

KATARZYNA TUSZYŃSKA
SNS PAN, Warszawa

PROBLEMATYKA KOBIECO CI W FILOZOFII SIMONE DE BEAUVOIR

„Na wespół ofiary, na wespół współniczki - jak wszyscy” - te słowa Sartre’a odnoszące się do kobiet, które Simone de Beauvoir uczyniła mottem *Drugiej płci*, z pozoru niewiele znaczące czy nawet puste, wyrażają prawdę kobiety jako *egzystującej ciego*. Podobnie, jak kiedyś *egzystujący*, samica człowieka nie jest nosicielem żadnej treści, która wypływałaby z faktu, ale przyszła na świat jako osobnik takiej, a nie innej płci. Mimo to sam termin „kobieta” niesie w sobie różnorodne, pozytywne i negatywne, znaczenia. Są to sensy konstytuujące to, co powszechnie nazywa się kobiecością i co ma być rzekomo uosabiane przez każdą poszczególne jednostki płci żeńskiej. Nie można zaprzeczyć, że owe treści istnieją. Bardziej istotne wydaje się pytanie o to, w jaki sposób istnieją. Czy są zakorzenione w samej jednostce, w jej „naturze”, czy, być może, stanowi pewien wzorzec kulturowy?

Beauvoir nie może zgodzić się na esencjonalistyczne rozwiązanie kwestii kobiecości. Wszystko, co powiedziano o kobietach w ogóle, czego się od kobiet oczekuje, jest zespołem sensów wypracowanym w ramach kultury i społeczeństwa, kształtowanym przez historię i określone interpretacje faktów biologicznych. Schematy kobiecości wyjątkowo w wiadomościach jednostek i społeczeństw, wpływając na sposób postrzegania *egzystującej ciego* w jego wymiarze ontologicznym, społecznym, psychologicznym, politycznym i ekonomicznym. Dlatego te kształtują sytuację, w jakiej jednostka płci żeńskiej rodzi się, przechodzi przez proces socjalizacji pierwotnej i wtórnej, funkcjonuje w rodowisku i w końcu umiera. Jak pokazuje Beauvoir, bycie „jak wszyscy” napotyka w owej sytuacji przeszkodę.

Wolność ontologiczna nie jest równoznaczna z wolnością społeczną czy emocjonalną. Sytuacja kobiety, z góry wpisująca w nią określone treści, utrudnia realizację charakterystycznej dla każdego istniejącego

struktury *pour-soi'* i zamyka tym samym drogę do transcendencji. Sytuacja ta jest w dużej mierze niezmienna, gdy wyznacza ją nie mierzalna, choć bliżej nieokreślona „kobiecość”, czyli to wszystko, co ludzki osobnik płci żeńskiej powinien reprezentować, aby mieć prawo nazywać się kobietą. Sytuacja kształtowana przez ideę „kobiecości”, bez względu na to, czy jej konsekwencją będzie wyniesienie czy poniżenie kobiety, jest sytuacją Inności.

Ukazanie się *Drugiej płci* wywołało skandal i oburzenie także w środowisku francuskich intelektualistów. Przez niektórych księżka została uznana za pornograficzną, a Camus mówił, że Beauvoir obraziła francuskiego mężczyznę. Zamierzeniem autorki było dokonanie egzystencjalistycznego opisu sytuacji kobiety. Jednak źródłem oburzenia odbiorców stało się odważne zdemaskowanie mitu „kobiecości”, a więc mitu Inności kobiety. Beauvoir rozkłada pojęcie „kobiecości” na czynniki pierwsze, wykazuje jego źródła i konsekwencje. Ten w tym twórczości Beauvoir wzbudzał do tej pory największe zainteresowanie. Jednak koncepcja autorki posiada nie tylko stron negatywnych, krytycznych, ale także konstruktywnych, czego już nie dostrzega się tak często. Aktualne pozostaje pytanie postawione przez Nancy Bauer: jeżeli bowiem kobieta jest tworem sztucznym i nienaturalnym w jej relacje ze światem i z innymi, to czym by powinna i jakie powinny być jej społeczne stosunki? Kim stanie się kobieta, gdy przezwycięzy męskie fantazje i pragnienia?²

Odpowiedzi należy szukać w ogólnej koncepcji życia społecznego, jak kreśli Beauvoir, a w szczególności w koncepcji relacji międzyludzkich, zwłaszcza miłości. Beauvoir stwarza bowiem w ramach egzystencjalizmu miejsce na intersubiektywność, i tym samym czyni miłość możliwą. Sartre, przynajmniej we wczesnej fazie twórczości, uznał, że konflikt jest podstawą relacji z innymi. Tak zatem jedynie kontakt ze współistniejącym nie jest możliwy ze względu na strukturę Inności-To-samy. Dlatego też wielu badaczy uznaje, że Sartre stał na stanowisku solipsyzmu, czemu jednak sam filozof stanowczo zaprzeczał. Karen Vintges wprowadza nawet rozróżnienie pomiędzy „emocjonalnym” i

¹ „Byt-dla-siebie” - termin używany przez Sartre’a na określenie wiadomości; przeciwieństwo rzeczy, tj. „bytu-w-sobie”.

² Por. N. Bauer: *Simone de Beauvoir, philosophy, and feminism*. New York 2001, s. 201.

„intelektualnym praktycznym solipsyzmem” Sartre’a³. Beauvoir przełamała solipsyzm, odrzucając jego emocjonalne konsekwencje przy jednoczesnej akceptacji wersji intelektualnej. Odrzuca więc założenie, że dwie wiadomości nie mogą się „spotkać”. Autorka podkreśla zdecydowanie, że *egzystujący* mogą wchodzić ze sobą w relacje i mogą to być relacje pozytywne. Zanim jednak przeleźdźmy kwestie relacji międzyludzkich, należałoby się wcześniej odnieść do koncepcji samej jednostki, która w owe relacje wchodzi.

Chociaż sama Beauvoir pozbawia się autonomii na gruncie filozoficznym i określa się przede wszystkim jako literatka, to jednak niektórzy badacze twórczości Beauvoir, np. Margaret A. Simons, wskazują na fakt, że niektóre, istotne dla sarteizmu, kwestie pojawiają się najpierw u Beauvoir, a dopiero potem u samego Sartre’a. Oryginalna myśl autorki oddziaływała nie tylko na fakt podjęcia danych problemów przez filozofa, ale także na ewolucję jego poglądów i rozwił się w kierunku często zupełnie przeciwnym do tego, jaki pierwotnie wyznaczył Sartre. Simons proponuje nowe ujęcie twórczości Sartre’a i Beauvoir jako całości, której nie można rozbić na części. W ten sposób Beauvoir jawi się nie tylko jako kontynuatorka, ale jako współautorka systemu. Simons pisze: „Studia nad twórczością Beauvoir potwierdziły moje początkowe wrażenie, że wyraża ona zainteresowania i perspektywy różne od sartreowskich, ale co najmniej w części przejęte przez Sartre’a w jego późniejszych pracach”⁴. I dodaje: „Tak jak w przeszłości było oczywiste, że prace Beauvoir nie mogą być właściwie zrozumiane bez odniesienia ich do twórczości Sartre’a, tak obecnie powinno być również oczywiste, że żadne właściwe zrozumienie rozwoju stanowiska Sartre’a nie jest możliwe bez rozważenia prac Beauvoir, które miały na niego ogromny wpływ”⁵. Analiza wczesnej twórczości literackiej Simone de Beauvoir, jakiej dokonała Simons, filozoficzne treści *Drugiej płci* i *Bytu i Nicotności* oraz pamiętniki Beauvoir mogą wskazywać na trafność takiego podej-

³ Por. K. Vintges; *Philosophy as passion: the thinking of Simone de Beauvoir*. Bloomington, Ind 1996, s. 61.

⁴ M. A. Simons; *Beauvoir and The second sex: feminism, race, and the origins of existentialism*. Lanham, Md 1999, s. 43 (tłum, własne).

⁵ Tamże, s. 54 (tłum, własne).

cia. Problemem tak dokonanej interpretacji jest fakt, że Simone de Beauvoir pozostawiła po sobie niewiele dzieł filozoficznych w ciętym tego słowa znaczeniu. Poza tym sama autorka wielokrotnie wskazywała na filozoficzny wpływ Sartre'a na swój twórczo . Nigdy nie uznawała si za filozofa, lecz za literata. Wła nie *Druga ple* jest, według niej, esejem a nie prac filozoficzn . Nale y jednak zwróci uwag na specyficzny sposób rozumienia terminu „filozofia” i „filozof”. Zdaniem Beauvoir, filozofem jest ten, kto buduje system, czego ona nie robi. Dlatego te wszelkie oddziaływanie filozoficzne mogło wyj tylko od Sartre'a. Podobne stanowisko odnajdujemy w drugim tomie wspomnie autorki. „Jednak e nie uwa ałam si za filozofa; wiedziałam, że ta łatwo wchodzenia w ka dy tekst bierze si wła nie z braku my li oryginalnej. W tej dziedzinie umysły rzeczywi cie twórcze s tak nieliczne, że nie warto pyta , dlaczego nie starałam si do ich grona dosta (...)”⁶. Nie zaprzecza natomiast, że oboje z Sartrem wpływali na siebie poprzez dyskusje i krytyk swych powstaj cych prac⁷.

Simons wskazuje na nast puj ce obszary my li Beauvoir, które pó niej znalazły odzwierciedlenie w systemie Sartre'a: problem relacji z Innym i problem sytuacji, w której jednostka jest osadzona, jako ograniczaj cej jej wolne działania. Wydaje si , że podział ten mo na rozszerzy na trzy sfery. Po pierwsze: zagadnienie Innego i stosunku *egzystuj cego* do Innego. Po drugie: problem indywidualnej wolno ci i jej indywidualnych ogranicze (tutaj przede wszystkim wpływ przeszło ci, do wiadczce dzieci stwa czy konstytucji psychofizycznej przy dostrze eniu znaczenia cielesno ci). I po trzecie: problem wolnego wyboru dokonywanego w sytuacji oraz ogranicze , jakie owa sytuacja mo e na ten e wybór nakłada (chodzi tu przede wszystkim o kontekst społeczny i historyczny). Zagadnienia te nie tylko wygl daj inaczej u Beauvoir i Sartre'a, ale równie mo na przyj , że to Beauvoir pierwsza zwróciła na nie uwag i je podj ła. Wpłyn ła tym samym na podj cie ich przez Sartre'a. W wielu wypadkach dokonana przez ni interpretacja miała znaczenie dla przekształcenia pogl dów filozofa. Dlatego te

⁶ S. de Beauvoir: *W sile wieku*. Warszawa 1964, s. 223.

⁷ Por. *Beauvoir interview (1979)* w: M. A. Simons: *Beauvoir and The second sex...* Lanham, Md 1999, s. 9.

omawiając kwestie jednostki należy zwrócić uwagę na wzajemne relacje koncepcji Sartre'a i Beauvoir.

1. Istniejący. Analizując problemy zawarte w *Drugiej płci* i *Bycie i niczym* można dostrzec, że sposób ujęcia człowieka u obu autorów znacznie się różni. Sartre rozpatruje *egzystujący cego* jako samodzielny jednostki, natomiast Beauvoir kładzie nacisk na relacje, w jakie wchodzi on z innymi jednostkami. Właśnie w kontekście tych stosunków rodzi się problem Innego. Podstaw relacji między *egzystującymi* i punktem wyjścia bada nad człowiekiem Simone de Beauvoir czyni „egzystencjalną strukturę” jednostki. Ponieważ jest ona czym pierwotnym, należy najpierw dokonać egzystencjalnego ujęcia istoty ludzkiej. Wyprzedza ono wszelkie inne ujęcia. Człowiek w sensie psychologicznym, społecznym czy biologicznym może być rozwinięty dopiero po wykryciu tej „egzystencjalnej struktury”. Podobne spojrzenie na indywidualnego *egzystującego cego* odnajdujemy w *Bycie i niczym*. Sartre podkreśla wręcz, że człowiek jest czym innym na gruncie filozofii, a czym innym dla nauk takich jak: biologia, psychologia, fizjologia itd. Stanowi zupełnie inny przedmiot badań, a i dyscypliny te posługują się odmiennymi metodami. Każda z dyscyplin nauk szczegółowych poznaje istotę ludzką tylko na pewnej płaszczyźnie, w określonym aspekcie. Nie może więc dać pełnego obrazu *egzystującego cego*. Nauki szczegółowe nie badają ludzkiego istnienia nie tylko dlatego, że wynika to z ich niemocy w tej kwestii, ale przede wszystkim dlatego, że, jak już zostało powiedziane, stanowi ono inny przedmiot badań niż człowiek w sensie np. biologicznym. Dlatego tak istotne wydaje się wykrycie struktury, o której pisze Simone de Beauvoir. Zwłaszcza, że jak dodaje Sartre, takie poznanie jest bardziej pierwotne niż poznanie naukowe, stanowi zupełnie inny, bardziej podstawowy poziom poznania. Człowiek jawi się więc jako byt wyjątkowy w świecie przyrody, a o wyjątkowości tej stanowi struktura jego istnienia.

Simone de Beauvoir powtarza za Sartrem, że „(...) istota ludzka, ujmowana w swojej czystej podmiotowości, jest niczym”⁸, czyli, że jest bytem, w którym esencja nie może poprzedzać egzystencji. Sartre dodałby, że jest jedynym takim bytem. Na tym właśnie polega wyjątko-

⁸ S. de Beauvoir: *Druga płeć*, t. I: *Fakty i mity*. Kraków 1972, s. 361.

wo człowieka w ród innych bytów. Poniewa istnienie jest czym bardziej pierwotnym ni istota, autorka okre la tre słowa „by”. Słowo to ma znaczenie dynamiczne. „(...) by oznacza sta si , a wi c tak zosta ukształtowanym, jakim si dzi objawiam (...)”⁹. Bycie, czyli stawanie si , ma miejsce z woli i poprzez samego *egzystuj cego*. Stawanie si to nadawanie tre ci swemu własnemu istnieniu. Wła nie ta beztre cio wo wydaje si odgrywa rol pierwszoplanow u Simone de Beauvoir. Równie Sartre na ten wła nie aspekt istnienia kładzie nacisk w *Egzystencjalizm jest humanizmem*. „(...) człowiek najpierw istnieje, zdarza si , powstaje w wiecie, a dopiero pó niej si definiuje. Człowieka w poj ciu egzystencjalisty nie mo na zdefiniowa dlatego, e jest on pierwotnie niczym. B dzie on czym dopiero pó niej, i to b dzie takim, jakim si sam uczyni”¹⁰. Jednak okre laj c wiadomo w *Bycie i nico ci* dokonuje innego rozkładu akcentów. wiadomo stanowi „Byt dla siebie”, w przeciwie stwie do bytu przyrodniczego, który jest „Bytem w sobie”. wiadomo jest brakiem to samo ci ze sob , podczas gdy byt materialny jest pełni to samo ci. Dlatego o bycie mo na powiedzie tylko tyle, e jest natomiast wiadomo nigdy „nie jest”, zawsze si „staje”. Simone de Beauvoir, wyja niaj c „stawanie si ” *egzystuj cego*, pomija najni szy, ontologiczny poziom procesu. Wydaje si wi c, e akceptuje rozwi zanie tej kwestii dokonane przez Sartre’a. wiadomo jako brak to samo ci stanowi byt przejrzysty, w którym mo e wytworzy si „szczelina” pozwalaj ca na dystans poznawczy wobec siebie i rzeczywisto ci zewn trznej. Byt materialny jest nieprzejrzysty, masywny, zg szczony. Dlatego mo e sta si jedynie przedmiotem poznania, nigdy podmiotem. *Egzystuj cy* za stanowi jedno i drugie. „Szczelina” i dystans sprawiaj , e wiadomo przechodzi z jednej swej postaci w drug . Oczywi cie proces ten ma charakter aktywny. Simone de Beauvoir czyni przedmiotem swych rozwa a stron bardziej praktyczn , konkretn samokształtowania si *egzystuj cego*. Człowiek dokonuje konstrukcji siebie dzi ki ró nym yciowym projektom, dzi ki swoim czynom. Dlatego nie jest niczym wi cej ni tym, co uczynił. Co

⁹ Tam e, 36.

¹⁰ Jean-Paul Sartre, *Problem bytu i nico ci. Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa 2001, 131.

wa ne, człowieka nie wyznacza nigdy perspektywa tego, co mógłby zrobić, ale tylko tego, co już zrobił. Tylko to stanowi jego miarę. Człowiek jest tym, czym jawi się obecnie. Być może jutro to się zmieni, ale ponieważ „(...) mo liwe nie się ga dalej niż rzeczywiście

(...)”¹¹, to określa ją, czym „jest” egzystuj cy, trzeba ująć go w perspektywie tera niejszo ci. Ponieważ człowiek pierwotnie w swej treści jest niczym, to nie istnieje żadna hierarchia dana z góry. Te hierarchie ustalają dopiero ludzkie działania, a „(...) zasług trzeba zdobywać nieustannie (...)”¹². Takie „zdefiniowanie” egzystuj cego poprzez jego dokonania nie zmienia oczywiście faktu, że każdy jego projekt rzutowany jest w przyszłość. Z punktu widzenia ludzkiej działalności człowiek rozważony musi być w perspektywie przyszłości. Później autorka znacznie zmodyfikuje swe wcześniejsze twierdzenia i, przynajmniej w odniesieniu do kobiety, znacznie ujmowa jednostkę nie tylko w perspektywie przyszłości, ale także jej możliwości i tego, czym mogłaby się stać.

2. Istnieć czy wobec współ-istnieć cego. Simone de Beauvoir wprowadza dwa niezwykle istotne pojęcia sarteizmu - Inny i To samo. Jak wykazuje Simons, problem ten pojawia się we wszystkich literackich pracach Beauvoir. Dopiero później relacja Inny - To samo została wykorzystana przez Sartre'a w *Bycie i Nicie*. Ma ona charakter wieloaspektowy. Przede wszystkim, jak pokazuje autorka *Drugiej płci* (posługując się szerokim materiałem antropologicznym i historycznym), alternatywizm jest zasadniczym cechem ludzkiej. Ta dwoistość tkwi także w ludzkiej wiadomości znajduje odbicie w mitologiach, religiach i organizacji społeczeństw pierwotnych, gdzie mamy do czynienia z odwiecznym przeciwstawieniem, np. księżyc - słońce, dobro - zło, Uran - Zeus itd. Przekłada się ona na relacje pomiędzy wiadomościami. Inny jest więc wiadomością uprzedmiotowioną przez drugą wiadomość, określa ją się jako To samo. Nawet gdy Inny uzna się za Innego, to nie określa on tym samym To samego. Jest odwrotnie: to Inny staje się Innym przez uznanie się To samego za To samego. Jednak role mogłyby się odwrócić, dlatego konieczne jest, aby Inny uznał się za Innego. Ale adekwatny podmiot nie godzi się od razu na określenie siebie jako to, co nie-

¹¹ S. de Beauvoir: *Druga płeć*, t.I: *Fakty i mity*. Kraków 1972, s. 361.

¹² Tamże, s. 304.

istotne. Ka da bowiem wiadomo przeciwstawia innej wiadomo ci podobne dania. *Egzystuj cy* uznany za Innego, zanim sam si takim okre li, okre la si jako To samy i wskazuje „swoich” Innych. Podró ny w ród obcych dostrzega ze zdumieniem, e to on uznawany jest za obcego. Autorka mówi, e „(...) nawet zapracowany i zastraszone niewolnik uwa a sam siebie za najbardziej istotnego; dzi ki dialektycznemu odwróceniu, nieistotnym wydaje mu si pan” .

Podmiot mo e albo zgodzi si na rol Innego, nieistotnego, cho jak pisze Simone de Beauvoir, nie przychodzi mu to łatwo, lub na zasadzie wzajemno ci odpowiedzie reifikacj To samego, uczyni go przedmiotem, a siebie podmiotem. Jako wiadomo , odczuwaj c w sobie brak Bytu, *egzystuj cy* stanowi jego negacj . Je li Bytem, przedmiotem uczyni inn wiadomo (a tak si zazwyczaj dzieje), to odkryje siebie jako podmiot tylko neguj c przedmiot, spychaj c go do sfery wszystkiego tego, co Inne. Dlatego te kwestii zasadnicz staje si rozstrzygni cie, kto zajmie jak pozycj . Nie czyni c z siebie podmiotu, *egzystuj cy* pozwala si uprzedmiotowi , Inny staje si zagro eniem - mo e doprowadzi do odwrócenia relacji. Dlatego stosunki mi dzy lud mi zawsze zasadzaj si na opozycji przedmiot - podmiot czy te Inny - To samy. Relacja dwu wiadomo ci nigdy nie jest równorz dna. Inny jest Innym, a wiadomo tak go okre laj ca Innym nie jest. Jest To samym. Ta relacja jest podstaw istnienia wiadomo ci. Dzi ki niej odkrywa ona sw podmiotowo . Pierwotna tendencja do władania innymi wiadomo ciami, ch narzucenia swej przewagi prowadzi w wypadku spotkania si dwóch istot ludzkich albo do podporz dkowania si jednej z nich, albo, gdy adna ze stron nie rezygnuje ze swych d e , do wytworzenia si przyjaznego lub wrogiego stosunku mi dzy nimi. W ka dym wypadku jest to jednak stosunek pelen napi cia. Ale relacja Inny - To samy nie jest nie do pokonania. Autorka tak opisuje proces uznania wzajemno ci stosunków: „Mo na ten dramat przewyci y : niech tylko ka da jednostka rozpozna si swobodnie we wszystkich innych; niechaj wszyscy - ja i inny, inny i ja - ustawi si dialektycznie jako podmiot i przedmiot jednocze nie. Przyja , wielkoduszno to praktyczny wyraz *

¹³S. de Beauvoir: *Druga ple* , t. I: *Fakty i mity*. Kraków 1972, s. 220.

wzajemnego uznania dwu wolno ci. Dzi ki nim człowiek odnajduje si w swej prawdzie, spełnia si najdoskonalej (...)”¹⁴.

Z drugiej strony, wzajemno nie jest tu zasad o charakterze bezwzgl dnym. Jak zauwa a autorka, pan i niewolnik poł czeni s zale no ci i potrzeb ekonomiczn , jednak „(...) pan nie podkre la faktu istnienia tej potrzeby, rozporz dza on władz zaspokajania potrzeb i nie przekazuje jej; odwrotnie niewolnik - w swej zale no ci, u podstaw któr ej le y nadzieja lub strach - czyni z potrzeby, jaka wi e go z panem, integraln cz samego siebie; nasilenie potrzeby, nawet je li jest jednakowe po obu stronach, działa zawsze na korzy ciemi cy, przeciwko ciemi onemu (...)”¹⁵. Simone de Beauvoir wprowadza kategori Absolutnego Innego, przez co modyfikuje heglowsk relacj . Oznacza to, e nie odrzuca zupełnie sytuacji, w której jedna z jej stron zostanie uprzedmiotowiona i, co wi cej, sama si uprzedmiotowi.

Takim wyj tkiem, wymykaj cym si dialektyce pana i niewolnika, jest najszersze uogólnienie Inno ci i To samo ci, obejmuj ce rozdział płci. Stosunki mi dzy płciami nie przewiduj wzajemno ci. Wkracza w nie bowiem kategoria Absolutnego Innego. Kobieta została uznana za Innego i sama si nim okre liła. Stała si tym samym Absolutnym Innym. Samica człowieka nigdy nie istnieje w sensie neutralnym. M czynna, na pewnej skali to samo ci, stanowi zarazem neutralny punkt rodkowy jak i punkt skrajnie dodatni, oznaczaj cy m sko . Osobnik płci mskiej reprezentuje absolutny typ ludzki; jest punktem odniesienia. Dlatego nie jest niczym niezwykłym bycie m czynn , a ludzko jawi si w społecznej i jednostkowej wiadomo ci jako rodzaju mskiego. Gdy mówimy „człowiek”, przed oczyma staje nam osobnik płci mskiej. Kobieta za jest tylko biegunem przeciwnym, ujemnym, nie ma w niej neutralno ci. Nie ma te obiektywizmu. W subiektywno ci zamykaj kobiet jajniki i macica. M czy nie wydaje si , e patrzy na wiat obiektywnie. Z tym obiektywnym wiatem ma dla niego zwi zek jego ciało. Zapomina, e tak e on posiada gruczoły. Dlatego kobieta określana jest dopiero w stosunku do neutralnego punktu, jakim jest m czynna. Nie posiada samoistnej egzystencji. Fakt ten znajduje wyraz nawet

¹⁴ Tam e, s. 220.

¹⁵ Tam e, s. 31.

w systemie językowym. Słowo „człowiek” w wielu językach oznacza również męczyznę. Na określenie kobiety ukuto osobny termin.

Kobieta mogła wprowadzić element wzajemności w swe stosunki z mężczyzną, korzystając z faktu, że stanowi wraz z nim pewną całość, której obie części są sobie potrzebne. Tak się jednak nie stało. To, iż mężczyzna reifikuje kobietę, nie jest zaskakujące (reifikacja drugiej wiadomo jest reakcją zwyczajną). To samo broni w ten sposób swych interesów zarówno na granicy ontologicznej (jako podmiot), psychologicznej i bardziej praktycznej (jako władca, władca). Dzięki kobiecie, podobnie jak dzięki własności czy niedostępnemu przyrodzie, mężczyzna może odnaleźć się w przedmiocie, którym sam nie jest. Może odnaleźć to, czego brak odczuwa. Dzięki temu wyzwala się transcendencję, staje się podmiotem.

Zagadnieniem centralnym, wokół którego *Druga ple* została zbudowana, jest pytanie, dlaczego kobieta jako wiadomo tak łatwo godzi się na uprzedmiotowienie, i dlaczego ze swej przedmiotowej pozycji niewolnika nie zreifikowała pana. Simone de Beauvoir pozostaje wierna egzystencjalizmowi i nie chce pozbawić jednostki wolności wyboru. Decyzja podejmowana jest w sytuacji, ale zawsze w sposób autonomiczny. Zalewno kobiety od mężczyzny wydaje się tak naturalna, że nie odwracalna. Jednak, jak pisze autorka, „(...) natura jest nie mniej zmiennym czynnikiem niż rzeczywistość historyczna. Jeżeli stwierdzimy, że kobieta rozpoznaje się jako «nieistotne», które nigdy nie powraca do roli «istotnego», to dlatego, że ona sama nie powoduje tego powrotu”¹⁶. Kobiety nie odwzajemniają się. To samemu, określając go Innym. Nie tworząc solidarnej wspólnoty, nie mogą zbudować opozycji. „(...) Ty lub Murzyn-fanatyk mógłbyś nie o zdobyciu tajemnicy bomby atomowej i stworzeniu ludzkości całkowicie jydowskiej lub całkowicie czarnej: ale kobieta, nawet we śnie, nie mogłaby marzyć o eksterminacji mężczyzn”¹⁷.

W tej sytuacji pytanie podstawowe dotyczy podłoża kształtowania się relacji międzyludzkich. *Egzystuj* czy nie ma dostępu do *pour-soi* współ-istnienia tego. Może jedynie spostrzec jego istnienie-w-wiecie,

¹⁶ S. de Beauvoir: *Druga ple*, t. I: *Fakty i mity*. Kraków 1972, s. 30.

¹⁷ Tamże.

czyli osadzenie w sytuacji. Tylko wcielenie na intelektualnym poziomie pozwoliłoby na spotkanie dwóch wiadomości w ich czystej obecności. Intelektualny praktyczny solipsyzm zaprzecza jednak możliwość poznania podmiotowo Innego jako takiego. Bezpośredni konsekwencją tego stanowiska jest uznanie przez autorkę, że niczyjemuś dowiartościu temu nie może zostać nadany status powszechności, a żadna generalna teoria moralna nie ma racji bytu. Nikt bowiem nie ma prawa mówić w imieniu, ani za współ-istniejącego. Na tym poziomie stanowisko Beauvoir właściwie nie różni się od stanowiska Sartre'a. Jednak intelektualny solipsyzm nie idzie w parze z solipsyzmem emocjonalnym. Fakt, że odniesienie się do *egzystencji* na gruncie intelektualnym nie jest możliwe nie oznacza, że niemożliwe jest takie „spotkanie” współ-istniejącego w wymiarze emocjonalnym czy fizyczno-emocjonalnym. Emocja jawi się jako psychofizjologicznie pozytywny akt wiadomości. *Egzystencja* akceptuje fakt, że jest zależny od istnienia innych wokół niego i wchodzi z nimi w moralne relacje. Nie oznacza to jednak, że wyzbywa się swojej wciś aktualnej „natury *pour-soi*”. Beauvoir udało się rozwiąć dylemat teorii Sartre'a, tj. niemożliwość intersubiektywnej i szczerej relacji ze *współ-egzystencją*, bez eliminowania sedna sartre'owskiego praktycznego solipsyzmu. Szczególnie ważne dla rozwiązania kwestii kobiecej wydaje się spojrzenie autorki na miłość. Ale nie miłość w wypaczonej formie, jak jest miłość narcystki, kochanki i mistyczki, ale w formie postulowanej, takiej, jak miłość powinna przyjmować.

3. Miłość. Zagadnienie miłości pojawia się wprost w twórczości Beauvoir w *Must we burn Sade?*. Miłość przedstawia się tu jako połączenie, zjednoczenie, co w wypadku markiza de Sade nie było możliwe. Autorce jest go żal z powodu jego emocjonalnej izolacji. Preferencje markiza były jedynie nieudaną próbą rekompensaty emocjonalnej ułomności. Ale trzeba jednocześnie uznać, że Sade ma odwagę pokazać seksualność jako formę egoizmu, okrucieństwa i tyranii. Wskazuje na fakt, że interesy ludzkie często nie do pogodzenia i zwraca uwagę na ten wymiar relacji międzyludzkich, który narzuca się ze zbyt wielką siłą, aby został stłumiony - na relacji pan - niewolnik. Stawia w ten sposób problem Innego (choć trzeba przyznać, że w wariacie skrajnym) i

ujawnia sedno konfrontacji pomi dzy człowiekiem-podmiotem a człowiekiem-przedmiotem. Zdaniem Beauvoir, odkrycie tej warstwy miło ci i ycia społecznego w ogóle jest niezwykle wa ne. Aby przewyci y stan permanentnej izolacji jednostek, nale y najpierw go rozpozna¹⁸.

Ide miło ci jako poł czenia odnajdujemy tak e w *Drugiej płci*, cho pojawia si ona w sposób bardziej po redni. Kluczowym staje si tu poj cie „wielkoduszno ci”, bez której szczerza miło nie jest mo liwa. Ideały romantycznej miło ci s niewystarczaj ce, gdy wskazuj tylko na fakt zjednoczenia, a to za mało. Miło pojawia si jako moralna postawa, w której człowiek przyjmuje swój ontologiczn wolno i jednocze nie wielkodusznie otwiera si na drugiego *egzystuj cego* (zarówno na poziomie wiadomo ciowym, jak i cielesnym). Istniej cy ma w swoim pragnieniu egzystencji skłonno do wykorzystywania współ-istniej cego jako lustra, w którym mo e ogl da swe odbicie, czy te jako rozszerzenia, dopełnienia samego siebie. Je li jednak we mie pod uwag i przyjmie swój ontologiczny brak Bytu, swój nico i swoje poło enie w wiecie, mo e „spotka ” drugiego *egzystuj cego*. Je li zaakceptuje siebie i współ-istniej cego jako oddzieln , woln , ludzk indywidualno i nie b dzie próbował u ywa go do zapełnienia swojej nico ci, wtedy miło , zmysłowo i czuło s mo liwe. Struktura relacji Inny - To samy jest nadal obecna i nienaruszona, gdy *pour-soi* stanowi zawsze podstaw naszej egzystencji. Dlatego te musi by wci na nowo przełamywana, a miło jako moralna postawa musi by bezustannie potwierdzana. Z zało e egzystencjalizmu wynika bowiem, e człowiek powinien sam kształtowa swoje relacje z innymi. Miło , przyja nie s stanem „naturalnym” mi dzyludzkich stosunków; nie s dane z góry, raz na zawsze, ale musz by ustanawiane wci od nowa. Karen Vintges uwa a, e egzystencjalizm nie wzbudza kontrowersji dlatego, e nie pokłada nadziei w istocie ludzkiej, ale dlatego, e wymaga od niej nieustannego wysiłku¹⁹.

Istotn rol odgrywa tu tak e miło seksualna. Dla Beauvoir jest to wyzwolenie ze swej własnej, zamkni tej obecno ci i spełnienie bezpo-

¹⁸ Por. K. Vintges: *Philosophy as passion: the thinking of Simone de Beauvoir*. Bloomington, Ind 1996, s. 47.

¹⁹ Tam e, s. 61.

redniego kontaktu z drugim *egzystuj cym*. W postulowanej formie jest to do wiadczenie siebie i Innego jako podmiotu i przedmiotu jednocześnie. W filozofii Sartre'a Inny może stanowić dla To samego tylko i wyłącznie przedmiot. Niemożliwość „spotkania” drugiego *egzystuj cego* jako podmiotu sprawia, że równie próby osiągnięcia tego poprzez miłość fizyczną są daremne. Podmiotowo Innego, jego wolność, wymyka się drugiej wiadomości. W sadyzmie dopełnia się porażka seksualnej miłości. Podczas gdy dla Beauvoir miłość i sadyzm przeciwstawiają się sobie, to Sartre traktuje sadyzm jako krańcową, patologicznie rozszerzoną formę miłości. Z drugiej strony człowiek pragnie usprawiedliwić swoje istnienie i chce raczej „być” niż „egzystować”, przekracza siebie. Dlatego często pragnie stać się przedmiotem dla innych. Owa masochistyczna motywacja musi prowadzić do konfliktu, a nie do wzajemności i może dopuszczać tylko relacje sadomasochistyczne. W *Must we burn Sade?* Beauvoir zaprzecza nie tylko istnieniu konfliktu pomiędzy wiadomościami, ale także między wiadomością i ciałem. Autorka mówi o jedności psychofizycznej - ciało i wiadomość stają się jednością, gdy wiadomość zaabsorbowana jest ciałem. W ten sposób miłość seksualna nie jest tylko kontaktem fizycznym, ale przede wszystkim kontaktem z drugą wiadomością. Sade za pozostałe jest emocjonalnie ograniczony; jest naznaczony totalną emocjonalną izolacją. W jego historiach zmysłowo nie jawi się jako samozapomnienie i uniesienie a niepokój, który zawsze towarzyszy kontaktom z Innym, zastępcą jest przez zadawanie cierpienia i bólu²⁰.

4. Wolność. Beauvoir uznaje przyjaźń i miłość za możliwe, ale tylko pod warunkiem, że będą wolne. Uznanie wzajemnej wolności *egzystuj cych* powinno stanowić fundament relacji pomiędzy *egzystuj cymi*, zarówno w kontaktach osobistych, jak i w życiu społecznym. Każda jednostka, tak kobieta, musi otrzymać szansę do wiadczenia elementu *pour-soi* w swej egzystencji, ponieważ to ona właściwie stanowi podstawę jej ewolucji w podmiot. Beauvoir chce, aby kobieta stała się moralnym podmiotem, który potrafi odnieść się w swej wolności do wolności drugiego podmiotu. Tylko w ten sposób możliwe jest równa relacja między

²⁰ Por. K. Vintges, *Philosophy as passion: the thinking of Simone de Beauvoir*. Bloomington, Ind 1996, s. 47-48.

placiami. I tylko w ten sposób miłość jest prawdziwa miłość i przyjaźnią partnerami, miłością rodzicami i dziećmi.

Nawet patologiczne formy miłości, jakimi są narcyzm, mistycyzm czy rola kochanki, mogą odwrócić swoje drugie, pozytywne oblicze. Jedną z tych ról nie jest ostatecznie i jednoznacznie niszcząca. Może prowadzić do wyzwolenia i stać się częścią aktywnego życia kobiety. Kochanka realizuje się w miłości autentycznej, a czasem rozstanie, które wydaje się być największym jej nieszczęściem, przekształca się w podstawę do budowania nowego, wolnego życia. Mistyczka, pod wpływem swych doświadczeń, wkracza niekiedy na drogę konkretnego działania. Niektórym kobietom nie wystarcza bowiem sam kontakt z Bogiem i ekstazy, jakie przeżywają. Chcą przekazać swe doświadczenia innym. Może się to realizować w dwojaki sposób. Gdy chodzi o kobiety czynu, takie jak w. Teresa, w. Katarzyna czy Joanna d'Arc, to ich przeżycia „(...) są tylko obiektywnym wyrazem ich wewnętrznych przekonań (...)”²¹. Takie kobiety wiedzą, co pragną osiągnąć i w jaki sposób mogą tego dokonać; znają cele i drogi do nich prowadzące. I, co ważne, nie boją się nimi kroczyć. Jeśli za chodzi o mistyczki ze skłonnościami narcystycznymi, to nie posiadają żadnych celów. Chcą robić cokolwiek dla samego działania: „(...) nie mogą już wytrzymać w milczącej arkliwieści, popadają nagle w «stan apostolski»”²². Wymienione postacie działały pozytywnie na rzecz społeczeństwa, rzutowały siebie w społeczny świat. Dlatego dla nich mistycyzm stał się elementem aktywnego życia. Narcystka natomiast może stać się prawdziwą artystką wiadomości swej twórczości. Są to pozytywne przekształcenia ról, które same w sobie mogą przynieść kobiecie jedynie klęskę, służyć bowiem „indywidualnemu zbawieniu”, a nie społecznie. Same w sobie polegają na tym, że „(...) albo kobieta wchodzi w kontakt z nierealną istotą swym sobowtorem lub Bogiem, albo stwarza nierealny kontakt z realną istotą; ale ani w jednym, ani w drugim wypadku nie ma władzy nad światem: nie wymyka się subiektywności, a jej wolno pozostaje mistyfikacją. Istnieje tylko jedna droga autentycznego spełnienia wolności - rzutowanie jej

²¹ S. de Beauvoir: *Druga płeć*, t. II: *Kształtowanie się kobiety, sytuacja, usprawiedliwienia i ku wyzwoleniu*. Kraków 1972, s. 523.

²² Tamże.

pozytywnym czynem ku ludzkiemu społeczeństwu”²³. Czyli umieją zapomnieć o sobie na rzecz drugiej wiadomo ci-wolno ci. Gdy za kobieta d y jedynie do swego ocalenia - przegrywa.

„Wielkoduszność” jest wyrazem innej niż sartre’owska koncepcji emocji. Emocje, rozumiane pozytywnie, są podstawą wszelkich wiary w otoczeniu społecznym. To one decydują o tym, że człowiek nie jest tylko rzeczą w świecie. W innym wypadku *egzystuj* cy popadłby w zupełną obojętność i niczego nie mógłby już nazwać „swoim”, gdy wszelkie związki z rzeczywistością, poczynając od tych najpierwotniejszych, organicznych, a kończąc na politycznych i ekonomicznych, przebiegałyby z pominięciem jednostki. Człowiek stanowi podmiotowość, a to zakłada ukierunkowanie, otwarcie się na innych. Emocje sprawiają, że *egzystuj* cy jest nie tyle sam siebie, co spontaniczność, obdarzoną wolą, pragnącą i podejmującą działanie. A przede wszystkim wolną w kategoriach ontologicznych.

Jednak wolność ontologiczna nie jest równoznaczna z wolnością w kategoriach moralnych. Fakt pojawienia się w świecie ontologicznie wolnego *egzystuj* cego nie przesądza jeszcze o tym, co dana jednostka uczyni ze swojej wolności. Człowiek może ją zaprzeczyć poprzez tchórzostwo, uzależnienie, kłamstwo wobec siebie lub innych, lenistwo, usprawiedliwianie siebie i swego niedołęstwa oraz wszystko to, co Sartre nazwał „złą wiarą”. Ale może tak być przełożone na pozytywne rozpoznanie i wiadomość swojej niepełności, w konsekwencji czego nie chce tylko „być”, ale pragnie być wolny w świecie. Wolność ontologiczna jest podstawą, na której kształtuje się wolność jednostki osadzonej w sytuacji. Wymaga to jednak od *egzystuj* cego nieustannego wysiłku, gdy skłonność do „złej wiary” nigdy nie zostaje wyeliminowana. Według Sartre’a, uosobieniem Człowieka Egzystencjalnego jest Jean Genet, który w sposób wiadomy i wolny wybrał swoją auto-definicję i przyjął wszelkie jej konsekwencje. Bez względu na wyborów Geneta nie ma tu znaczenia. Według Beauvoir jednostka, pragnąc wolności dla siebie, pragnie wolności jako takiej i sprzeciwia się każdej formie zniewolenia, zarówno jeśli chodzi o nią samą, jak i o innych. Rodzi to zobowiązanie do brania pod uwagę dobra współistniejących. Owa „wielkodusz-

²³Tamże, s. 524.

no ” stanowi jednocze nie poszanowanie praw ka dej jednostki do kształtowania siebie i swej egzystencji zgodnie z ontologiczn struktur *pour-soi*, czyli skłonno ci do transcendencji. Wyklucza to oczywie cie ka d form uniwersalnej moralno ci i słuszno abstrakcyjnych zasad, które nie bior pod uwag specyfiki samej jednostki i jej sytuacji. Rozwi zuje równie problem relacji Inny - To samy.

5. Istnienie-w- wiecie jako moralne zobowi zanie. Człowiek jest istot cielesn i wiadom , i jako taka cieszy si , cierpi, smuci itd. Jej fizyczno sprawia, e istnieje w czasie i miejscu. Mo e pragn wznie si ponad sw ziemsk natur , próbowa zdystansowa wobec sytuacji. Ale wtedy nigdy nie pozna szcz cia, pragnie , zwyci stw i pora ek. Rado ci swej egzystencji do wiadcza tylko poprzez konkretne działanie w wiecie, a nie poprzez oboj tno i bezwład. „Widok ze szczytu góry jest prawdziw rado ci tylko wtedy, gdy najpierw wspi li- my si na niego; to długa w drówka sprawia, e odpoczynek jest przyjemno ci , a pragnienie nadaje smak wodzie”²⁴.

Egzystuj cy dzieli wiat ze współ-istniej cymi, którzy tak e funk- cjonuj jako jedno ciała i wiadomo ci, wi c jego kontakt z nimi mo e by intersubiektywny. Jest istot ludzk po ród innych istot ludzkich, a to pozwala na stworzenie społecznej wspólnoty. Co wi cej, ka dy jest zale ny od tej wspólnoty. Gdyby człowiek istniał sam w wiecie, wtedy jego działania nie miałyby sensu. Nabieraj go dopiero w rzeczywisto ci znacze . Inni s konieczni, aby rozpozna działania jednostki jako wolne i nada im znaczenie. W tym sensie sfera emocji stanowi u Beauvoir miejsce, w którym dochodzi do „spotkania” *egzystuj cego* z Innym. Nie usuwa to separacji mi dzy lud mi, gdy ka dy jest podmiotem tylko dla siebie, a do wiadczenie swej podmiotowo ci nigdy nie mo e by , jako takie, dzielone z Innym. Interpersonalny kontakt nigdy nie si ga do rdzenia ludzkiej wolno ci - czystego *pour-soi*. Struktura *pour-soi* jest ródłem separacji, natomiast wspólna sytuacja - ródłem wi zi. Dlatego Simone de Beauvoir pisze w *All said and done*: „Rzucona w wiat byłam podporz dkowana jego prawom i ewentualno ciom, rz dzona przez wole inne ni moja, przez okoliczno ci i histori : jest wi c rozs dnie uzna sw zale no . Co mn jednocze nie wstrz sa to fakt, e w tym

²⁴K. Vintges: *Philosophy as passion....* Bloomington, Ind 1996, s. 54 (tłum, własne).

samym czasie *nie* jestem zale na. (...) Moje życie: jest zarazem dobrze znane i odległe; okre la mnie, a mimo to stoj poza nim. (...) Jak wszech wiat Einsteina, jest równocze nie bezgraniczne i sko czone. Bezgraniczne: si ga poprzez czas i przestrze do najwcze niejszych pocz tków wiata i do jego ostatecznych granic. W moim byciu sumuje si ziemskie dziedzictwo i stan wiata na ten moment. (...) Mimo to życie jest tak e rzeczywisto ci sko czon . Posiada wewn trzne serce, o rodek interioryzacji, *mnie*, co zapewnia, e jest tym samym przez cały czas. życie jest osadzone w danej przestrzeni czasu; ma swój poczek i koniec (...)”²⁵.

Wnioski z powy szych rozwa a s nast puj ce: aby kształtowa swe relacje z innymi jednostkami i ze wiatem na zasadach wolno ci i „wielkoduszno ci”, kobieta powinna mie mo liwo ci znalezienia si w sytuacji „jak wszyscy”, czyli sytuacji To samo ci, a nie Inno ci. Poniewa wszystko to, co miaoby przysługiwa kobiecie egzystencjalistycznej jest dokładnie tym samym, co powinno przysługiwa ka demu *egzystuj cemu*, próba definiowania jej w jakich szczególnych, odr bnych kategoriach nie ma sensu.

Bibliografia

- Beauvoir, Simone de, *Druga płe* , t. I i II, Kraków 1972.
- Beauvoir, Simone de, *Must we bum Sade?*, [w]: *Marquis de Sade. Selections from his writings and a study by Simone de Beauvoir*, New York 1954.
- Beauvoir, Simone, *All said and done*, New York 1993.
- Bauer, Nancy, *Simone de Beauvoir, philosophy, and feminism*, New York 2001.
- Gromczy ski, Wiesław, *Człowiek, wiat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre’a*, Warszawa 1969.
- Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness. An essay on phenomenological ontology*, London 1972.
- Sartre, Jean-Paul, *Problem bytu i nico ci. Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa 2001.
- Sartre, Jean-Paul, *Saint Genet, actor & martyr*, New York 1983.

²⁵ S. de Beauvoir: *All said and done*. New York 1993, s. 1-2 (tłum, własne).

- Simons, Margaret A., *Beauvoir and The second sex; feminism, race, and the origins of existentialism*, Lanham, Md 1999.
- Vintges, Karen, *Philosophy as passion: the thinking of Simone de Beauvoir*, Bloomington, Ind 1996.

Summary

In *The Second Sex* Simone de Beauvoir outlines the historical, social and biological picture of the contemporary woman on the basis of sartrean existentialism. Based on the number of historical and literary sources, the author presents an ontological and social situation of women. She also shows women's involvement in the relationships with others, especially with men. In order to do so she uses sartrean category of Other and Hegel's category of master-slave relationship.

According to Beauvoir woman is the Absolute Other, who. agreed to her supine position in relation with Self. At the same time Beauvoir indicates the chance to form an equal relationship between the sexes. She shows the way out of sartrean solipsism, gives a chance for love and freedom in relationships between individuals.

Author's writings are to be recognized directly inspired by Sartre's ontology. But the author proposes a number of new, specific solutions. What is more Sartre's philosophy has evolved under the influence of Beauvoir's conceptions. Their conceptions should not be considered in isolation because these are the complementary concepts.