud eller noe absolutt fremmed fordi det fratår mennesket ansvar,³ mens Levinas bringer inn en religiøs forestilling om mennesket som passivt eller utvalgt, selv om heller ikke han godtar premisset om at Gud fratår oss ansvar. Hva betyr denne forskjellen i synet på religion for forståelsen av den etiske relasjonen mellom subjektet og Den andre, i dette tilfellet for morens forhold til barnet? Hva slags transcendent er det egentlig som kommer til uttrykk i mors kroppens erfaringer for henholdsvis Beauvoir og Levinas?

I utgangspunktet kan det virke vanskelig å sammenlikne Beauvoirs og Levinas' syn på mors kroppens transcendent, da Beauvoir synes å være opptatt av den tvetydige erfaringen til *konkrete* mors kropp, mens Levinas ser ut til å benytte mors kroppen som en allmennmenneskelig *metafor* for menneskets radikale etiske ansvar. Likevel vil jeg argumentere for at det er viktige fenomenologiske berøringspunkter dem imellom, noe som blant annet kommer til uttrykk i at mors kroppens transcendent for begge synes å innebære en form for *tvetydighet*. Hos Beauvoir handler denne tvetydigheten om hvordan den gravide kroppens rent fysiske transcending gjør at den blir oppfattet som immanent, «den lukker seg om seg selv i kvalme og ubehag, den slutter å eksistere for seg selv».⁴ Også hos Levinas kan en si at mors kropp-metaforen betegner en erfaring av å slutte å eksistere for seg selv, og vi skal se at dette oppleves som å bli truffet av noe transcendent som på en tvetydig måte fremstår som både godt og traumatisk.

Forskjellen dem imellom synes altså å handle om hvordan erfaringen av mors kroppens transcendent tolkes i et *etisk* perspektiv. For Levinas karakteriserer mors kroppmetaforen selve den etiske relasjonen til Den andre, som noe som setter grenser for våre prosjekter idet Den andre kaller oss til et radikalt ansvar. Beauvoir ser på sin side ikke ut til å knytte noen spesifikt etisk erfaring til mors kroppen, men fremhever i stedet sin egen etiske posisjon som eksistensialistisk, noe som innebærer at det transcendent forstås som menneskets overskridelse av seg selv gjennom å ha prosjekter. Jeg vil likevel hevde at både Levinas' og Beauvoirs perspektiver kan gi oss viktige bidrag til en etisk kvalifisering av mors kroppens fenomenologi, samtidig som de utfordrer hverandre på hver sin måte. Dette innebærer at de konkrete og de metaforiske analysene av mors kroppen ikke kan forstås uavhengig av hverandre, men må bringes i dialog.

I det følgende skal jeg først analysere Beauvoirs posisjon og deretter Levinas sin, før jeg avslutningsvis drøfter forholdet mellom dem med henblikk på de etiske implikasjonene av deres ulike standpunkt. Ulikhetene knyttet til den etiske kvalifiseringen av mors kroppens fenomenologi kan delvis forklares i at de springer ut av ulike situasjoner og erfaringer, som

Og Beauvoir med sin ateistiske bakgrunn snakker da også i utgangspunktet om en transcendent erfaring som ikke forutsetter noen overskridelse av erfaringens grenser. Hos Levinas kan det derimot synes som om teologiske ideer utfordrer den fenomenologiske gittheten, i alle fall om en skal legge Dominique Janicauds innflytelsesrike kritikk av den franske fenomenologiens «teologiske vending» til grunn. Den debatten som oppsto i kjølvannet av Janicauds kritikk, tydeliggjør hvor dyp splittelsen mellom den ateistiske og den religiøse delen av fenomenologien har vært i Frankrike. Se Dominique Janicaud et al., *Phenomenology and the «Theological Turn»: The French Debate* (New York: Fordham University Press, 2000). Denne gjensidige skepsisen mellom ateistisk og teologisk orientert fenomenologi i Frankrike kan sannsynligvis forklare mye av den manglende kontakten mellom Beauvoir og Levinas. En liknende spenning i fenomenologien finner vi ikke på samme måte i for eksempel Tyskland, hvor åpenheten for religiøse spørsmål har vært større, blant annet med Martin Heidegger og Edith Stein.

3. Beauvoir, *Det annet kjønn*, 95–96.

4. *Ibid.*, 589.

særlig handler om kjønn og religion. Mens denne kontekstualiteten ikke er noe Levinas eksplisitt diskuterer, bruker Beauvoir mye plass på begrepene «situasjon» og «siterhet» i sine analyser. La oss starte med å se nærmere på dette.

BEAUVOIR: SITUASJON OG TVETYDIGHET

Begrepet «situasjon» er fundamentalt i Beauvoirs tenkning om kjønn. I *Det annet kjønn* (1949) fremhever hun at det ikke bare er kvinnen som er situert, men fordi man i større grad oppfatter mannens situasjon som det naturlige og nøytrale,⁵ er det kvinnens situasjon som oppleves som et hinder for hennes selvtfoldelse. Denne situasjonen har blitt tolket på ulike måter av Beauvoirs lesere. Hennes utsagn om at «man fødes ikke som kvinne, man blir det»,⁶ har gjerne blitt tolket i konstruktivistisk retning, mens utsagn om at «kvinnen er underkastet arten»,⁷ har fått enkelte til å lese henne som essentialist.⁸ En vanlig konklusjon har vært at hennes tenkning rett og slett er selvmotsigende.

Sara Heinämaa har imidlertid vist at de tilsynelatende motsigelsene skyldes en ensidig lesning av Beauvoir i lys av sex-gender-distinksjonen, noe som har sin svakhet i at den underkjenner Beauvoirs fenomenologiske røtter. Den fenomenologiske forståelsen av kroppens siterhet åpner i stedet nettopp for nyansene og ambivalensen mellom frihet og bundethet, mellom transcendens og immanens. Heinämaa belyser Beauvoirs analyser av kvinnens siterhet gjennom Husserls og Merleau-Pontys begrep «Leib» eller den levende kroppen («living body», «corps vécu».)⁹ I motsetning til «Körper», som betegner kroppen som passiv materie, ting eller instrument, innebærer forståelsen av kroppen som *Leib* at vårt forhold til kroppen ikke kan reduseres til noe instrumentelt. Det instrumentelle forholdet til kroppen og verden er ifølge Beauvoir en typisk maskulin holdning som ikke er særlig egnet til å fange den typisk kvinnelige erfaringen av å være i verden:

Verden fremstår ikke for kvinnen som en «samling redskaper» som ligger mellom hennes vilje og hennes mål, slik Heidegger definerer den; den er tvert imot en hardnakket, ubøyelig motstand, den beherskes av skjebnen og er full av mystiske luner. Mysteriet med en liten blodklump som forandrer seg til et menneskelig vesen i morens mage kan ikke settes opp i noen matematisk likning, ingen maskin vil kunne påskynde eller forsinke det.¹⁰

5. Ibid., 35.

6. Ibid., 327.

7. Ibid., 75.

8. Sara Heinämaa omtaler en slik lesning i *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir* (Oxford: Rowman & Littlefield, 2003), xv–xvi, og tilskriver lesningen delvis misforståelser grunnet en slett engelsk oversettelse. Når Beauvoir søker situasjonens «essens», handler det ikke om en evig sannhet, men om det som betraktes i lys av den fenomenologiske reduksjonen, med andre ord intellektuelt og løst fra interesser.

9. Ibid., 21–51.

10. Beauvoir, *Det annet kjønn*, 692.

Beauvoir kritiserer her Heideggers forståelse av intensjonaliteten som primært innrettet mot bruksting. Dette er interessant fordi det også kan belyse Beauvoirs forhold til Sartre, og vise hennes selvstendighet fra ham.¹¹ Ifølge Heinämaa er nemlig Sartre preget av den delen av fenomenologien som Heidegger representerer, hvor forholdet til verden primært forstås som interessert og instrumentelt. Mens Sartre ofte har blitt lest som en bevissthetens tenker som verken tar kroppen eller kvinnens partikulære situasjon på alvor, kan Beauvoirs analyser dermed leses som en betydelig korleksjon av Sartres fenomenologi, og ikke kun som en litterær utgave av Sartre.¹² Slik Heinämaa leser det, har Beauvoir i denne sammenhengen mer til felles med Merleau-Ponty, som forstår instrumentaliteten kun som én side ved den levende kroppen, og ikke den primære. På et mer grunnleggende plan er vårt forhold til verden for Merleau-Ponty affektivt,¹³ noe som innebærer et tydeligere aspekt av passivitet. Det er nettopp erfaringene av passivitet Beauvoir søker å bringe frem i lyset i sine beskrivelser av den spesifikt kvinnelige erfaringen av å være i verden. Erfaringen med graviditet fra sitatet ovenfor er bare ett av eksemplene Beauvoir nevner på at verden ikke oppleves som gjenstand for kvinnens prosjekter, men nettopp som lunefull, behersket av skjebnen.

Men selv om erfaringene med passivitet og faktisitet er avgjørende for å forstå kvinnens situasjon, vil ikke Beauvoir redusere kvinnens situasjon til primært et spørsmål om biologi.¹⁴ Hennes passivitet skyldes hovedsakelig *vaner* – at hun aldri har fått føle frihetens makt: «Når man virkelig kaller kvinnene til handling, når de gjenkjenner seg i de målene man setter opp for dem, er de like dristige og modige som mennene.»¹⁵ Denne muligheten for handling og overskridelse av situasjonen er helt avgjørende for å forstå Beauvoirs *etiske* anliggende. I innledningen til *Det annet kjønn* understreker Beauvoir nettopp ambivalensen mellom immanens (som faktisitet) og transcendens (som overskridelse) på en måte som tydelig får frem det normative aspektet, idet hun karakteriserer sin tenkning som eksistensialistisk *etikk*:

Det perspektivet vi anlegger er den eksistensialistiske etikk. Ethvert subjekt hevder seg konkret som transcendens gjennom å ha prosjekter; det fullbyrder sin frihet bare gjennom stadig å overskride seg selv henimot andre friheter; det finnes ingen annen rettferdiggjøring av den nåværende eksistensen enn dens utvidelse mot en uendelig åpen fremtid. Hver gang transcendensen faller tilbake i immanensen, skjer det en forringelse av eksistensen til et «i-seg-selv», og av friheten til faktisitet; dette fallet er en moralsk brist hvis subjektet godtar det; hvis fallet blir påført subjektet får det form av frustrasjon og undertrykkelse; i begge tilfeller er det et absolutt onde.¹⁶

11. Det er ikke til å komme forbi at lesningen av Beauvoir langt på vei har demonstrert hennes egne påstander om kvinnens uvesentlighet i forhold til mannen, idet hun selv i stor grad har blitt lest i lys av en mann, nemlig Sartre.
12. Heinämaa diskuterer dette forholdet mellom filosofen Sartre og forfatteren Beauvoir i kapittel 1 av boken sin, og viser til at denne oppfatningen delvis skyldes Beauvoirs egen fremstilling av seg selv som forfatter og Sartre som filosof. Samtidig påpeker Heinämaa at det er en spesiell oppfatning av filosofien Beauvoir ikke vil vedkjenne seg, nemlig en altfor systematiserende filosofi som ikke er egnet til å fange inn mangfoldet av de erfaringer hun vil undersøke.
13. Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*, 62–63.
14. Beauvoir, *Det annet kjønn*, 691.
15. *Ibid.*, 696.
16. *Ibid.*, 47.

Hva slags etikk er det egentlig som kommer til uttrykk her, idet Beauvoir hevder at subjektet rettferdiggjør sin eksistens gjennom sin frihet – som defineres som det å «hevde seg som transcendent gjennom å ha prosjekter» og å «overskride seg selv henimot andre friheter»? Er ikke et slikt subjekt seg selv nok? I *Tvetydighetens etikk* (1947) imøtegår Beauvoir selv denne innvendingen; den friheten hun forsvarer, er på ingen måte en solipsistisk frihet, hevder hun, «for individet definerer seg bare gjennom sitt forhold til verden og til andre individer; individet eksisterer bare ved å transcendere seg selv, og dets frihet kan bare fullendes gjennom den andres frihet». ¹⁷ Friheten er altså ikke absolutt, den utspiller seg ikke i et vakuum. Fullbyrdelsen av subjektets frihet handler like fullt om overskridelse, mens faktisiteten er det som hindrer denne friheten. Så hvordan arter denne friheten seg egentlig for Beauvoir?

Beskrivelsen av faktisiteten som en immanent eksistens «i-seg-selv» viser på den ene siden at Beauvoir knytter an til Sartres begreper, hvor motsetningen mellom eksistensen «i-seg-selv» (væren) og eksistensen «for-seg-selv» (intet) viser til forskjellen mellom subjektet som ting og subjektet som bevissthet eller frihet. Ifølge Heinämaa er imidlertid Beauvoir ikke så påvirket av Sartre som av Merleau-Ponty, som forstår distinksjonen mellom eksistensen «i-seg-selv» og «for-seg-selv» som en abstraksjon som ikke er tro mot erfaringen. Der hvor intetheten for Sartre er et trekk ved subjektet som sikrer det frihet, vil ikke Merleau-Ponty løsrive subjektet fra dets kroppslighet, som inkluderer både dets historie og forhistorie. ¹⁸ En slik forståelse av frihetens kroppslige og historiske situertethet er avgjørende for å forstå Beauvoirs oppfatning av *tvetydigheten* mellom frihet og bundethet. Heller ikke hos Beauvoir finnes det nemlig noen illusjon om at man kan unnsnippe sin kroppslige situasjon. Men på hvilken måte kan man da snakke om frihet?

Tove Pettersen har i likhet med Heinämaa også understreket forskjellen mellom Sartre og Beauvoir; der hvor Sartre forstår menneskets streben som et unyttig «forsøk på å oppnå den umulige syntesen mellom *for-seg-væren* og *i-seg-væren*», finner Beauvoir på sin side en egen verdi i det å ville «avdekke væren». ¹⁹ I *Tvetydighetens etikk* påpeker Beauvoir hvordan denne trangen til å avdekke væren (eller verden) ²⁰ er helt grunnleggende i en eksistensialistisk forståelse av frihet, og noe som rettferdiggjør vår eksistens: «Å ville avdekke verden, å ville være fri, det er én og samme bevegelse. Friheten er den kilden alle betydninger og alle verdier veller opp fra; det er den opprinnelige betingelse for enhver rettferdiggjøring av eksistensen.» ²¹ Når Beauvoir snakker om å «avdekke verden», handler det dessuten ikke bare om å betrakte seg selv med distanse, men om å betrakte dette selvet i all dets tvetydighet, noe som er nødvendig for å virkeliggjøre menneskets sannhet. Dermed oppheves ikke tvetydigheten mellom subjektet som fritt (for-seg-selv) og som bundet i faktisitet (i-seg-selv), men det betraktes på avstand: «For å nå sin sannhet må ikke mennesket prøve å for-

17. Simone de Beauvoir, *Pyrrhos og Cineas – Tvetydighetens etikk* (Oslo: Pax, 2009), 179. Se også s. 140, hvor den andres eksistens som frihet ses som betingelse for subjektets egen frihet.

18. Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*, 56–60.

19. Tove Pettersen, «Innledning til Simone de Beauvoir», i Beauvoir, *Pyrrhos og Cineas – Tvetydighetens etikk*, 7–28 (20–21).

20. Beauvoir snakker i *Tvetydighetens etikk* om å avdekke væren og å avdekke verden om hverandre, se f.eks. s. 101.

21. *Ibid.*, 101.

drive tvetydigheten ved sin væren, men tvert imot godta å virkeliggjøre den; mennesket forenes bare med seg selv i den grad det aksepterer å forbli på avstand fra seg selv.»²² Beauvoir sammenlikner her denne eksistensialistiske omvendelsen med den fenomenologiske reduksjon, hvor mennesket setter sin vilje «i parentes». Det er nettopp en slik intellektuell betraktning av det motsetningsfulle ved menneskets situasjon Beauvoir gjennomfører i *Det annet kjønn*, hvor det er kvinnens ulike konkrete erfaringer som settes under lupen. Det motsetningsfulle ved kvinnens situasjon, tvetydigheten mellom transcens og immanens, kommer her særlig til uttrykk gjennom analysene av «levd erfaring» i andre del av boken, hvor et eget kapittel er viet analyser av «Moren».

BEAUVOIR OM MORSKROPPEN

Karakteristisk nok starter kapitlet om «Moren» med en lang utlegning om abort, hvor Beauvoir går kraftig i rette med datidens borgerlige dobbeltmoral. Denne kom blant annet til uttrykk ved at mange menn var sterkt imot abort, bortsett fra når de selv kom i en uønsket situasjon. Kvinner var i høy grad fratatt kontroll over sin egen reproduksjon. Men den ambivalente erfaringen ved morskap handler for Beauvoir ikke bare om kvinnens sosiale posisjon som underlagt andres vilje og kontroll; kvinnen opplever også en ambivalens som viser seg i den rent kroppslige erfaringen som graviditeten innebærer:

Det som er spesielt med den gravide kvinnen, er at i selve det øyeblikket da hennes kropp transcenderer, blir den oppfattet som immanent; den lukker seg om seg selv i kvalme og ubehag, den slutter å eksistere for seg selv, og akkurat da blir den mer omfangsrik enn den noen gang har vært. Håndverkeren og den handlekraftige mannens transcens er bebodd av en subjektivitet, men hos den fremtidige moren oppheves motsetningen mellom subjekt og objekt; sammen med dette barnet som spiller henne ut, danner hun et tvetydig par som oversvømmes av liv; hun er fanget i naturens snarer, hun er plante og dyr, et forråd av kolloider, en rugekasse, et egg; hun skremmer barna med sine selvopptatte kropp, og får unge menn til å hånle fordi hun er et menneskelig vesen, en bevissthet og en frihet som er blitt et passivt redskap for livet. Livet er vanligvis bare en betingelse for eksistensen; i forplantningen virker det skapende, men det er en merkelig skapelsesprosess, som foregår i ren tilfeldighet og faktisitet.²³

Her ser vi tydelig hvordan den gravide kroppens transcens er annerledes enn den mannlige transcens. Mannens forhold til verden er typisk av instrumentell art; han er den aktive og handlende, han er håndverkeren som former fremtiden. Den gravide kvinnen opplever derimot en rent kroppslig transcens, som kjennetegnes av passivitet og utvisking av subjektivitet; sammen med barnet «oversvømmes kvinnen av liv»; hun blir betraktet som et passivt redskap for livet. For kvinnen selv er denne erfaringen tvetydig:

22. Ibid., 95.

23. Beauvoir, *Det annet kjønn*, 589.

Svangerskapet er fremfor alt et drama som utspilles i kvinnens indre; hun føler det både som en berikelse og en lemlestelse; fosteret er en del av kroppen hennes, samtidig som det er en parasitt som utnytter den; hun eier det og blir eid av det, det oppsummerer hele fremtiden og ved å bære det, føler hun seg like stor som hele verden, samtidig som denne rikdommen tilintetgjør henne, hun har følelsen av at hun ikke lenger er noen ting.²⁴

Hvordan kan barnet oppleves som noe som på en gang oppsummerer hele fremtiden, og samtidig som noe som tilintetgjør kvinnen? Hvorfor oppleves tvetydigheten som så voldsom? En av grunnene til at graviditeten oppleves frigjørende, synes å være at kvinnen ifølge Beauvoir i utgangspunktet er fremmedgjort i sin egen kropp; hun er et objekt underlagt et subjekt. Dette kommer blant annet til uttrykk i kvinnens oppfatning av klær og mote, hvor målet fra samfunnets side ifølge Beauvoir er å gjøre kvinnen til erotisk objekt, noe som avskjærer henne fra hennes transcendens og forandrer hennes iboende verdi.²⁵ Barnet kan dermed fremstå for kvinnen som noe som frigjør henne fra denne situasjonen, som noe som fyller hennes liv og fremtid med mening. Samtidig er ikke denne situasjonen nok til å gjøre henne til subjekt. Som vi så i Beauvoirs beskrivelse av den eksistensialistiske etikken, handler subjektets transcendens om å ha prosjekter, om å overskride seg selv henimot andre friheter. Grunnen til at kvinner frivillig oppgir dette, er at friheten også er ubehagelig, knyttet til angst og spenning. I morsrollen finner kvinnen et slags påskudd til å slippe unna denne angsten, samtidig som hun skaper seg illusjonen om barnet som hennes eget prosjekt:

Hun er ikke lenger et objekt underlagt et subjekt; hun er heller ikke et subjekt som er fylt av angst overfor sin egen frihet, hun er i virkeligheten tvetydig: hun er livet. Kroppen hennes tilhører endelig henne selv, siden det tilhører barnet som tilhører henne. Samfunnet godtar at hun eier det, og gir det dessuten et hellig preg. Hun kan vise frem det brystet som tidligere var et erotisk objekt; det er en kilde til liv, i den grad at fromme bilder viser oss jomfru Maria som blottes brystet, mens hun bønnfaller sin sønn om å spare menneskeheten. Moren er fremmedgjort i sin kropp og i sin sosiale verdighet, men hun har en beroligende illusjon av å føle seg som et vesen *i seg selv*, en fullt ferdig *verdi*. Men dette er bare en illusjon. For hun lager ikke virkelig barnet, det lages i henne; hennes kropp avler bare en kropp; hun er ute av stand til å grunnfeste en eksistens som må grunnfeste seg selv.²⁶

Problemet for Beauvoir er altså at barnet ikke kan rettferdiggjøre kvinnens eksistens. Kvinnen har riktignok en illusjon om dette, men barnet er ikke kvinnens eget prosjekt; det er noe som unnslipper henne, noe hun ikke bestemmer over. Tvetydigheten i dette kommer ifølge Beauvoir til uttrykk gjennom to motstridende fantasier: «[E]nhver mor har den tanken at hennes barn kommer til å bli en helt; på den måten uttrykker hun sin henrykkelse ved tanken på å avle en bevissthet og en frihet, men hun frykter også for å føde en

24. Ibid., 589.

25. Ibid., 623, 628.

26. Ibid., 590.

krøpling, et uhyre, fordi hun kjenner kroppens forferdelige tilfeldighet, og dette embryoet i henne er bare en kropp.»²⁷ Beauvoir har altså til hensikt å gi en ærlig beskrivelse av kvinnens erfaring av morsrollens tvetydighet, i motsetning til mange idealiserte fremstillinger: «Den moderlige oppofrelse kan oppleves som fullstendig autentisk, men er det sjelden. Vanligvis er det å være mor et merkelig kompromiss mellom narcissisme, altruisme, drøm og oppriktighet, selvbedrag, oppofrelse og kynisme.»²⁸

Selv om Beauvoirs analyser foregir å befinne seg på et deskriptivt plan, er erfaringene hun beskriver, naturligvis også situert og preget av en kulturell kontekst. Det innebærer at erfaringene hun beskriver, også forutsetter bestemte verdivurderinger, deriblant det syn at det er bevisstheten og friheten som setter menneskets – inkludert barnets – verdi. Det uhyrlige og forkrøplede tilhører i denne sammenhengen kroppens forferdelige tilfeldighet, og utvilsomt beskriver Beauvoir en autentisk erfaring av frykt i denne sammenhengen. Men kan det tenkes at en slik tvetydig erfaring av graviditet og mors kropp også kan åpne for en annen etisk erfaring? Kan det tenkes at transcendens ikke lenger forstås som overskridelse av seg selv henimot andre friheter, men at det er i selve begrensingen av min frihet at det transcendent bevitnes, idet barnet som Den andre invaderer og fordrer subjektet med sin kropp, sin sårbarhet, til og med sin forkrøplethet? Det er denne erfaringen av Den andres forstyrrelse av subjektet vi skal se nærmere på når vi går inn i diskusjonen av Levinas' forståelse av transcendens og mors kropp. Før vi gjør det, må vi imidlertid komme inn på kritikken av Levinas fra feministisk hold, og særlig av hans kobling av begrepene «Den andre» og «det kvinnelige», som er sentralt i Beauvoirs korte kritikk av Levinas i innledningen til *Det annet kjønn*.

DET KVINNELIGE OG DEN ANDRE – BEAUVOIR OG LEVINAS

Muligheten for transcendering av det immanente har ikke akkurat vært jevnt fordelt mellom kjønnene opp gjennom historien, noe som gjenspeiles i forestillinger om maskulinitet og femininitet: Mens menn og det mannlige gjerne knyttes til overskridelsens logikk, til frihet og transcendens, blir kvinner og det kvinnelige gjerne assosiert med det immanente, med fødsel og med død.²⁹ Et av Beauvoirs hovedanliggender i *Det annet kjønn* er å vise hvordan en slik forståelse av kvinnelighet og mannlighet gjenspeiles i kulturen og litteraturen: Mannen forstås som subjekt og som vesentlig, mens kvinnen bestemmes ut fra mannen som noe sekundært og uvesentlig: «Han er Subjektet, han er Det absolutte; hun er Den andre.»³⁰ Dette innebærer at friheten til overskridelse og transcendens knyttes til det mannlige, mens kvinnen og kvinnens kroppslighet er fanget i en situasjon som binder henne til det immanente.

27. Ibid., 590–91.

28. Ibid., 607.

29. Se Robin May Schott, red., *Birth, Death and Femininity: Philosophies of Embodiment* (Bloomington: Indiana University Press, 2010) for ulike perspektiver på hvordan natalitet og mortalitet henger sammen med forestillinger om kjønn og det kvinnelige.

30. Beauvoir, *Det annet kjønn*, 36.

Beauvoirs poeng er for det første at en slik forståelse av kvinnelighet og mannlighet er reduserende for kvinnen og fratrar henne muligheter for å leve et fritt og autentisk liv. Selv om mange kvinner frivillig tilslutter seg forestillingene om kvinnelighet, er behovet for overskridelse og transcendens for Beauvoir ikke bare et universelt, men også et etisk krav. Kvinnens situasjon som bundet til det immanente kan dermed ikke ha sin grunn i noen kvinnelig essens. Forestillingen om en «evig kvinnelig» essens eller kvinnen som «Den andre» bygger tvert imot på en mytologisering som bidrar til å opprettholde kvinnens situasjon som sekundær i forhold til mannens. Denne forestillingen om kvinnen som «Den andre» foregir ifølge Beauvoir å opphøye kvinnen og verdsette hennes forskjellighet fra mannen, og kan spores langt tilbake i både filosofien og litteraturen, med Aristoteles, Thomas Aquinas, Dante, Goethe og Hegel som paradigmatisk eksempler. Fra samtiden er det imidlertid hos Levinas vi ifølge Beauvoir mest eksplisitt finner uttrykt forestillingen om kvinnen som *Den andre*.

Begrepet om Den andre har i utgangspunktet en mer positiv betydning hos Levinas enn hos Beauvoir. Denne forskjellen gjenspeiles delvis i deres begrepsbruk; mens Levinas betegner Den andre som «l'Autre», noe som skal komme til å betegne en etisk-religiøs autoritet, snakker Beauvoir om det annet kjønn som «deuxième», noe som indikerer at kvinnen er noe sekundært eller annenrangs. Likevel har Levinas' forestilling om Den andre som *l'Autre* en helt annen og negativ valør for Beauvoir enn den har for Levinas. Dette kommer til uttrykk i innledningen til *Det annet kjønn*, hvor Beauvoir siterer fra Levinas' tidlige verk *Le temps et l'autre* [*Time and the Other*] (1948).

I *Le temps et l'autre* søker Levinas å gå ut over de fenomenologiske analysene av transcendent subjektivitet og nærme seg ideen om noe radikalt annet, noe som «åpner tiden» idet det bryter med subjektets intensjonalitet og makt.³¹ *Den andre* hos Levinas er altså først og fremst en etisk kategori, og betegner det hos Den andre som gjennom sin sårbarhet vekker subjektet til ansvar, som med etisk autoritet setter grenser for bevissthetens «imperialistiske» eller voldelige tendens til å ville innlemme Den andre i sin egen forestillingsverden.³²

Likevel blir ideen om det transcendent andre i *Le temps et l'autre* utforsket med utgangspunkt i fenomenologiske erfaringer som døden, fruktbarheten og den erotiske kjærligheten. Og det er i kapitlet «Eros» at Levinas knytter ideen om *Den andre* til ideen om *det kvinnelige*. For Levinas kan ikke «det kvinnelige» reduseres til noen kvinnelig essens eller til den kvinnelige parten av en komplementaritet; snarere betegner det noe «absolutt annet» for bevisstheten selv, som Levinas skriver: «Annetheten fullendes i det kvinnelige. En term av samme rang, men som betyr det motsatte av bevissthet.»³³

31. Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre* (Paris: Presses Universitaires de France, 1983), 14–15.

32. Se bl.a. Emmanuel Levinas, «La signification et le sens», *Revue de la métaphysique et de la morale* 69, nr. 2 (1964): 125–56. Her må det bemerkes at ideen om Den andre som radikal transcendens ikke er fullt utviklet hos Levinas på den tiden Beauvoir leser og kritiserer ham, slik at en kritikk av Beauvoirs lesning i lys av Levinas' senere skrifter ikke er helt redelig. Samtidig er det tydelig at Levinas' forståelse av transcendens allerede her handler om noe som går ut over Beauvoirs analyser av kvinnens annethet.

33. Passasjene Beauvoir gjengir, er de følgende: «Skulle det ikke finnes en situasjon der annetheten ble båret av et vesen med positivt fortegn, som essens? Hvilken annethet er det som ikke rett og slett inngår i motsetningen mellom to arter av samme slag? Jeg mener at det absolutt motsatte, den motsetningen som i det hele tatt ikke berøres av det forholdet som etableres mellom dette og dets korrektiv, den motsetningen som tillater termen

Selv om sitatene Beauvoir gjengir, bør leses i lys av en kontekst som hun selv ikke går nærmere inn i, kan det virke oppsiktsvekkende at Levinas her bestemmer det kvinnelige som «det motsatte av bevissthet». Beauvoir tilføyer imidlertid tørt at hun «går ut fra at Levinas ikke glemmer at kvinner også er bevissthet for seg selv», men at «det er slående at han med viten og vilje inntar en mannlig synsvinkel uten å gjøre oppmerksom på gjensidigheten mellom subjekt og objekt».³⁴ Hennes kritikk av Levinas handler dermed ikke om at han skulle mene at kvinner i motsetning til menn ikke har bevissthet, men at den mannlige erfaringen likevel fremstår som det «nøytrale» utgangspunktet.

Feministisk orienterte lesere har på ulikt vis forsøkt å forsvare Levinas mot slike anklager, enten ved å forsvare det angivelig feministiske i Levinas' forståelse av «det kvinnelige» som noe radikalt annet, eller ved å unnskyldte Levinas' språkbruk som utelukkende metaforisk.³⁵ Luce Irigaray er en av dem som tilsynelatende slutter seg til den første posisjonen, idet hun argumenterer for at forskjellen mellom kjønnene er fundamental, slik også Levinas antyder i forordet til *Le temps et l'autre*.³⁶

Imidlertid vil Irigaray – særlig i lys av Levinas' senere refleksjoner om «det kvinnelige» i sitt første hovedverk *Totalité et infini* [*Totality and Infinity*] – gå kraftig i rette med det hun i likhet med Beauvoir leser som en favorisering av det mannlige blikket hos Levinas.³⁷ I *Totalité et infini* fortsetter nemlig Levinas å karakterisere *Den andre* som det kvinnelige, men forskjellen mellom kjønnene betraktes ikke lenger som absolutt. Det kvinnelige leses i stedet som en betingelse for å motta en mer radikal transcendens, og karakteriseres i tillegg som noe sårbart, jomfruelig, blygt, noe som unndrar seg – mens subjektet som skal «tøyles», omtales i maskuline kategorier, som imperialistisk, aktivt og virilt.³⁸ I lys av slike beskrivelser av det kvinnelige som til de grader reproducerer stereotype forestillinger om kjønn, kan det synes vanskelig å forsvare begreper som «kvinnelighet» som en allmenn metafor som ikke er situert i kjønnede erfaringer.

Samtidig er det interessant at Levinas i sin senere tenkning i stor grad forlater metaforen om det kvinnelige som *Den andre*, mens en annen viktig kjønnsspesifikk metafor for den etiske situasjonen dukker opp, nemlig morskapet eller livmoren. Disse metaforene knyttes

å forbli absolutt en annen, er det kvinnelige. Kjønn er ikke en hvilken som helst spesifikk forskjell ... Forskjellen mellom kjønnene er heller ikke en motsigelse ... [Den] er heller ikke dualismen mellom to komplementære termer, for to komplementære termer forutsetter allerede et eksisterende hele ... Annetheten fullendes i det kvinnelige. En term av samme rang, men som betyr det motsatte av bevissthet.» Passasjene er satt sammen fra ulike deler av avsnittet «L'Eros» i Levinas, *Le temps et l'autre*, 77–86, og sitert av Beauvoir i *Det annet kjønn*, 36.

34. Beauvoir, *Det annet kjønn*, 36.

35. Stella Sandford argumenterer mot begge disse strategiene i artikkelen «Levinas, Feminism and the Feminine», i *The Cambridge Companion to Levinas* (red. S. Critchley og R. Bernasconi; Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 139–60. For ulike fremstillinger av tematikken, se også Tina Chanter, red., *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2001).

36. I forordet (fra nytutgivelsen i 1979) skriver Levinas: «La féminité – et il faudrait voir dans quel sens cela peut se dire de la masculinité ou de la virilité, c'est-à-dire de la différence des sexes en général – nous est apparue comme une différence tranchant sur les différences, non seulement comme une qualité, différente de toute les autres, mais comme la qualité même de la différence.» Merk at Levinas her omtaler sin egen tidligere posisjon i fortid.

37. Luce Irigaray, «Questions to Emmanuel Levinas: On the Divinity of Love», i *Re-reading Levinas* (red. R. Bernasconi og S. Critchley; Bloomington: Indiana University Press, 1991), 109–118 (109).

38. Se særlig avsnittet «Phénoménologie de L'Eros», i *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité* (Paris: Kluwer academic, 1990 [1961]), 286–99.

ikke lenger til noe annet utenfor subjektet, men til subjektet selv, forstått som «den-andre-i-meg», eller som invadert og traumatisert av en annen. Dette synes å innebære at Levinas forlater en idealisert forestilling om Den andre og nærmer seg den tvetydigheten som er avgjørende for Beauvoirs etiske refleksjoner.

LEVINAS: MORSKROPPEN SOM METAFOR FOR DET ETISKE SUBJEKTET

I Levinas' andre hovedverk, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [*Otherwise than Being or beyond Essence*] fra 1974,³⁹ har det skjedd en merkbar forskyvning i retning av en dystre tone i forhold til hans første hovedverk. Den etiske Andre forstått som «min neste» fremstilles nå ikke lenger bare i positive vendinger, men fremstår også som noe besværlig: «In a sense nothing is more burdensome than a neighbor. Is not this desired one the undesirable itself?»⁴⁰ Levinas bruker her begreper som «traumatisme», «forfølgelse» og «galskap» for å betegne subjektets forhold til Den andre, som kjennetegnet av et ansvar man ikke kan stille spørsmål ved:

I am as it were ordered from the outside, traumatically commanded, without interiorizing by representation and concepts the authority that commands me. Without asking myself: What then is it to me? Where does he get his right to command? What have I done to be from the start in debt?⁴¹

Den andre betraktes altså ikke lenger som noe radikalt transcendent *i seg selv*, men som noe som affekterer *subjektet* på traumatisk vis. Denne forskyvningen henger sammen med Jacques Derridas kritikk av Levinas' angivelige forsøk på å unnsnippe språkets og fenomenologiens betingelser.⁴² Denne kritikken førte til at Levinas ble mer bevisst på språkets vanskeligheter med å representere Den andre som radikal transcendens uten å forråde nettopp det transcendent, og gjorde at han dreide oppmerksomheten mot fenomenologiske analyser av de *spor* som Den andre etterlater seg i subjektet som affektert av Den andre. Samtidig fastholder Levinas at disse sporene vitner om transcendens, om noe «annerledes enn væren».

I kapitlet «Substitution» i *Otherwise than being* åpner Levinas med et sitat av Paul Celan: «Ich bin du, wenn ich ich bin.»⁴³ Dette sitatet illustrerer at Den andre inngår i selve subjektets struktur. Det etiske ansvaret må følgelig ikke forstås som moralen til et selvbevisst

39. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Paris: Kluwer academic, 1990 [1974]) og Emmanuel Levinas, *Otherwise than being or beyond essence* (Dordrecht: Kluwer academic, 1991).

40. Levinas, *Otherwise than Being*, 88 / *Autrement qu'être*, 140.

41. *Ibid.*, 87/139.

42. Se Jacques Derridas essay «Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas», i *L'écriture et la différence* (Paris: Éditions du Seuil, 1967), 117–228. Se også min diskusjon av dette i Stine Holte, *Meaning and Melancholy in the Thought of Emmanuel Levinas* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 45–50.

43. Levinas, *Otherwise than Being*, 99 / *Autrement qu'être*, 156.

subjekt, men som noe mer opprinnelig, noe som går forut for både bevissthet, refleksjon og dømmekraft, med andre ord forut for subjektet som selvbevisst. Når Beauvoir i sin kritikk av den tidlige Levinas påpeker at hun antar at Levinas også anerkjenner at kvinnen er en bevissthet for seg selv, snakker hun dermed om et nivå av subjektiviteten som er sekundært i forhold til det Levinas her snakker om.

Det opprinnelige etiske selvet er for Levinas ikke det selvbevisste selvet som dobler seg i et subjekt og et objekt, slik vi for eksempel ser det hos Kant. Snarere beskriver Levinas det etiske selvet i form av et pre-refleksivt sanselig selv, en slags tilbaketrekning («*réurrence*») fra et aktivt *meg* til et passivt *seg*. Denne passiviteten eller mottakeligheten til et *seg* betegner Levinas som singularitet, og dette singularære selvet er det altså som kalles til et radikalt ansvar for Den andre.⁴⁴ Et slikt opprinnelig forhold til Den andre – som impliserer et ansvar eller en tiltale i selve subjektets struktur – forutsetter for Levinas en form for religiøs forestilling om mennesket som *utvalgt*.⁴⁵ Når Levinas snakker om subjektet som utvalgt, handler det imidlertid ikke om noen essensiell rolle eller form man skal fylle, men snarere om et singulært selv med et ansvar som ingen andre kan erstatte, og som ikke er definert på forhånd.

Det er for å illustrere denne særegne kombinasjonen av radikal passivitet og radikalt ansvar i subjektet at Levinas bringer inn metaforer om morskap og livmor. For Levinas er ikke disse metaforene knyttet til noen analyse av spesifikke kvinnelige erfaring av graviditet, og biologi synes i denne sammenhengen å spille liten rolle.⁴⁶ Morskapet fremstår tvert imot som en universell metafor for selvets egentlige mening, for et etisk subjekt som i kraft av en absolutt passivitet bærer Den andre i et asymmetrisk forhold.⁴⁷ Det franske ordet «*matrice*», som blant annet kan oversettes med «livmor»,⁴⁸ knyttes i det følgende avsnittet til morskap («*maternité*») som uttrykk for den sanne meningen til et selv som ikke kan forme seg selv, men som er formet i absolutt passivitet:

The self [le se] involved in maintaining oneself, losing oneself or finding oneself again is not a result, but the very matrix [*matrice*] of the relations or events that these pronominal verbs express. The evocation of maternity in this metaphor suggests to us the proper sense of the oneself. The oneself cannot form itself; it is already formed with absolute passivity.⁴⁹

44. Ibid., 102–113/162–73.

45. Ibid., 145/227.

46. Stella Sandford skriver om endringene i *Otherwise than Being* i artikkelen «Masculine Mothers? Maternity in Levinas and Plato», i Chanter, *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*, 180–202 (190): «Biological origin and signification is played down – or indeed wholly dismissed – after the shift from the paternal to the maternal metaphor because maternity, as the apogean model for responsibility and substitution, must be a universal model. Nothing of the biological must remain in the maternal if it is not to suggest that the female is somehow more capable of the excellence of responsibility than is the male.»

47. Levinas, *Otherwise than Being*, 136 / *Autrement qu'être*, 214.

48. Claire Elise Katz har i tillegg vist at Levinas i en av sine talmudiske lesninger knytter det hebraiske ordet for barmhjertighet – «*rachamim*» – tilbake til ordet «*rekhem*», som betyr «livmor», og tilføyer: «*Rachamim* is maternity itself. God as merciful is God defined by maternity.» Se Claire Elise Katz, «The Voice of God and the Face of the Other», *Journal of Textual Reasoning* 2, nr. 1 (2003), <http://jtr.shanti.virginia.edu/volume-2-number-1/the-voice-of-god-and-the-face-of-the-other/>.

49. Levinas, *Otherwise than Being*, 104. «Le se du 'se maintenir' ou de 'se perdre' ou du 'se retrouver', n'est pas un

Begrepet «morskap» brukes en rekke ganger om subjektet som radikalt passivt og radikalt ansvarlig, og handler om det man kan betegne som subjektets dype messianske struktur – som stedfortredelse og «bearing par excellence»:

In maternity what signifies is a responsibility for others, to the point of substitution for others and suffering both from the effect of persecution and from the persecuting itself in which the persecutor sinks. Maternity, which is bearing par excellence, bears even responsibility for the persecuting by the persecutor.⁵⁰

Moren fremstår med andre ord som en slags forløser. Her ser vi til fulle den kontroversielle radikaliteten i Levinas' forståelse av det etiske ansvaret. Det etiske subjektet – som morskapsmetaforen illustrerer – bærer ansvaret for Den andre, noe som innebærer ansvar selv for den forfølgelsen det blir utsatt for. Levinas har en rekke liknende forestillinger i *Otherwise than being*, med *stedfortredelsen* («la substitution») som den kanskje mest sentrale. Dette begrepet uttrykker en radikal forståelse av ansvar, som ved flere anledninger illustreres med Dostojevskijs sitat fra *Brødrene Karamasov* om at «vi er alle skyldige overfor alt og alle, og jeg mer enn de andre».⁵¹ Det messianske ved dette stedfortredende subjektet understrekes av at det karakteriseres som bærer av verdens lidelse, og som utsatt for sykdom, lidelse og død.⁵²

Disse beskrivelsene av forholdet til Den andre som traumatisk og patologisk har vakt sterke reaksjoner blant enkelte lesere, som vektlegger hvordan fraværet av dømmekraft og eksponertheten for lidelse legger til rette for en offer-etikk.⁵³ Imidlertid er det viktig å påpeke at Levinas her ikke ønsker å foreskrive noen normativ offer-etikk, siden han søker å beskrive en situasjon forut for både refleksjon og dømmekraft: «The one-for-the-Other is not a commitment.»⁵⁴ Den etisk-traumatiske situasjonen handler i stedet om at Den andre berører subjektet i selve dets etiske konstitusjon, og dermed går forut for det forholdet subjektet har til seg selv.

Spørsmålet vi må stille oss, er på hvilken måte det gir mening å snakke om en slik traumatisk konstitusjon av subjektet, forstått som morskapets «bearing par excellence», forut for enhver sosialt konstituert etikk? Når vi vet at våre ordinære etiske erfaringer i stor grad er betinget av sosiale relasjoner og erfaringer, noe som blant annet innebærer at ydmykelseserfaringer lett kan føre til en slags offer-etikk,⁵⁵ må vi ikke da spørre oss om Levinas'

résultat, mais la *matrice* même des relations ou des événements qu'expriment ces verbes pronominaux. Et l'évocation de la maternité dans cette métaphore nous suggère le sens propre du soi-même. Le soi-même ne peut pas se faire, il est déjà fait de passivité absolue», Levinas, *Autrement qu'être*, 165.

50. Levinas, *Otherwise than Being*, 75 / *Autrement qu'être*, 121.

51. Ibid., 146/228.

52. Ibid., 109/173.

53. Se f.eks. John Milbank, «The Midwinter Sacrifice: A Sequel to 'Can Morality be Christian?», *Angelaki* 6, nr. 2 (2001): 49–65, DOI: <https://doi.org/10.1080/09697250126421>, og Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre [Oneself as another]* (Paris: Éditions du Seuil, 1990).

54. Levinas, *Otherwise than Being*, 136 / *Autrement qu'être*, 214.

55. Marilyn Friedman viser for eksempel i «Autonomy and Male Dominance», *Soundings: An interdisciplinary Journal* 87, nr. 1–2 (vår/sommer 2004): 175–200, hvordan «the social context of embodied interrelationships is a crucial background for both autonomy and heteronomy» (s. 182).

bruk av morskapsmetaforen for å beskrive det etiske subjektet ender opp med å idealisere en byrde og et offer som tradisjonelt har tilfalt kvinnen? Eller er det mulig å lese Levinas uavhengig av konkrete kjønnede erfaringer – slik at hans bruk av morskapsmetaforen som en tilsynelatende universell metafor for det etiske subjektet gjør at den tidligere problematiske blindheten for det kjønnsstereotype forsvinner i hans senere tenkning?

For å forstå hvordan det eventuelt er mulig å tenke Levinas' fremstilling av den etiske situasjonen uavhengig av konkrete kjønnede erfaringer og som noe annet enn en patologisk offer-etikk, er det nødvendig å bringe inn hans forestilling(er) om «den tredje», som kan sies å modifisere den ekstreme fordringen fra Den andre. «Den tredje» har for Levinas både en politisk-sosial og en religiøs betydning. I den *politiske* betydningen representerer «den tredje» det faktum at etikken ikke utspiller seg i et lukket rom mellom meg selv og min neste, men i et samfunn med flere andre, hvor ulike krav og fordringer må settes opp mot hverandre. Selv om Levinas altså tenker seg det etiske subjektet som konstituert i et forhold til Den andre forut for refleksjonen, er ikke dette tilstrekkelig for å vite hvordan man skal handle i den konkrete etiske situasjonen. Her kreves nemlig både refleksjon og dømmekraft, og med det nærmer Levinas seg det gjensidighetsforholdet som Beauvoir forutsetter i sin etikk.

Avstanden til Beauvoir blir imidlertid tydeligere når Levinas også bringer inn en *religiøs* forestilling om den tredje – *illéité* – som springer ut av tanken om en Gud som er så hellig at han må omtales i tredjeperson, som «il» («han, det») eller latinsk «ille» («han, hin»). Denne religiøse ideen om den tredje kan se ut som noe helt annet enn den politiske ideen om den tredje som «den annens andre», men ideene synes likevel å henge sammen for Levinas. Dette blir tydelig i hans beskrivelse av hva som skjer når «illeiteten» – eller Gud – bryter inn og sørger for at det passive og traumatiserte subjektet får lov til å vende tilbake som et medlem av samfunnet: «[I]t is only thanks to God that, as a subject incomparable with the other, I am approached as an other by the others, that is 'for myself.' 'Thanks to God' I am another for the others.»⁵⁶ Gud gjenopprettet dermed gjensidigheten i de etiske relasjonene, selv om det fortsatt er et poeng for Levinas at gjensidigheten hviler på en mer grunnleggende asymmetri: «The equality of all is borne by my inequality, the surplus of my duties over my rights. The forgetting of self moves justice.»⁵⁷

Begge betydningene av «den tredje» – både den politiske og den religiøse – bidrar altså til å modifisere de patologiske beskrivelsene av relasjonen til Den andre. Samtidig er det interessant å merke seg at når Levinas bringer inn tanken om den tredje og rettferdigheten, er det ikke lenger de kvinnelige metaforene som dominerer. Og når Levinas snakker om en religiøs idé om den tredje, er denne knyttet til det maskuline eller nøytrale begrepet «illéité». Kan man tolke Levinas dit hen at de kvinnelige etiske metaforene er knyttet til det nære, dyadiske forholdet til Den andre, representert ved livmoren, mens den etikken som er knyttet til rettferdigheten, loven og samfunnet, tilhører den mannlige eller nøytrale tredje? Finnes det med andre ord en kjønnsdimensjon i vekslingen mellom forholdet til Den andre og den tredje, hvor den kvinnelige nærheten må korrigeres av den mannlige (og guddommelige) rettferdigheten – og omvendt?

56. Levinas, *Otherwise than Being*, 158 / *Autrement qu'être*, 247.

57. *Ibid.*, 159/248.

En slik tolkning er ikke uttalt i Levinas' tekster, og skal heller ikke utdypes nærmere her, men minner oss om at selv om forståelsen av de etiske metaforene i lys av religion til en viss grad beskytter mot en altfor konkret tolkning av etikken, kan heller ikke det etiske og religiøse språket leses som uttrykk for kjønnsnøytrale erfaringer. Samtidig så vi at heller ikke Beauvoirs fenomenologiske beskrivelser av morskroppen representerer et nøytralt etisk-religiøst ståsted. Avslutningsvis vil jeg derfor komme inn på hvordan morskroppens fenomenologi hos Beauvoir og Levinas er preget av forestillinger om både kjønn og religion, og spørre hvilke *etiske* implikasjoner de ulike analysene av morskroppens fenomenologi har for moren så vel som for barnet.

MORSKROPP OG ETIKK HOS BEAUVOIR OG LEVINAS

Dersom vi sammenlikner Levinas' bruk av morskapsmetaforen og Beauvoirs beskrivelser av den gravide kvinnens kroppslige transcendens, finner vi noen interessante paralleller: 1) Mens Levinas omtaler forholdet til Den andre på en tvetydig måte, som både noe positivt og noe besværlig, beskriver Beauvoir morens forhold til barnet hun bærer som en tvetydig erfaring av berikelse og lemlestelse. 2) Levinas' forståelse av det etiske subjektet som «den-andre-i-meg» eller «væren-for-den-andre» kan også minne om Beauvoirs beskrivelser av graviditetens opphevelse av subjekt og objekt. 3) Sist, men ikke minst er det noen paralleller mellom den reduksjonen Beauvoir snakker om, hvor man setter sin egen vilje til væren i parentes, og det Levinas beskriver som en tilbaketrekning fra et aktivt jeg til et passivt seg. For Levinas er det imidlertid ikke lenger subjektet selv som foretar denne reduksjonen, men Den andre som traumatiserer meg og stiller spørsmål ved min rett til å være. Den traumatiske affektertheten i det singulære subjektet skiller seg dermed fra Beauvoirs distanserte reduksjon. På hvilken måte henger denne forskjellen mellom Levinas' traumatiske og Beauvoirs distanserte reduksjon sammen med deres ulike erfaringer av kjønn og religion?

Selv om Beauvoir i sine fenomenologiske beskrivelser er opptatt av å fremheve tvetydigheten og den kroppslige situertheten, kan hennes beskrivelse av etisk transcendens som overskridelse gjennom prosjekter synes å følge et kjønnsstereotypt mannlig ideal. Levinas på sin side beskriver i sine tidlige skrifter et tradisjonelt mannlig, aktivt og virilt subjekt som blir truffet av noe Annet av kvinnelig karakter. Etikken synes dermed for begge å ta utgangspunkt i konkrete kjønnede erfaringer som korrigeres henimot det androgyne; det kvinnelige hos Beauvoir blir mer mannlig, det mannlige hos Levinas blir mer kvinnelig. Denne «androgyniseringen» av etikken synes å bli tatt til et nytt nivå hos Levinas med metaforen morskap, idet subjektet ikke lenger er det aktive, virile og handlende, men det sårbare, traumatiserte og invaderte, altså erfaringer som tradisjonelt har vært forbundet med det kvinnelige.

Spørsmålet er om dette kan leses som en positiv verdsetting av kvinners spesifikke etiske erfaringer, eller om vi ved hjelp av Beauvoirs analyser må spørre oss om ikke nettopp bestemmelsen av visse erfaringer og kjønns spesifikke metaforer som *etiske* erfaringer og metaforer speiler problematiske sosiale maktforhold og forhold mellom kjønn i særdeleshet? Med andre ord at morskapsmetaforen, med dens etiske kvalifisering av offer og asymmetri, både kan ha sin grunn i og virke tilbake på helt konkrete sosiale og kjønnede

erfaringer, og dermed idealisere det reelle og biologiske selvoppofrende morskapet? For hvem er det egentlig som tolker disse fenomenologiske erfaringene som etiske, for seg selv eller andre? Er det et sterkt subjekt som erfarer å bli berørt og korrigert – eller er det tvert imot et allerede ydmyket subjekt som gjennom en etisk-religiøs fortolkning gir mening til sine ydmykelseserfaringer?

På den annen side kan vi spørre om ikke Levinas' tenkning om ansvar synliggjør begrensninger i Beauvoirs syn på etisk transcendens, forstått som overskridelse av seg selv gjennom å ha prosjekter, for ikke å snakke om i hennes etiske tolkninger av hva mors kroppens ambivalens handler om? Som vi så, kritiserte Beauvoir det illusoriske i morens forestillinger om barnet som *prosjekt*. Både morens forventninger om å frembringe en helt og hennes frykt for å avle en krøpling ble betraktet som uttrykk for at moren søker å rettferdiggjøre seg selv gjennom barnet, noe som for Beauvoir er illusorisk, da bare barnet selv kan rettferdiggjøre sin egen eksistens. Også for Levinas vil barnet – som et uttrykk for Den andre – representere en grense for morens prosjekter, men på en annen måte enn hos Beauvoir. For i stedet for at ethvert subjekt må rettferdiggjøre seg selv, er det etiske subjektet for Levinas kalt til et ansvar for Den andre som er mer radikalt enn det vi finner hos Beauvoir: Morskroppens ambivalens handler for Levinas ikke primært om at moren selv dras mellom sine *egne* forventninger og skuffelser, mellom ønsket om å frembringe en helt og frykten for å avle en krøpling. Den handler snarere om den tvetydige erfaringen av et ansvar for et *annet* liv, et ansvar som på samme tid kan oppleves som absolutt godt og som svært tyngende.

Levinas' beskrivelse av transcendens som en slik passivitet som setter grenser for våre prosjekter, kan selvsagt brukes for å legitimere idealet om kvinnens selvoppofrelse, og etter mitt syn er Beauvoirs analyser viktige for å minne om at også etikken er situert. Samtidig tror jeg at den etiske erfaringen av ansvar er avgjørende for at mors kroppens ambivalens faktisk kan oppleves som frigjørende eller forløsende. Dette leder meg tilbake til spørsmålet jeg stilte innledningsvis, om hvorvidt det går an å tenke seg en sammenheng mellom den medisinske og den religiøse formen for forløsning. Ut fra Beauvoirs forestilling om frihet som en betraktende distanse er dette neppe mulig, men for Levinas er en slik sammenheng mer nærliggende. Friheten eller forløsningen er her knyttet til noe traumatisk, men samtidig er det ikke primært ens egen frihet som står på spill, men *Den andres*. Først i neste omgang – og her kommer Gudsforestillingen inn – kan subjektet håpe på gjenopprettelse av fellesskapet også for en selv. Den religiøse forløsningen er altså ikke lenger knyttet til en frelserskikkelse som redder oss ut av det immanente eller det kroppslige, men er i stedet en dennesidig form for forløsning, betinget av et subjekt som selv går inn i rollen som forløser – som bærer av verden – noe som nettopp kommer til uttrykk i den gravide kroppen.