

Justyna Wodzik

Czy Simone de Beauvoir była samodzielną myślicielką?

Słowa kluczowe: egzystencjalizm, feminizm, de Beauvoir, Sartre, inność, gender

Druga pleć Simone de Beauvoir należy do klasycznych dzieł feminizmu. Właściwie nie sposób rozpocząć filozoficznej refleksji nad płcią bez zapoznania się z jej rozważaniami. Pytanie, jakie stawia w tym dziele brzmi: Dlaczego kobieta jest Inną?¹. Tłem dla jej rozważań jest filozofia egzystencjalna, zwłaszcza ta zawarta w *Bycie i nicości* Jean Paul Sartre'a (*Byt i nicość* zostaje wydana w 1943, a *Druga pleć* sześć lat później), jej życiowego partnera. Niewątpliwie przyjmuje za nim dwa założenia: rolę Innego w konstytuowaniu się podmiotu (Inny zostaje uprzedmiotowiony i jest niezbędny dla utwierdzenia się świadomości w swej podmiotowości) oraz antyesencjalizm (słynne: *Nie rodzimy się kobietami, stajemy się nimi*). Filozofka zastanawia się nad statusem kobiety w ówczesnym społeczeństwie. Jej refleksja dotyczy sporego zakresu: od literatury przez psychoanalizę po filozoficzne rozważania nad warunkami kobiecej egzystencji.

W pierwszym tomie uznaje perspektywy biologii, psychoanalizy oraz marksizmu jako niewystarczające do tego, aby wytłumaczyć Inność kobiet². W ten sposób przyjmując szerszą perspektywę egzystencjalizmu, nawiązuje do historii w celu określenia procesu kształtowania się kobiecej Inności. Tom pierwszy kończy się zdemitologizowaniem owej Inności, która przejawia się trojako: przez zamknięcie kobiecości w jej biologicznym przeznaczeniu, czyli macierzyństwie; przez dominację nad żoną w małżeństwie³ oraz przez feminizację idei: Zgoda, Wolność czy Rewolucja to kobiece alegorie w sztuce⁴. Kobieta-Inna w tych trzech odsłonach

¹ Simone de Beauvoir, *Druga pleć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co., Warszawa 2007, s. 11–26.

² Tamże, s. 77.

³ Tamże, s. 207.

⁴ Tamże, s. 210.

potrzebna jest mężczyźnie dla własnego potwierdzenia w iście sartre'owskiej walce świadomości o upodmiotowienie. Poniższy fragment doskonale ujmuje charakter i sens kobiecej Inności:

Kobieta – skarb, zdobycz, gra i ryzyko, muza, przewodniczka, sędzia, pośredniczka, zwierciadło – to właśnie Inne, dzięki któremu podmiot może przekroczyć własne granice, nie będąc jednak niczym ograniczony; to Inne, które przeciwstawia się mężczyźnie, ale go nie neguje; Inne wreszcie, które pozwala się przywłaszczyć, nie przestając być Innym. I dlatego właśnie kobieta jest tak nieodzowna mężczyźnie, jego radości i chwale, można nawet powiedzieć, że gdyby kobiety nie było, mężczyźni nie omieszkiliby jej wymyślić⁵.

Tom drugi oscyluje wokół ukazania roli nieodzownych procesów socjalizacji, które bezpośrednio i pośrednio wpływają na uwewnętrznienie Inności przez kobiety na poziomie ciała (traktowanie swego ciała jako innego) oraz na poziomie świadomości. Autorka wykazuje, że sytuacja egzystencjalna uniemożliwia kobiecie obranie drogi do upodmiotowienia oraz transcendencji. W zmianie konkretnych warunków sytuacji kobiety de Beauvoir widzi wyzwolenie. Dodatkowo przekracza konflikt międzyludzki na rzecz dialogu oraz odkrycia w sobie zarówno podmiotu, jak i Innego. Jej koncepcja podmiotu po wyzwoleniu zawiera w sobie obie struktury: transcendencję i immanencję. Zmiany, które według filozofki są niezbędne, mają dotyczyć nie tylko konkretnych warunków sytuacji. Należy również walczyć ze stereotypami, aby kobieta miała możliwość wyboru takiej drogi egzystencji, która pozwoli zrealizować jej własny projekt życiowy.

Mimo tak doniosłych rozważań (prócz Johna Stuarta Milla oraz Mary Wollstonecraft nie było do tej pory systematycznej refleksji filozoficznej nad płcią) Simone de Beauvoir nie figuruje w podręcznikach dotyczących filozofii XX wieku. Dlaczego? Nieobecność filozofki i jej dzieła wynika z tego, że uznaje się *Drugą płć* za pomniejsze dziełko, które jedynie wiernie stosuje terminologię i koncepcje wyłożone w *Bycie i nicości* Sartre'a⁶. Celem tego artykułu byłoby zatem przebadanie relacji pomiędzy obydwoma dziełami oraz uzyskanie odpowiedzi na tytułowe pytanie.

Zawiłość relacji łączących filozofa i filozofkę wynika z ich biografii, które ściśle się przeplatają. Co więcej, już sami biografowie mają problem z kategorycznym rozdzieleniem ich życiorysów, toteż opisuje się je wspólnie⁷. Należy pamiętać, że mamy do czynienia z niezwykle, głębokim związkiem dwojga ludzi, którzy

⁵ Tamże, s. 217.

⁶ Rosemarie Putnam Tong, *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, tłum. J. Mikos, B. Umińska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 230.

⁷ Por. Anna Nasilowska, *Jean Paul Sartre i Simone de Beauvoir*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, oraz Hazel Rowley, *Tęte a tete. Opowieść o Simone de Beauvoir i Jean-Paulu Sartre*, tłum. Joanna Kalińska, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co, Warszawa 2006.

nawzajem się inspirowali, wspierali, ale także krytykowali („Swój związek określili jako »miłość konieczną«. Wszystkie inne miłości nazywali przygodnymi”⁸).

Wracając do zależności intelektualnych, będę starała się podać różne interpretacje tej relacji, usiłując przy tym odpowiedzieć na pytanie, na ile są one trafne. Główne argumenty będą polegały na wykazaniu różnic pomiędzy dorobkami intelektualnymi obojga.

Można by postawić pytanie: „Ile de Beauvoir w Sartrze, a ile Sartre’a w de Beauvoir?”. Należy to pytanie postawić nie tylko po to, aby określić stopień samodzielności de Beauvoir. Odpowiedź na nie pokaże także rozmiar wpływów filozoficznych między obojgiem. Warto też pamiętać o feministycznym postulacie *herstory*, który umieszcza postać de Beauvoir w szerszym kontekście opresji⁹. Zastosowanie tego ujęcia umożliwia ujrzenie jej działań i publikacji jako tych, które sprzeciwiają się opresji, co wpływa bezpośrednio na poziom świadomości problematyki płci. Z pewnością *Druga płeć* stanowiła i do dziś stanowi istotny krok w podnoszeniu tej świadomości.

Jedną z częstych interpretacji zależności pomiędzy de Beauvoir a Sartre’em jest stanowisko Luijpena: pisze on wprost, że de Beauvoir „naśladuje Sartre’a w sposób najbardziej niewolniczy”¹⁰. Jest to wielki zarzut – zwłaszcza że Simone de Beauvoir opisuje kobietę nowoczesną jako wyzwoloną, więc taka krytyka uderza w sam sens rozmyślań filozofki. Jednak czy jest ona słuszna?

Słynną, trochę ironiczną interpretacją jest nazywanie Simone de Beauvoir ofiarą syndromu Heloizy, czyli takiej sytuacji, w której uczennica zakochuje się we własnym nauczycielu, będąc mu wierną i lojalną. Nie odnajduję podstaw do takiej interpretacji. De Beauvoir poszła na studia filozoficzne, nie znając Sartre’a, poznała go dopiero pod koniec studiów. Dalsza ich znajomość to niesamowita interakcja intelektualna. *Byt i nicość* powstawało bardzo długo. W pamiętnikach de Beauvoir opisuje zdarzenie, kiedy rękopis *Bytu i nicości* wpada w kałużę i woda rozmazuje atrament. Na szczęście Sartre znał fragmenty na pamięć. Tworzenie tego dzieła przebiegało podczas dysput filozoficznych, w których czynny udział miała także de Beauvoir. Co ciekawe, Nancy Bauer wskazuje na nawiązanie *Bytu i nicości* do pierwszych szesnastu stron *L’Invitée (Zaproszonej)*, napisanych o wiele wcześniej¹¹. Właśnie Bauer wysuwa postulat, znaczący dla feminizmu, aby wydobyć de Beauvoir z filozoficznego cienia Sartre’a¹². Część badań nad dziełami filozofki powinna dotyczyć udowadnianiu intelektualnej niezależności

⁸ Anna Nasiłowska, *Jean Paul Sartre i Simone de Beauvoir*, s. 7.

⁹ Maggie Humm, *Słownik teorii feminizmu*, tłum. B. Umińska, J. Mikos, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1993, s. 85.

¹⁰ William A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1972, s. 389.

¹¹ Nancy Bauer, „Must we read Simone de Beauvoir?”, w: *Legacy of Simone de Beauvoir*, red. E.R. Grosholz, Oxford University Press 2006, s. 124.

¹² Tamże, s. 123.

względem Sartre'a. Wydaje się, że ta niespotykana więź łącząca oboje filozofów powinna skłonić nas do zaprzestania traktowania ich twórczości jako zamkniętych i spójnych całości. Ich związek polegał w dużej mierze na współpracy intelektualnej (przynajmniej w fazie początkowej). Oboje byli oczywiście samodzielnymi autorami, podejmowali odmienne problematyki, z czasem zaczęli różnić się w poglądach, ale ich twórczość należy traktować jako rezultat interakcji, jakie zachodziły pomiędzy nimi. Margaret Simons postuluje właśnie takie ujęcie ich twórczości jako całości, której nie można rozbić na części¹³. Myślę, że jest to słuszny postulat, choć należałoby go dopełnić. Na przykład tym, że stosuje się on tylko do wczesnej fazy ich znajomości (symboliczną datą może być rok wydania *Drugiej płci*), oraz tym, że sama de Beauvoir nie uznawała siebie za filozofkę (w jej ujęciu filozof to ktoś, kto tworzy system), lub tym, że unikała politycznych deklaracji. Po tym wyjaśnieniu można przejść do wskazywania różnic pomiędzy de Beauvoir i Sartre'em, aby wykazać błędność opisu dokonań filozofki jako ślepego naśladownictwa.

Przejdźmy do próby określenia różnic w teoriach obojga filozofów. Mary Warnock w podsumowaniu sartrizmu trafnie pisze:

Egzystencjalizm nie miał zatem żadnej możliwości racjonalnego ujęcia życia w społeczeństwie. Pozostała jedynie zasada mówiąca, że każdy winien ocalić siebie poprzez wybór swego własnego sposobu przeżywania wolności¹⁴.

Egzystencjalizm Sartre'a kieruje się ku świadomości. Simone de Beauvoir zatem stanęła przed trudnym zadaniem ujęcia sytuacji kobiety, która jest Inną dla mężczyzn oraz samej siebie. Analiza musiała sięgnąć sytuacji, na którą składają się zarówno czynniki społeczne, ekonomiczne, jak i metafizyczne. Przypomnijmy, że perspektywa *Drugiej płci* to w głównej mierze opis zależności pomiędzy kobietami i mężczyznami w przestrzeni społecznej. Ważna jest też analiza podmiotowości kobiety, a raczej niemożliwości jej upodmiotowienia. Zatem kierowanie się ku świadomości ogranicza znacząco teoretyczne rozważania de Beauvoir. Istotnym ograniczeniem jest koncepcja spojrzenia Sartre'a, a właściwie jej konsekwencja: świadomość zostanie upodmiotowiona albo uprzedmiotowiona (de Beauvoir nazywa to *alternatywizmem*¹⁵). Dodatkowo, jak zauważa Małgorzata Kowalska, jest to koncepcja skrajnie formalistyczna¹⁶ – uniemożliwia opisanie

¹³ Margaret A. Simons, *Beauvoir and „The Second Sex”: feminism, race, and origins of existentialism*, Lanham, Md 1999, s. 54, cyt. za: Katarzyna Tuszyńska, *Simone de Beauvoir wobec sartr'owskiej koncepcji człowieka i społeczeństwa*, Hybris Internetowy Magazyn Filozoficzny, [http://www.filozof.uni.lodz.pl/hybris/archiwum_06.htm], s. 1.

¹⁴ Mary Warnock, *Egzystencjalizm*, tłum. M. Michowicz, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 148.

¹⁵ Simone de Beauvoir, dz. cyt., s. 15–16.

¹⁶ Małgorzata Kowalska, *W poszukiwaniu straconej syntezy*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1997, s. 115.

bardziej złożonych relacji międzyludzkich, które często wynikają ze skomplikowanych sytuacji społecznych (przykładem niech będzie opresja kobiet). Simone de Beauvoir podejmując się problematyki społecznej, jest więc wręcz zmuszona zmienić założenia Sartre'a, aby móc opisać złożoną sytuację kobiety.

Znamienne jest, że de Beauvoir pisze o przyjęciu perspektywy etyki egzystencjalnej¹⁷. Szczegółowe zarysowanie całej sylwetki filozofki, jakiego dokonała Debra Bergoffen¹⁸, ukazuje nam *Drugą płć* w zupełnie innym, bo etycznym świetle, które nie było dotychczas brane pod uwagę. Punktem odniesienia jest dla nas *Pour une morale de l'ambiguïté* wydane w 1947. Interesujące analizy z tej książki pokazują nam, że kobieta ma przypisaną postawę, która dotyczy dziecka. Otóż dziecko jest „karmione” mistyfikacjami dotyczącymi świata: że jest niezmienny i bezpieczny. W ten sposób odmawia mu się wzięcia za siebie odpowiedzialności, zamykając je w złej wierze – pojęciu szczęścia¹⁹. O ile dojrzewanie wymusza na nas jakąś decyzję moralną, o tyle pozycja kobiety nie pozwala jej na to dojrzewanie. Stąd powszechny brak chęci kobiet do wyzwolenia – pociąga ono za sobą rezygnację z łatwego i „szczęśliwego” życia. Analizy Simone de Beauvoir mówią o sytuacji jako tej, która determinuje taką postawę kobiety. Chodzi tu o powody ekonomiczne i ideologiczne (naturalizowanie różnic między płciami).

Ten etyczny wymiar rozważań nie jest dość zaakcentowany w *Drugiej płci*. Niemniej jest on bardzo istotny. Dopiero *Pour une morale de l'ambiguïté*, jako abstrakcyjne rozważania nad wolnością i złą wiarą, ujawnia szerszy kontekst *Drugiej płci*, która już nie tylko za cel obrała opisywanie kobiety, ale pokazuje, że kobieta znajdując się w takich warunkach, nigdy nie wyjdzie z etapu „dzieciństwa moralnego”. W ten sposób klasyczne dzieło feminizmu byłoby apelem, ale nie apelem do mężczyzn, aby „dali” kobietom wolność, ale apelem do kobiet, aby odkryły moc solidarności, a tym samym, aby odrzuciły pokusy złej wiary i pozwoliły sobie na zdobycie wolności²⁰.

Do standardowych ujęć należą takie interpretacje, które ujmują dorobek de Beauvoir w świetle dokonań Sartre'a. Takie ujęcie prezentuje Katarzyna Tuszyńska²¹. W jej interpretacji filozofka przyjmuje całą koncepcję konfliktu od Sartre'a²². Moim zdaniem nie jest tak do końca. Gdyby tak było, nie moglibyśmy przeczytać ostatnich rozdziałów, które mówią wprost o przełamaniu konfliktu na rzecz dialogu, aby uzyskać stan braterstwa²³:

¹⁷ Simone de Beauvoir, dz. cyt., s. 25.

¹⁸ Bergoffen Debra, *Simone de Beauvoir*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/beauvoir/>].

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Katarzyna Tuszyńska, dz. cyt.

²² Tamże, s. 4.

²³ Simone de Beauvoir, dz. cyt., s. 782.

Wysunęliśmy już tezę, że jeśli dwa rodzaje istot ludzkich zetkną się ze sobą, każda z nich pragnie drugiej narzucić swoją przewagę; jeżeli obie są w stanie podtrzymać takie roszczenie, powstaje między nimi – bądź wrogi, bądź przyjazny, ale zawsze pełen napięcia – stosunek współzależności; jeżeli jeden z tych rodzajów jest uprzywilejowany, wówczas odnosi zwycięstwo nad drugim i usiłuje trzymać go w ucisku²⁴.

Widać tu wyraźnie, że nie chodzi o konflikt, ale współzależność konstytuującą podmioty. Tuszyńska pomija te subtelności i dalej przekonuje, że napięcie między świadomościami daje rezultat zero-jedynkowy (albo uprzedmiotowienie, albo upodmiotowienie), co jest zgodne z wykładnią Sartre'a. Jedynym odstępstwem od sartyzmu miałby być nacisk na siłę zwyczaju, czyli rolę socjalizacji²⁵, której nie zauważa Sartre.

Ciekawszą interpretację prezentuje Crowell²⁶, który dopatruje się u de Beauvoir specyficznej *redefinicji spojrzenia*. Twierdzi on, że spojrzenie, w teorii Francuzki, dotyczy instytucji. Czyli mamy zinstytucjonalizowane męskie spojrzenie permanentnie uprzedmiotawiające kobiety²⁷. Objawiałoby się ono przez konstruowanie pojęcia normy, człowieczeństwa z perspektywy Mężczyzn wykluczających Kobiety. Mam jednak wątpliwość, czy na gruncie sartryzmu można tak swobodnie redefiniować spojrzenie. Przypomnijmy, że pojawia się ono w sytuacji, kiedy jest polem bitwy między dwoma świadomościami walczącymi o uznanie bycia podmiotem i uprzedmiotowienia przeciwnika. Sartre odrzuca *Mitsein*. Odrzuca także zbiór świadomości mogący wygenerować jakiś wspólny sposób istnienia (i ukonstytuować spojrzenie). Jedynie konstrukcja „my”-jako-przedmiot tworzy coś na kształt całości świadomości. Jednak wymaga ta konstrukcja istnienia Trzeciego:

W momencie pojawienia się trzeciego doznaję wyobcowania moich możliwości i jednocześnie odkrywam, że możliwości drugiego są martwymi – możliwościami²⁸.

Nie pasuje to jednak do interpretacji Crowella. Wtedy to kobieta musiałaby być zagrożeniem dla świadomości mężczyzny, który wraz z innymi stworzyłby *quasi*-całość świadomości. Jednak nadal pozostaje problem wygenerowania przez taką całość spojrzenia. Właściwie problem tkwi tu w odpowiedzi na pytanie: czy na gruncie sartryzmu *Bytu i nicości* jest możliwy podmiot zbiorowości?

²⁴ Tamże, s. 81.

²⁵ Katarzyna Tuszyńska, dz. cyt., s. 15.

²⁶ Crowell Steven, *Existentialism*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/existentialism/].

²⁷ Tamże.

²⁸ Jean-Paul Sartre, *Byt i nicość*, tłum. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Ryziński, P. Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 514.

Przejdźmy teraz do dwóch zapalnych punktów: *Mitsein* oraz konfliktu. Bauer w krótkim szkicu zawartym w artykule²⁹ analizuje *Mitsein* Beauvoir. Sartre odrzucił *Mitsein*, Heidegger natomiast uznawał je za fundamentalny fakt³⁰. Simone de Beauvoir przeformułowała je, mając na myśli *ludziom przyrodzone „bycie-z” innymi* („with”-ness)³¹, a nie rodzaj pierwotnej wspólnoty ludzkiej. Po takim przeformułowaniu mogła zacząć analizować sytuację kobiety w kontekście społecznym. Bez tego nie miałaby możliwości przekroczenia aporii konfliktu u Sartre’a. Bauer twierdzi, że w tym aspekcie filozofka była zmuszona dokonać niezbędnej korekty. Już nie fundament metafizyczny jest tu kluczowy dla naszej wolności, ale właśnie moment zaistnienia w społeczeństwie³². Inne analizy Bauer prezentuje Anna Dziedzic³³.

W dalszych rozważaniach napotykamy na nowe rozumienie podmiotu. Simone de Beauvoir opisując wzajemne uznanie („uznając w sobie nawzajem podmiot, każdy pozostanie jednak dla drugiego Innym”³⁴), formułuje wniosek, że jednostka musi stać się zarówno podmiotem, jak i przedmiotem, aby przekroczyć współzależność³⁵. Bycie jednocześnie transcendencją i immanencją jest właśnie rozwiązaniem „problemu kobiety”. Ostatecznie idea dialogu i porozumienia zwycięża u Beauvoir, co na gruncie sartryzmu jest niemożliwe. Sądzę, że metafora symbiozy, czy symbiotycznej zależności, dobrze opisuje ten zabieg teoretyczny. Bergoffen pisze, że w ten sposób zwycięża optymizm heglowski³⁶. Jest jeszcze jeden istotny fakt, który musiała skorygować po Sartre. Chodzi o formalizm relacji, o którym już wspomniałam, a który nie dopuszczał możliwości opresji: nie ma tam miejsca dla sytuacji, w której przymusza się świadomość Innego do bycia Innym-jako-przedmiotem³⁷, natomiast po ingerencji w egzystencjalizm opresja jest już możliwa.

Ten problem nawiązuje do interpretacji Crowella. Chodzi o zinstytucjonalizowane spojrzenie. Jak ono ma egzystować na gruncie sartryzmu, jeżeli między świadomościami jest tylko nicość? Właśnie praca, jaką włożyła Beauvoir w wykazanie opresyjnych form kultury patriarchalnej, godzi w formalizm Sartre’a. Z tym rozwiązaniem wiążą się odmienne wizje miłości. Według Sartre’a prowadzi ona do masochizmu³⁸, Beauvoir proponuje inne podejście,

²⁹ Nancy Bauer, dz. cyt., s. 115–135.

³⁰ Tamże, s. 132.

³¹ Tamże, s. 134.

³² Tamże, s. 129.

³³ Anna Dziedzic, „Simone de Beauvoir i współczesny feminizm. Na marginesie książki Nancy Bauer”, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” nr 1 (3) 2003, s. 143–152.

³⁴ Simone de Beauvoir, dz. cyt., s. 781.

³⁵ Anna Dziedzic, dz. cyt., s. 146.

³⁶ Debra Bergoffen, dz. cyt.

³⁷ Anna Dziedzic, dz. cyt., s. 145.

³⁸ Jean-Paul Sartre, dz. cyt., s. 469.

porównując miłość do stanu, kiedy dawanie jest synonimem brania, pisząc wprost, że możliwe jest przekroczenie masochizmu³⁹.

Wydaje mi się, że warto zaakcentować różnice w rozumieniu płci. Simone de Beauvoir czytana pod koniec XX wieku jest postrzegana jako operująca rozróżnieniem na płeć biologiczną (*sex*) i płeć kulturową (*gender*). Sama ich nie używa, bo owego rozdzielenia dokonano dopiero w 1968 roku⁴⁰. Pomimo to nie sposób nie zauważyć, że odróżnia biologiczne pojmowanie płci od tego, jak socjalizacja wpływa na zespół norm i zachowań uznawanych za męskie lub kobiece. Jest świadoma tego, że płeć biologiczna nie wystarcza do wytlumaczenia Inności kobiety. Stosując pojęcie patriarchy, ma na myśli zespół kulturowych mechanizmów, które jawnie zniewalają kobietę, uniemożliwiając jej wzięcie odpowiedzialności za siebie oraz podejmowanie decyzji dotyczących własnej egzystencji (projekty, transcendencje). Sartre natomiast wprost mówi, że „problem zróżnicowania płci nie ma nic wspólnego z problemem egzystencji, skoro mężczyzna, tak jak i kobieta, »istnieje«, nie bardziej ani nie mniej”⁴¹. Płeć zatem zaliczona jest do faktyczności. Dodatkowo odkrycie bytu płciowego wiąże się bezpośrednio z pożądaniem seksualnym:

Pierwsze ujęcie seksualności innego, jako że jest przeżywane i doznawane, może być jedynie *pożądaniem*; odkrywam byt-płciowy innego, właśnie *pożądając* go (bądź odkrywając, że jestem niezdolny, by go *pożądać*) lub też czując, że on *pożąda* mnie, a *pożądanie* odkrywa przede mną zarazem *mój* byt-płciowy i jego byt-płciowy; *moje* ciało jako płeć i jego⁴².

Wynika stąd, że Sartre nie mógł widzieć problemu feminizmu, skoro płeć (fundament powstania ruchu) pojawia się jedynie w sytuacji pożądania seksualnego. Myślę, że można by nazwać to ślepotą genderową.

Powyższe analizy różnic pokazują, że samodzielny wkład Simone de Beauvoir w egzystencjalizm jest znaczny. Należy także zaznaczyć, że nie chodzi o subtelne korekty, a o zasadnicze zmiany. Podsumowując: już samo istnienie problematyki płci nie było możliwe na gruncie *Bytu i nicości*. Dopiero de Beauvoir stwierdza:

³⁹ Simone de Beauvoir, dz. cyt., s. 748.

⁴⁰ Pierwszym, który dokonał tego rozdziału, był psycholog Robert Stoller (por. Mari Mikkola, *Feminist Perspectives on Sex and Gender*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy), później Rhoda Unger w 1979 roku zaproponowała przyjęcie podziału płeć biologiczna/płeć kulturowa (por. Joanna Mizielińska, *Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii queer*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2006, s. 44).

⁴¹ Jean-Paul Sartre, dz. cyt., s. 476.

⁴² Tamże, s. 477.

Jeśli mam zidentyfikować samą siebie, muszę przede wszystkim oświadczyć: „Jestem kobietą”; prawda ta stanowi fundament, na którym opierać się będą wszystkie inne stwierdzenia. Mężczyzna nigdy nie zaczyna od tego, by określić siebie jako istotę przynależną do pewnej płci: że jest mężczyzną, jest samo przez się zrozumiałe⁴³.

Zaczyna rozumieć, że płeć determinuje konkretną sytuację egzystencjalną, a jej badania mają za cel uzmysłowienie czytelnikom, że warunki, w jakich przychodzi egzystować kobiecie, uniemożliwiają jej upodmiotowienie i „przekroczenie świata wziętego w nawias”, czyli transcendencję. Próby opisanie tej specyficznie „kobiecej” sytuacji zostały umożliwione przez przyjęcie jej własnego rozumienia *Mitsein* (bycie-z-innymi) i zaakcentowanie momentu, w którym jednostka zaczyna żyć wśród innych. Tego momentu nie ma u Sartre’a, odrzuca on też jakiegokolwiek rozumienie *Mitsein*. Aporią była pierwotna konfliktowość świadomości w relacjach międzyludzkich. Simone de Beauvoir przeformułuje tę koncepcję jako współzależność (alternatywizm) i pokazuje, jak ją przekroczyć. Samodzielnie stawia tezę o uznanie w sobie zarówno podmiotu, jak i przedmiotu, czyli swoistą inkorporację Inności. Dodatkowo owo uznanie jest wzajemne w relacji i tym samym przekracza pierwotną konfliktowość na rzecz *swobody wymiany*.

Nasuwa się wniosek, że de Beauvoir nowatorsko przeformułowała egzystencjalizm *Bytu i nicości*, tak aby móc w jego ramach opisać skomplikowaną sytuację kobiety. Wysunęła także postulat, aby przekroczyć konfliktowość, która na gruncie Sartre’a jest nieprzekraczalna. Jej znaczącym wkładem jest zniesienie formalizmu Sartre’a i umożliwienie zastosowania terminologii egzystencjalnej do opisywania złożonych relacji międzyludzkich. Także wcześniejsze prace, będące zapleczem teoretycznym, zmieniają optykę jej refleksji: umieszczając *Drugą płć* w kontekście jej wcześniejszych publikacji, mamy możliwość odczytania tego dzieła jako etycznego apelu, co jest jej niezależnym pomysłem. Jak zostało wspomniane, Sartre’a wizja egzystencjalizmu dotyczy pojedynczej świadomości. Odmienna jest wizja de Beauvoir, w której zaakcentowane są warunki wolności wśród innych. W ten sposób autorka odchodzi od sartrizmu.

Przeprowadzone analizy różnic pomiędzy dziełami francuskich filozofów pozwalają nam teraz powrócić do różnych interpretacji. Przypomnijmy, że najostrejszą krytyką było stwierdzenie Luijpena o niewolniczym podążaniu de Beauvoir za Sartre’em. Teraz możemy odpowiedzieć, że ta krytyka jest bezpodstawna. Nie tylko sama twórczo ingerowała w teorię egzystencjalizmu, ale także dzięki jej zabiegom umożliwione zostało wyartykułowanie problemu płci w ramach tej teorii. Podobnie interpretacja najczęściej spotykana, którą prezentuje Tuszyńska (czyli wierne zastosowanie pojęć egzystencjalizmu przez de Beauvoir), okazuje się nietrafna. Oczywiście jest, że *Byt i nicść* jest bazą, od której de Beauvoir zaczyna swoje rozważania, jednak nie są one jedynie użyciem terminologii egzystencjalnej

⁴³ Simone de Beauvoir, dz. cyt., s. 13.

sartryzmu przy próbie opisu zjawiska Inności kobiety. Francuska filozofka jest świadoma ograniczeń i przekracza aporię konfliktu oraz sama wyznacza strategię wyzwolenia, które zniesie Inność kobiety. Podobnie interpretacja „syndromu Heloizy” z tych samych powodów musi upaść. Postulat Bauer, aby wyciągnąć filozofkę z cienia partnera, pozostaje w mocy. Właściwie dopiero potraktowanie dorobku de Beauvoir jako intelektualnie samodzielnego pozwala na ciekawe interpretacje (przykładem niech będzie Crowella redefinicja spojrzenia). Właśnie takie interpretacje pozwalają *Drugiej płci* cieszyć się niesłabnącą popularnością oraz być źródłem nowych odczytań, a zwłaszcza inspirować współczesnych czytelników.

Oryginalność myśli francuskiej filozofki polega także na zaadaptowaniu przez feminizm filozoficznego pojęcia Inności. Ówczesnie powstawały także dzieła Lévinasa, które traktują o Inności, do których krytycznie odnosi się de Beauvoir. To właśnie dzięki niej postmodernistyczny feminizm (na czele z Helene Cixous i Luce Irigaray) wykorzysta Inność i ją zredefiniuje pozytywnie, określając w ten sposób specyficzną kobiecą sferę.

Innym czynnikiem, który wpłynął bezpośrednio na recepcję *Drugiej płci*, była niechęć, z jaką spotkała się ta książka po wydaniu. W swoich pamiętnikach de Beauvoir opisuje na wielu stronach zgorszenie, jakie wywołało to dzieło filozoficzne (do tego stopnia, że zostało wpisane na watykański Indeks Ksiąg Zakazanych). Autorka spotkała się także ze wzdrgą środowisk intelektualnych, które obrzuciły ją niewybrednymi epitetami⁴⁴. Mimo to książka cieszyła się popularnością, a filozofka otrzymywała wiele listów od zwykłych kobiet z podziękowaniami. Te reakcje pokazują nam, jak bardzo de Beauvoir nie była traktowana poważnie. Ona i jej rozważania. Ośmieszano je, a ją nazywano histeryczką i neurotyczką. Nikt wówczas nie potraktował *Drugiej płci* jako poważnego dzieła filozoficznego. Musimy zatem pamiętać o stereotypach otaczających twórczość de Beauvoir. Pomimo że chciała być wyzwoloną i niezależną, co także zalecała w publikacji, nie była traktowana poważnie. Dążyła do niezależności i wydaje się, że ją osiągnęła. A jednak funkcjonuje jako „kochanka Sartre’a” lub co najwyżej „wiernie naśladowująca mistrza”. Dziś *Druga płeć* nie sieje takiego zgorszenia, za to poświęca jej się więcej czasu w badaniach nad teoriami feministycznymi.

Okazuje się, że Simone de Beauvoir, pomimo ścisłej interakcji, w jakiej była z Sartre’em, była samodzielną myślicielką. Nie przyjmowała założeń sartryzmu bezwiednie, była świadoma jego ograniczeń i starała się tę perspektywę teoretyczną ulepszyć. Niesłusznymi okazują się interpretacje, jakoby ślepo była wierna naukom „mistrza” albo machinalnie przyjęła teoretyczny bagaż po Sartrze, jedynie go adaptując do zjawiska opresji kobiet. Nie chodzi tu z pewnością o zaprze-

⁴⁴ Por. też, *Siłą rzeczy*, t. I, tłum. J. Pański, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1967, s. 225–233.

czanie wpływom, jakie bez wątpienia były. Postulat Simons, aby nie rozdzielać twórczości francuskiej pary, wydaje się być najlepszym rozwiązaniem. Próbuując na nowo odczytać *Drugą płć*, warto znać założenia, które zostały zaczerpnięte z *Bytu i nicości*. Warto także zdawać sobie sprawę z twórczej pracy filozoficznej, jakiej dokonała autorka. Wracając do tytułowego pytania i mając na uwadze przeprowadzone analizy, możemy z całą pewnością stwierdzić, że Simone de Beauvoir była samodzielną i twórczą myślicielką.

Was Simone de Beauvoir an Independent Philosopher?

Keywords: *existentialism, feminism, de Beauvoir, Sartre, otherness, gender*

Simone de Beauvoir is usually perceived as a partner of Jean-Paul Sartre. Only in recent decades Feminist Studies have started to present her, independently of this context, as the author of *The Second Sex*, and she has been brought forth from under J.-P. Sartre's shadow to stand apart as a philosopher of her own right, a creative thinker unencumbered by the ideas of *Being and Nothingness*, the book by Sartre with a message that is most akin to *The Second Sex*. A closer comparison of these two books indicates that there were serious differences between their authors, which makes it impossible to claim that de Beauvoir simply walked in Sartre's footsteps. The main difference is that de Beauvoir defines existentialism in a way that makes room for feminist problems by constructing the self in a way which obliterates the inherent conflict between one consciousness and another. Instead of the interpersonal malaise de Beauvoir puts forward togetherness or *Mitsein*, even though Sartre initially played with this concept for some time but subsequently got rid of it.