

Katarzyna Tuszyńska

Simone de Beauvoir wobec sartre'owskiej koncepcji człowieka i społeczeństwa

Twórczość Simone de Beauvoir zawsze była interpretowana w kontekście dzieła Sartre'a. Samą autorkę uznano za przedstawicielkę i kontynuatorkę sartreizmu. Dostrzeżono jednocześnie pewne obszary filozoficzne, w których proponuje ona swe własne, oryginalne rozwiązania. Nie zmienia to faktu, że filozofię Sartre'a traktuje się jako jego wyłączne dzieło i zakłada się wpływ tegoż systemu na Simone de Beauvoir. Jednak pewni badacze twórczości Beauvoir, np. Margaret A. Simons, wskazują na fakt, że niektóre, istotne dla sartreizmu, kwestie pojawiają się najpierw u Beauvoir a dopiero potem u samego Sartre'a. Oryginalna myśl Beauvoir wpłynęła nie tylko na podjęcie danych problemów przez filozofa, ale także na ewolucję jego poglądów i rozwiązań 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”(tłum. własne)¹. 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 równie oczywiste, że żadne właściwe zrozumienie rozwoju stanowiska Sartre'a nie jest możliwe bez rozważenia prac Beauvoir, które miały na niego ogromny wpływ”(tłum. własne)². Analiza wczesnej twórczości literackiej Simone de Beauvoir, jakiej dokonała Simons, filozoficzne treści *Drugiej płci* i *Bytu i Nicości* oraz pamiętniki Beauvoir mogą wskazywać na trafność takiego podejścia. Problemem tak dokonanej interpretacji jest fakt, że Simone de Beauvoir pozostawiła po sobie niewiele dzieł filozoficznych w ścisłym tego słowa znaczeniu. Poza tym sama autorka wielokrotnie wskazywała na filozoficzny wpływ Sartre'a na swoją twórczość. Nigdy nie uznawała się za filozofa, lecz za literata. *Druga płeć* jest, według niej, esejem, a nie pracą filozoficzną. Należy jednak zwrócić uwagę na specyficzny sposób rozumienia terminu „filozofia” i „filozof”. Zdaniem Beauvoir filozofem jest ten, kto buduje system, czego ona nie robi. Dlatego też wszelkie oddziaływanie filozoficzne mogło wyjść tylko od Sartre'a. Podobne stanowisko odnajdujemy w drugim tomie wspomnień autorki. „Jednakże nie uważałam się za filozofa; wiedziałam, że ta łatwość wchodzenia w każdy tekst bierze się właśnie z braku myśli

¹ Margaret A. Simons, *Beauvoir and The second sex: feminism, race, and origins of existentialism*, Lanham, Md 1999, 43.

² Op. cit., 54.

oryginalnej. W tej dziedzinie umysły rzeczywiście twórcze są tak nieliczne, że nie warto pytać, dlaczego nie starałam się do ich grona dostać (...)”³. Nie zaprzecza natomiast, że oboje z Sartre’em wpływali na siebie poprzez dyskusje i krytykę swych powstających prac⁴.

W ten sposób Beauvoir pozbawia się wszelkiej autonomii na gruncie filozoficznym, choć przyznaje ją sobie w obszarze swej literackiej działalności. Jednak wydaje się, że „nie trzeba być filozofem, aby wpływać na filozofa”(tłum. własne)⁵. Simons wskazuje na następujące obszary myśli Beauvoir, które później znalazły odzwierciedlenie w systemie Sartre’a: problem relacji z Innym i problem sytuacji, w której jednostka jest osadzona, jako ograniczającej jej wolne działania. Wydaje się, że podział Simons można rozszerzyć wskazując co najmniej trzy sfery. Po pierwsze: zagadnienie Innego i stosunku egzystującego do Innego. Po drugie: problem indywidualnej wolności i jej indywidualnych ograniczeń (przede wszystkim wpływ przeszłości, doświadczeń dzieciństwa czy konstytucji psychofizycznej przy dostrzeżeniu znaczenia cielesności). I po trzeciej: problem wolnego wyboru dokonywanego w sytuacji oraz ograniczeń, jakie owa sytuacja może na tenże wybór nakładać (chodzi tu przede wszystkim o kontekst społeczny i historyczny). Zagadnienia te nie tylko wyglądają inaczej u Beauvoir i Sartre’a, ale również można przyjąć, że to Beauvoir pierwsza zwróciła na nie uwagę i podjęła. Wpłynęła tym samym na podjęcie ich przez Sartre’a. W wielu wypadkach dokonana przez nią interpretacja miała znaczenie dla przekształcenia poglądów filozofa.

1. Egzystujący

Analizując problemy zawarte w *Drugiej płci* i *Bycie i Nicości* można dostrzec, że sposób ujęcia człowieka u obu autorów znacznie się różni. Sartre rozpatruje egzystującego jako samodzielną jednostkę, natomiast Beauvoir kładzie nacisk na relacje, w jakie wchodzi on z innymi jednostkami. Właśnie w kontekście tych stosunków rodzi się problem Innego. Podstawą relacji między egzystującymi i punktem wyjścia badań nad człowiekiem Simone de Beauvoir czyni „egzystencjalną strukturę” jednostki. Ponieważ jest ona czymś pierwotnym, należy najpierw dokonać egzystencjalnego ujęcia istoty ludzkiej. Wyprzedza ono wszelkie inne ujęcia. Człowiek w sensie psychologicznym, społecznym czy biologicznym może być rozważony dopiero po wykryciu tej „egzystencjalnej struktury”.

Podobne spojrzenie na indywidualnego egzystującego odnajdujemy w *Bycie i Nicości*. Sartre podkreśla wręcz, że człowiek jest czymś innym na gruncie filozofii a czymś innym dla nauk takich jak: biologia, psychologia, fizjologia itd. Stanowi zupełnie inny przedmiot badań, a i dyscypliny te posługują się odmiennymi metodami. Gmach wiedzy przyrodniczej, budowany od wieków, może tylko piąć się w górę wraz z kolejnymi odkryciami, natomiast zagadnienia filozoficzne dotyczące człowieka zawsze będą rozpatrywane od podstaw. Każda z dyscyplin nauk szczegółowych poznaje istotę ludzką tylko na pewnej płaszczyźnie, w określonym aspekcie. Nie może więc dać pełnego obrazu egzystującego. Poza tym sama opiera się na twierdzeniach niedowodliwych, przyjętych *a priori*, charakterystycznych dla jakiejś koncepcji filozoficznej. 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. Dlatego też nie

³ Simone de Beauvoir, *W sile wieku*, Warszawa 1964, 223.

⁴ Por. *Beauvoir interview (1979)* w: Margaret A. Simons, *Beauvoir and The second sex...*, Lanham, Md 1999, 9.

⁵ Margaret A. Simons, *Beauvoir and The second sex...*, Lanham, Md 1999, 43.

może być mowa o sprzeczności badań filozoficznych z naukami ścisłymi. Człowiek jawi się więc jako byt wyjątkowy w świecie przyrody, a o wyjątkowości tej stanowi struktura jego istnienia.

1.1. Istnienie i istota

Simone de Beauvoir powtarza za Sartre'em, że „(...) istota ludzka, ujmowana w swej czystej podmiotowości, j e s t n i c z y m”⁶ czyli, że jest bytem, w którym esencja nie może wyprzedzać egzystencji. Sartre dodałby, że jest jedynym takim bytem. Na tym właśnie polega wyjątkowość człowieka wśród innych bytów. Ponieważ istnienie jest czymś bardziej pierwotnym niż istota, autorka określa treść słowa „być”. Słowo to ma znaczenie dynamiczne. „(...) b y ć oznacza stać się, a więc tak zostać ukształtowanym, jakim się dziś objawiam (...)”⁷. Bycie, czyli stawanie się, zachodzi z woli i poprzez samego egzystującego. Stawanie się to nadawanie treści swemu własnemu istnieniu. Właśnie ta beztreściowość wydaje się odgrywać rolę pierwszoplanową u Simone de Beauvoir. Również Sartre na ten właśnie aspekt istnienia kładzie nacisk w *Egzystencjalizm jest humanizmem*: „(...) człowiek najpierw istnieje, zdarza się, powstaje w świecie, a dopiero później się definiuje. Człowieka w pojęciu egzystencjalisty nie można zdefiniować dlatego, że jest on pierwotnie niczym. Będzie on czymś dopiero później, i to będzie takim, jakim się sam uczyni”⁸. Jednak określając świadomość w *Bycie i Nicości* dokonuje innego rozkładu akcentów. Świadomość stanowi „Byt dla siebie”, w przeciwieństwie do bytu przyrodniczego, który jest „Bytem w sobie”. Świadomość jest brakiem tożsamości ze sobą, podczas gdy byt materialny jest pełnią tożsamości. Dlatego o byciu można powiedzieć tylko tyle, że „jest”, natomiast świadomość nigdy „nie jest”, zawsze się staje.

Simone de Beauvoir, wyjaśniając „stawanie się” egzystującego, pomija najniższy, ontologiczny poziom procesu. Wydaje się więc, że akceptuje rozwiązanie tej kwestii dokonane przez Sartre'a. Świadomość jako brak tożsamości stanowi byt przejrzysty, w którym może wytworzyć się „szczelina” pozwalająca na dystans poznawczy wobec siebie i rzeczywistości zewnętrznej. Byt materialny jest nieprzejrzysty, masywny, zgęszczony. Dlatego może stać się jedynie przedmiotem poznania, nigdy podmiotem. Egzystujący zaś stanowi jedno i drugie. „Szczelina” i dystans sprawiają, że świadomość przechodzi z jednej swej postaci w drugą. Oczywiście proces ten ma charakter aktywny. Simone de Beauvoir czyni przedmiotem swych rozważań praktyczną i konkretną stronę samokształtowania się egzystującego. Człowiek dokonuje konstrukcji siebie dzięki różnym życiowym projektom, dzięki swoim czynom. Dlatego nie jest niczym więcej niż tym, co uczynił. Co ważne, 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 „(...) m o ż l i w e nie sięga dalej niż r z e c z y w i s t e (...)”⁹, to określając, czym „jest” egzystujący, trzeba ująć go w perspektywie teraźniejszości. Ponieważ człowiek pierwotnie w swej treści jest niczym, to nie istnieje żadna hierarchia dana z góry. Tę hierarchię ustalają dopiero ludzkie działania, a „(...) zasługę trzeba zdobywać nieustannie (...)”¹⁰. Takie „zdefiniowanie” egzystującego 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

⁶ Simone de Beauvoir, *Druga pleć*, t. I: *Fakty i mity*, Kraków 1972, 361.

⁷ Op. cit., 36.

⁸ Jean-Paul Sartre, *Problem bytu i nicości. Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa 2001, 131.

⁹ Simone de Beauvoir, *Druga pleć*, t. I: *Fakty i mity*, Kraków 1972, 361.

¹⁰ Op. cit., 304.

kobiety, zaczyna ujmować jednostkę nie tylko w perspektywie przyszłości, ale także jej możliwości i tego, czym mogłaby się stać.

1.2. Skłonność do transcendencji

Podjęcie działania wypływa ze struktury istnienia, z potrzeby przekraczania siebie, dążenia do transcendencji. I to właśnie stanowi sens ludzkiej egzystencji, która sama z siebie takiego sensu nie posiada. Jak pisze Simone de Beauvoir: „Każda jednostka, która czuje potrzebę usprawiedliwienia swojej egzystencji, odczuwa ją jako nieskończoną dążność do przekraczania siebie samej, to jest do transcendencji”¹¹. Podobne ujęcie tej kwestii jest charakterystyczne dla wszelkich odmian egzystencjalizmu. Dążenie do transcendencji jest właściwe zarówno egzystencjalizmowi, jak nazwał go Sartre, ateistycznemu jak i chrześcijańskiemu, gdzie transcendencją jest Bóg. W każdym wypadku transcendencja rozumiana będzie w różny sposób. Istotne różnice występują przecież między samymi egzystencjalistami ateistycznymi (choćby między systemem Sartre’a a absurdalizmem Camus). Dla Sartre’a skłonność egzystującego do transcendencji, wyrażona działaniem, przejawia się już na poziomie poznania, które jest procesem aktywnym. Transcendencja jest możliwa dzięki podstawowej strukturze świadomości, jaką jest intencjonalność. Ona pozwala na ten ruch, jakim jest świadomość, ruch ku rzeczywistości zewnętrznej wobec egzystującego. Świadomość staje się świadoma tej zewnętrznej rzeczywistości, ale ponieważ sama jest podmiotem poznania, to jest również świadomością tej świadomości. W ten sposób powstaje napięcie między tym, czym świadomość „jest” obecnie a tym, czym była i czym będzie. Właśnie to napięcie jest elementem dynamizującym świadomość i wyraża się w transcendencji, działaniu, przekraczaniu tego, co już dokonane.

Jednostka wolna w swych działaniach umacnia swą podmiotowość „(...) spełnia swoją wolność, nieustannie przekraczając ją w drodze ku nowym wolnościom; nie ma dla aktualnej egzystencji innego usprawiedliwienia niż ekspansja ku nieskończonej otwartej przyszłości”¹². Każdy istniejący tylko siebie uznaje za podmiot, a więc za transcendencję, potwierdza się w swej egzystencji, starając się dowieść, że jest czymś istotnym. Jest to możliwe dzięki przeciwstawieniu sobie tego, czym nie jest, czyli przedmiotu, Bytu. Sferę odrębną od egzystującego stanowi cała rzeczywistość materialna, zwłaszcza natura. Ale, jak pisze Simone de Beauvoir, „inne nabiera dla człowieka obecności tylko wtedy, kiedy samo jest sobie obecne (...)”¹³. Przyroda zaś nie spełnia tego warunku. „Człowiek spotyka twarzą w twarz Naturę; wywiera na nią wpływ, stara się przyrodę przyswoić. Ale nie znajduje zaspokojenia. Urzeczywistnia się ona bądź jako czysto abstrakcyjny opór – jest wtedy przeszkodą i staje się obca – bądź poddaje się biernie pragnieniom człowieka i pozwala przyswoić; człowiek nie może jej osiąść inaczej niż używając, a więc niszcząc. W obu wypadkach pozostaje sam; jest sam gdy dotyka kamienia, sam, gdy spożywa owoc”¹⁴.

Sferę odrębną wobec egzystującego najlepiej realizują inne świadomości, a nie świat materialny. Inna świadomość, różna od świadomości egzystującego, a jednocześnie identyczna ze sobą, wydaje się być prawdziwie odrębna. Uprzedmiotowiona pozwala na spełnienie się egzystującego jako projektu, projekcję siebie w przedmiot, wyrwanie się z immanencji, potwierdzenie wolności egzystującego poprzez wolność tejże świadomości. Niestety, w każdej świadomości jest „(...) zasadnicza wrogość w stosunku do każdej innej świadomości (...)”¹⁵. Ta sytuacja musi prowadzić do konfliktu pomiędzy świadomościami. Każda z nich określa siebie jako podmiot, tym samym nazywając drugą nieistotnym,

¹¹ Simone de Beauvoir, *Druga pleć*, t. I: *Fakty i mity*, Kraków 1972, 41.

¹² Op. cit., 41.

¹³ Op. cit., 219.

¹⁴ Op. cit., 219.

¹⁵ Op. cit., 28.

przedmiotem, „Bytem w sobie”, czyli Bytem. Spełnienia siebie jako transcendencji upatruje w ujarzmieniu innych świadomości.

2. Inny i Tożsamy

Simone de Beauvoir wprowadza dwa niezwykle istotne pojęcia sarteizmu – Inny i Tożsamy. Jak wykazuje Simons problem ten pojawia się we wszystkich literackich pracach Beauvoir oraz w jej wczesnych pamiętnikach¹⁶. Dopiero później relacja Inny-Tożsamy została wykorzystana przez Sartre’a w *Bycie i Nicości*. Ma ona charakter wieloaspektowy. Przede wszystkim, jak pokazuje autorka *Drugiej płci* (posługując się szerokim materiałem antropologicznym i historycznym), alternatywizm jest zasadniczą cechą myśli ludzkiej. Ta dwoistość tkwiąca w ludzkiej świadomości 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 relację pomiędzy świadomościami. Inny jest więc świadomością uprzedmiotowioną przez drugą świadomość, określającą się jako Tożsamy. Nawet gdy Inny uzna się za Innego, to nie określa on tym samym Tożsamego. Jest odwrotnie: to Inny staje się Innym przez uznanie się Tożsamego za Tożsamego. Jednak role mogłyby się odwrócić, dlatego konieczne jest, aby Inny uznał się za Innego. Ale żaden podmiot nie godzi się od razu na określenie siebie jako to, co nieistotne. Każda bowiem świadomość przeciwstawia innej świadomości podobne żądania – egzystujący uznany za Innego, zanim sam się takim określi, określa się jako Tożsamy i wskazuje „swoich” Innych. Podróżny wśród obcych dostrzega ze zdumieniem, że to on uznawany jest za obcego. Autorka mówi, że „(...) nawet zapracowany i zastraszone niewolnik uważa sam siebie za najbardziej i s t o t n e g o; dzięki dialektycznemu odwróceniu, n i e i s t o t n y m wydaje mu się pan”¹⁷.

2.1. Skłonność do immanencji

Ewentualna zgoda na przyjęcie roli Innego płynie z dwoistości każdej świadomości, która jest zarazem transcendencją i immanencją. Dążność do transcendencji występuje równoległe z dążnością do zatracenia się w immanencji, do rezygnacji z wolności, ucieczki przed nią, uznania się za przedmiot. Pragnienie zatracenia się w immanencji realizuje się albo poprzez zgodę na uprzedmiotowienie dokonane przez inną świadomość, albo poprzez samouprzedmiotowienie. W drugim wypadku jednostka poszukuje się w przedmiocie, wyobcowuje się w przedmiot, alienuje. Właśnie ta kwestia, czyli problem niemożności lub trudności zachowania niezależności przez egzystującego, przy jednoczesnym pragnieniu zjednoczenia się ze sferą Innego, jest najważniejszym aspektem relacji Inny-Tożsamy w twórczości Simone de Beauvoir.

Autorka wprowadza kategorię Innego Absolutnego, czyli Innego, który zrezygnował ze swych przeciwstawnych roszczeń wobec Tożsamego i przyjął narzucaną mu rolę. Tę kategorię odnajdujemy również u Sartre’a. Takie dobrowolne uprzedmiotowienie jest oczywiście przegraną jednostki. Jest to droga bierna, ale łatwa. Zrzekając się wolności, istota ludzka unika lęku, niepokoju, jaki niesie egzystencja. Przestaje ponosić odpowiedzialność za siebie i swoje istnienie, przerzuca ją na kogoś lub coś innego. W przeciwnym razie ta odpowiedzialność spoczywa tylko na niej. Dobrowolne przyjęcie roli Innego może w pewien sposób sprawiać wrażenie wyboru dokonanego w sposób wolny. Ale wolność ta jest tylko pozorna, a egzystujący, cofający się w immanencję, degradowuje się do „Bytu w sobie”. „(...) ten upadek jest moralnym występkiem, jeśli podmiot godzi się nań; jeśli jest mu narzucony,

¹⁶ Por. Margaret A. Simons, *Beauvoir and The second sex...*, Lanham, Md 1999, 44.

¹⁷ Simone de Beauvoir, *Druga płeć*, t. I: *Fakty i mity*, Kraków 1972, 220.

wówczas przybiera postać krzywdy i ucisku; w obu wypadkach jest złem bezwzględym”¹⁸. Chociaż autorka nie wypowiada takiego twierdzenia wprost, to jednak można przypuszczać, że skrajną formą samouprzedmiotowienia jest samobójstwo. Blżej wyjaśnia to Sartre, który przyjmuje, że egzystujący zanurza się w immanencji dopiero po śmierci. Wtedy to zamyka się przed nim przyszłość, staje się on przedmiotem, co nigdy nie jest możliwe za życia.

Problem wewnętrznego rozdarcia między Tożsamością a Innością odnajdujemy u Beauvoir bardzo wcześnie. Autorka wspomina w *Pamiętniku statecznej pani*, że doświadczyła go już w dzieciństwie poprzez przyjaźń, w której była stroną podporządkowaną, a później w początkowej fazie znajomości z Sartre’em. „Spojrzenie – życzliwe, oczywiście, ale bardziej bezstronne niż moje – odbijało każdy mój ruch w obrazie, który uważałam za obiektywny; ta kontrola broniła mnie przed lękami, fałszywymi nadziejami, niepotrzebnymi skrupułami, urojeniami, chwilami łagodnego obłędu, jakie tak łatwo się rodzą w samotności. Nie miało znaczenia, że samotność skończyła się dla mnie; przeciwnie, całą swoją istotą cieszyłam się, że z niej wyszłam. Sartre był dla mnie tak samo przejrzysty jak ja sama: jaki spokój!”¹⁹ „Sartre, ledwie o trzy lata starszy ode mnie, był – jak Zaza – moim rówieśnikiem; razem wyruszyliśmy na odkrywanie świata. Jednakże ufałam mu tak całkowicie, że – jak niegdyś moi rodzice, jak Bóg – stanowił dla mnie gwarancję absolutnego bezpieczeństwa”²⁰. Sytuacja konfliktu między pragnieniem urzeczowienia a koniecznością zachowania niezależności i podjęcia odpowiedzialności za swój los zaowocowała kryzysem moralnym i twórczym autorki.

Motyw zatracania swej wolności w związku pojawia się też w *Zaproszonej*, a później w *Mandarynach* i *Kobiecie zawiedzionej*. Ale odnajdujemy go przede wszystkim w *Drugiej płci*. Stoi on w sprzeczności z sartreowskim skrajnym indywidualizmem, który jest charakterystyczny dla jego wczesnej twórczości. Simone de Beauvoir nie wyklucza bowiem możliwości zreifikowania świadomości, zatracenia się w immanencji. Pozwala na to kategoria Innego Absolutnego. Dla autorki dążenie do alienacji wydaje się być dążeniem fundamentalnym. Wyraża lęk przed wolnością. Jak mówi Simone de Beauvoir „(...) oto pierwsza pokusa nieautentyczności”²¹. Jak powiedziałby Sartre, jest to forma „złej wiary”, w którą trzeba uciec, aby zrzucić z siebie przytłaczający ciężar indywidualnej wolności.

2.2. Istnienie nieautentyczne

Istnienie nieautentyczne jest bardzo ważną kategorią sartreizmu. I w tym wypadku Sartre wyjaśnia bardziej dogłębnie mechanizm kształtowania się i sam fenomen istnienia nieautentycznego. Ponieważ świadomość rozpada się na dwa elementy – zjawisko świadomości i przeżycie tego zjawiska, powstaje pewne koło świadomości, w którym jeden element musi odsyłać do drugiego i na odwrót. Zjawisko jest świadomością tego zjawiska, a świadomość zjawiska tym zjawiskiem, np. smutek jest świadomością smutku. Dlatego też człowiek nigdy nie jest pewien swych doznań. Wciąż na nowo udowadnia ich prawdziwość. W tę prawdziwość może tylko wierzyć, a wiara sama w sobie zawiera negację, gdyż jest świadomością faktu, iż się wierzy. Pojawia się rozdźwięk między wiarą a jej obiektem, który być może jest nieadekwatny oraz podejrzenie, że być może obiekt wiary nie jest takim, jaki być powinien. Świadomość stwarza więc wciąż nowe sytuacje, które mają zbliżyć ją do przeżyć doskonałych, pełnych. Zniknęłaby wówczas niepewność powodowana przeżywaniem świadomym. Ale przeżycia absolutne i nowo zdobyta pewność wskazywałyby na zmianę sytuacji człowieka, który nie musiałby potwierdzać już swej podmiotowości, bo byłby jak przedmiot fizyczny, jak byt nieposiadający szczeliny pozwalającej na dystans i na pytanie o

¹⁸ Simone de Beauvoir, *Druga płeć*, t. I: *Fakty i mity*, Kraków 1972, 41.

¹⁹ Simone de Beauvoir, *W sile wieku*, Warszawa 1964, 26.

²⁰ Op. cit., 29.

²¹ Simone de Beauvoir, *Druga płeć*, t. I: *Fakty i mity*, Kraków 1972, 92.

prawdziwość przeżyć. Człowiek przestałby być świadomością, człowiekiem, dynamiczną transcendencją. Ponieważ jednak człowiek jest równocześnie immanencją, to zmierza do własnej reifikacji, doświadcza braku Bytu w sobie samym i pragnie ten brak wypełnić, przy czym chciałby zachować swą wolność, czyli połączyć w jedno świadomość i cechy Bytu. Chciałby połączyć tożsamość z nietożsamością. Taki byt byłby zarazem wolny i konieczny w swym istnieniu, byłby Bogiem. Dlatego pragnienie egzystującego łączy w sobie cechy Bytu i świadomości.

Sartre podkreśla, że takie połączenie nie jest możliwe do spełnienia, gdyż właściwości te są ze sobą sprzeczne. Człowiek dążący do tego stanu, z oczywistych względów niemożliwego, musi stać się jednostką nieszczęśliwą, ponieważ ta ontologiczna niemożność znajduje wyraz w życiu praktycznym. Jednostka dąży do urzeczowienia, pragnie uniknąć niepokoju, pragnie życia spokojnego, wolnego od napięć, odpowiedzialności, podejmowania decyzji. Chce czuć, że jej istnienie jest konieczne, pragnie być doceniona, uważana za niezastąpioną, ale jednocześnie chce zachować swą jednostkową godność. Pragnie być wolna, ale chce, aby jej decyzje miały konieczny charakter, były uzasadnione racjami wyższymi. Gdy decyzje swe uważa za zdeterminowane okolicznościami, automatycznie zdejmuje z siebie za nie odpowiedzialność, pozbywa się wątpliwości a zyskuje pewność, której sama sobie dać nie może. Znajduje ją w racjach zewnętrznych. Wtedy nawet czyn haniebny nie plami już jednostki. Drugą konsekwencją niemożności łączenia w jednym byciu wolności i konieczności jest nieistnienie Boga.

2.3. Istnienie jako „Byt dla innych”

Namiastką istnienia jako Byt jest dla egzystującego stanie się „Bytem dla innych”. Jest to drugi niezwykle istotny aspekt problemu Innego, będący jednocześnie zupełnie oryginalnym rozwiązaniem wprowadzonym przez autorkę, a przejętym przez Sartre’a. Filozof przedstawił go na gruncie ontologicznym w *Bycie i Nicości*. Egzystującemu inne świadomości jawią się jako „Byty w sobie”, przedmioty, a nie przejrzystości, jakimi są, dlatego tylko spojrzenia innych ludzi urzeczawiają. Mimo prób uchwycenia świadomości nie jest to możliwe. Dokonywany ogląd zmienia świadomość w rzecz. Sartre mówi: „(...) mogę pochwycić Innego, rzucić się na niego i powalić na ziemię. Mogę, jeśli mam taką moc, zmusić go, aby wykonał takie lub inne działanie, aby wypowiedział pewne słowa. Ale wszystko to dzieje się tak, jak gdybym chciał złapać człowieka, który uciekając, zostawia w moich rękach jedynie swój płaszcz. To, co posiadam to tylko płaszcz, to zewnętrżność. Nigdy nie zatrzymam niczego poza ciałem, fizycznym przedmiotem w świecie” (tłum. własne)²². Każda świadomość łączy w sobie pragnienie urzeczowienia i bycia urzeczowioną. Dlatego podmiot urzeczowiony ztraca swą podmiotowość nie tylko dla tego, który go zreifikował, ale także dla samego siebie.

Dla Sartre’a wystarczy poczuć na sobie spojrzenie drugiego człowieka, uświadomić sobie tę obserwację, aby poczuć się przedmiotem. Bohater *Mdłości* mówi: „To odbicie mojej twarzy. Często stoję i przyglądam się mu w taki przegrany dzień. Nic nie rozumiem z tej twarzy. Twarze innych mają sens. Ale nie moja. Nie mogę nawet zdecydować, czy jest ładna, czy brzydka. Myślę, że jest brzydka, bo tak mi powiedziano. Ale nie uderza mnie to. Szczerze mówiąc, jestem nawet zdumiony, że można jej przypisać takie właściwości (...)”²³. I dalej: „A może nikt nie rozumie własnej twarzy? A może chodzi o to, że żyję samotnie? Ludzie mający towarzystwo przywykli widzieć się w lustrze takimi, jakimi widzą ich przyjaciele. Nie mam przyjaciół: czy dlatego moja skóra jest taka naga? Można by powiedzieć – tak, można by powiedzieć, że to natura bez ludzi”²⁴. Spojrzenia innych prowadzą do zanegowania swej

²² Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness. An essay on phenomenological ontology*, London 1972, 393.

²³ Jean-Paul Sartre, *Mdłości*, Warszawa 1974, 47.

²⁴ Op. cit., 49.

egzystencji przez egzystującego. Simone de Beauvoir, dorastając w środowisku wyznającym i narzucającym zasady sprzeczne z jej własnymi, wielokrotnie doświadczyła poczucia negacji swego istnienia. Jednym z jej najwcześniejszych wspomnień z dzieciństwa jest odkrycie, że ktoś inny może ją widzieć. W *Drugiej płci* wskazuje na wpływ oczekiwań społecznych i sposobu postrzegania roli kobiecej na przyjęcie przez dziewczynkę roli Innego. Podobny motyw pojawia się także w pracy Sartre'a *Saint Genet, actor & martyr*, gdzie widzimy proces, którego rezultatem jest przyjęcie przez Geneta roli Innego. Takiej, jaką wyznaczyło mu społeczeństwo.

2.4. Relacja między egzystującymi

Podmiot może albo zgodzić się na rolę Innego, nieistotnego, choć jak pisze Simone de Beauvoir nie przychodzi mu to łatwo, lub na zasadzie wzajemności odpowiedzieć reifikacją Tożsamego, uczynić go przedmiotem a siebie podmiotem. Jako świadomość, odczuwając w sobie brak Bytu, egzystujący stanowi jego negację. Jeśli Bytem, przedmiotem uczyni inną świadomość (a tak się zazwyczaj dzieje), to odkryje siebie jako podmiot tylko negując przedmiot, spychając go do sfery wszystkiego tego, co Inne. Dlatego też kwestią zasadniczą staje się rozstrzygnięcie, kto zajmie jaką pozycję. Nie czyniąc z siebie podmiotu, egzystujący pozwala się uprzedmiotowić, Inny staje się zagrożeniem – może doprowadzić do odwrócenia relacji. Dlatego stosunki między ludźmi zawsze zasadzają się na opozycji przedmiot-podmiot czy też Inny-Tożsamy. Relacja dwu świadomości nigdy nie jest równorzędna. Inny jest Innym a świadomość tak go określająca Innym nie jest. Jest Tożsamym. Ta relacja jest podstawą istnienia świadomości. Dzięki niej odkrywa ona swą podmiotowość. Pierwotna tendencja do władania innymi świadomościami, chęć narzucenia swej przewagi prowadzi w wypadku spotkania się dwóch istot ludzkich albo do podporządkowania się jednej z nich, albo, gdy żadna ze stron nie rezygnuje ze swych dążeń, do wytworzenia się przyjaznego lub wrogiego stosunku między nimi. W każdym wypadku jest to jednak stosunek pełen napięcia. Ale relacja Inny-Tożsamy nie jest nie do pokonania. Autorka tak opisuje proces uznania wzajemności stosunków: „Można ten dramat przezwyciężyć: niech tylko każda jednostka rozpozna się swobodnie we wszystkich innych; niechaj wszyscy – ja i inny, inny i ja – ustawią się dialektycznie jako podmiot i przedmiot jednocześnie. Przyjaźń, wielkoduszność to praktyczny wyraz wzajemnego uznania dwu wolności. Dzięki nim człowiek odnajduje się w swej prawdzie, spełnia się najdoskonalej (...)”²⁵.

2.5. Alienacja

Mimo że Inny jawi się jako niebezpieczeństwo, jego odrębność jest negacją a to z kolei jest Złem, to jednak Inny potrzebny jest Tożsamemu jak Zło Dobru, materia idei itd. Inny niezbędny jest do samookreślenia się Tożsamego, pojęcia siebie, jako że człowiek sam z siebie jest nicością. Nadaje sobie treść, wyobcowując się w przedmiot, który należy do sfery Innego. Jak już zostało powiedziane, Innym może być urzeczowiona świadomość, ale także rzeczywistość materialna, świat. Początkowo wyobcowanie dokonywało się w ramach i wraz ze wspólnotą. Gdy jednostka w rozwoju historycznym wyodrębniła się ze wspólnoty, jej alienacja nabrała charakteru indywidualnego. Podmiot wciela się w bogactwa, które posiada i uznaje za swoje. „(...) ludzie cywilizowani [wyobcowują się] we własnej indywidualnej duszy, własnym ja, w nazwisku, w osobistej własności, we własnym dziele (...)”²⁶. Stąd bierze się wartość nadawana własności. Jest ona często tak istotna jak życie. I w pewnym sensie jest życiem po śmierci, jest „(...) ziemskim i namacalnym wcieleniem nieśmiertelnej duszy (...)”²⁷. Nie kończy się wraz ze śmiercią właściciela. Ale jej trwanie spełnia się tylko

²⁵ Simone de Beauvoir, *Druga płeć*, t. I: *Fakty i mity*, Kraków 1972, 220.

²⁶ Op. cit., 91 – 92.

²⁷ Op. cit., 132.

wtedy, gdy pozostaje ona w rękach jednostek, w których trwa właściciel, w rękach najbliższych krewnych, dzieci.

Odnalezienie siebie we własności jest drogą zgubną, gdyż człowiek wyrzeka się wolności na rzecz idei, której i tak nie można pozytywnie zrealizować. Posiadanie pełne nie jest możliwe ani w stosunku do rzeczy, ani do osoby. Dlatego człowiek urzeczywistnia posiadanie na sposób negatywny, zakazując, nie pozwalając na korzystanie z określonego dobra innym. Naprawdę godne wysiłku zdobywania wydaje się to, co jeszcze nigdy do nikogo nie należało. „Przedmiot, który ludzie ujarzmili, stał się narzędziem; odcięty od naturalnych powiązań stracił swoje najistotniejsze zalety. Więcej obietnic kryją nieokiełznane potoki niż publiczne studnie”²⁸. Mimo tych starań przyswojony przedmiot i tak pozostaje czymś odrębnym a pragnienie posiadania zmierza zawsze do wchłonięcia przedmiotu, co musi powodować jego zniszczenie.

Ale, jak już zostało powiedziane, autorka kładzie szczególny nacisk na proces reifikacji innych świadomości. W procesie odnajdywania się podmiotu w przedmiocie najistotniejszą rolę odgrywają nie przedmioty fizyczne, ale takie, jakie uczyniono z innych świadomości. Dlatego też, jak mówi autorka, „(...) wielkim dramatem jest dopiero współistnienie ludzi (...)”²⁹. Dotyczy to ludzi nie tylko w skali indywidualnych stosunków między podmiotami, ale też między grupami czy narodami. Podmiot nie może siebie określić, nie określając jednocześnie Innego. Podobnie zbiorowości. Naród czy plemię określa się jako To, przeciwstawiając sobie Inne. I właśnie wszelkie układy, spory i walki między zbiorowościami wskazują, że pojęcie „Innego” ma tylko charakter względny. Zbiorowości muszą w końcu uznać, że ich stosunki są wzajemne. Pierwotna kategoria Innego, charakterystyczna dla indywidualnej świadomości, i, jak określa to autorka, „imperializm ludzkiej świadomości” powodują, że stosunek człowieka do człowieka nigdy nie jest tylko przyjazny. Właśnie ten stan rzeczy tłumaczy wszelkie formy poddaństwa. Podobnie rzeczywistość społeczna nie opiera się na solidarności i przyjaźni (*mitsein*). Przeniesienie relacji Inny-Tożsamy z obszaru indywidualnych stosunków między jednostkami na grunt stosunków społecznych, między zbiorowościami, stanowi czwarty aspekt problemu Innego, który to aspekt został naświetlony najpierw i przede wszystkim przez Beauvoir.

2.6. Działanie jako droga do transcendencji

Jednostkowa świadomość pragnie suwerenności, uznaje się za podmiot, co jednak może osiągnąć dopiero, gdy podejmie ryzyko działania, tylko przez projekty, które rzutuje w przyszłość. „(...) w każdej funkcji ukryty jest projekt”³⁰, bo to sami ludzie nadają znaczenie każdej z nich. Człowiek, który nie zamyka się w immanencji lub nie został w niej zamknięty, wychodzi poza teraźniejszość i zmierza ku przyszłości. Stawia sobie cele do realizacji i wybiera drogi prowadzące ku nim. Jest twórczy, spełnia swe istnienie.

Dążenie do transcendencji jest charakterystyczne nie tylko dla indywidualnych egzystencji, ale także dla całych społeczności. Ludzkie czyny „(...) wykraczają poza zwierzęce istnienie”, ponieważ człowiek nie tylko „(...) utrzymuje istniejący świat”, *status quo*, ale „(...) rozsadza jego granice, kładzie fundament pod nową przyszłość”³¹. Na tym polega wyjątkowość człowieka wśród innych gatunków. „(...) na płaszczyźnie biologicznej gatunek może się utrzymać tylko tworząc się nieustannie na nowo; lecz takie tworzenie jest tylko powtarzaniem tego samego Życia pod różnymi postaciami. Życie człowieka jest czymś więcej niż życiem, jest egzystencją; człowiek zapewnia życiu powtarzalność, ale tylko przez transcendencję swego istnienia; transcendencja zaś tworzy wartości, które czyste

²⁸ Simone de Beauvoir, *Druga płeć*, t. I: *Fakty i mity*, Kraków 1972, 238.

²⁹ Op. cit., 304.

³⁰ Op. cit., 52.

³¹ Op. cit., 112.

powtarzalności odbierają właśnie wszelką wartość”³². Zwierzę, przekazując życie, podtrzymuje gatunek, który w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości zawiera wciąż tę samą treść. Człowiek zaś, jako jednostka i jako zbiorowość ludzka, kształtuje siebie i swoje losy w sposób dowolny. Stwarza się, nadaje sobie treść. Simone de Beauvoir powtarza za Merleau-Ponty’em, że człowiek nie jest gatunkiem „naturalnym”, ale „idea historyczną”. Ale wszelka działalność jest późniejsza w stosunku do najbardziej pierwotnego z działań – poznania. Ma ono bowiem, jak już zostało powiedziane, charakter aktywny. Poznając podmiot nadaje treść poznawanemu, czyli uprzedmiotawia. W takim też sensie urzeczowienie świadomości drugiego człowieka jest podstawą odkrywania swej podmiotowości przez Tożsamego.

3. Sytuacja

Specyficzna struktura ontologiczna bytu ludzkiego, wyróżniająca go spośród innych bytów, i jej najbliższa konsekwencja, jaką jest opozycja Inny-Tożsamy, stanowi pierwszy obszar, w którym twórczy wkład Simone de Beauvoir jest dobrze widoczny. Drugi to szeroko rozumiane zagadnienie sytuacji, uwzględniające zarówno doświadczenie indywidualne jednostki, jak i doświadczenie społeczne. Na sytuację w jakiej funkcjonuje jednostka składa się, według Simone de Beauvoir, wiele elementów, takich jak cielesność egzystującego, jego konstrukcja psychiczna, z którą wiążą się doświadczenia przeszłości, dzieciństwa. Niezwykle istotne są okoliczności społeczne, gospodarcze czy polityczne. Wreszcie ludzie i rzeczy z otoczenia jednostki, ujęte przez nią w kontekście świata. Wszystkie te elementy są wtórne wobec ontologicznej struktury egzystującego i mogą być rozpatrywane tylko w jej kontekście. Żaden z nich z osobna, ale też i cały ich kompleks, nie determinuje w sposób absolutny jednostki, choć wpływa na nią.

3.1. Cieleśność

Podstawowym, najbardziej pierwotnym i najłatwiej dostępnym jednostce elementem sytuacji jest jej cielesność. Beauvoir przywiązuje do niej dużą wagę. W autobiografii *W sile wieku* autorka pisze o swym sporze z Sartre’em, dotyczącym ważności materialnego wymiaru egzystencji. Autorka przedkładała ponad literaturę i filozofię samo życie. Już w *Pamiętniku statecznej pani* pisze: „Moim zdaniem nie wystarczało tylko myśleć, albo tylko żyć; całkowicie szanowałam jedynie takich ludzi, którzy »myśleli – żyją« (...)”³³. Sartre odnosił się do tej kwestii zupełnie inaczej. Simone de Beauvoir mówi w wywiadzie z 1982 roku: „Tak, Sartre był woluntarystą w znacznie większym stopniu. W podobny sposób myślał nawet o chorobie morskiej. Uważał, że na chorobę morską cierpi się wtedy, gdy się na to pozwoli i za pomocą siły woli można ją pokonać” (tłum. własne)³⁴. Beauvoir zaś uważała, że cielesność może przytłoczyć jednostkę.

Wczesne poglądy Sartre’a uległy w późniejszym czasie zmianie. Jednak Beauvoir nigdy nie chciała przyznać, że wpłynęła na tę przemianę i podkreślała, że woluntaryzm Sartre’a nigdy nie był tak skrajny, aby wykluczyć zainteresowanie ciałem. I rzeczywiście, abstrahując od kwestii ewentualnego wpływu Beauvoir, można dostrzec, że w *Bycie i Nicości* Sartre, określając egzystującego, zgadza się z Beauvoir. Mimo że terminy „egzystujący” i „świadomość” są przez autorów używane naprzemiennie, to człowiek, egzystujący nie jest tym samym, co czysta świadomość. Nie jest on tylko świadomością a świadomość nie jest już człowiekiem. W sartreizmie nie ma miejsca na platoński idealizm i na koncepcję *homo platonius*, w której dusza stanowi człowieka i jest, z mniejszą lub większą szkodą dla niego,

³² Simone de Beauvoir, *Druga pleć*, t. I: *Fakty i mity*, Kraków 1972, 113.

³³ Simone de Beauvoir, *Pamiętnik statecznej pani*, Warszawa 2002, 233.

³⁴ *Beauvoir interview (1982)* w: Margaret A. Simons, *Beauvoir and The second sex...*, Lanham, Md 1999, 56.

uwieczniona w ciele. Człowieka stanowi bowiem świadomość wraz z materią i w materii. Nie może więc być tu również mowy o materializmie. Na cielesności zasadzają się inne elementy i dlatego nie może ona być rozpatrywana w oderwaniu od nich. Człowiek bowiem, jak mówi Sartre, istniejąc w świecie działa nie tylko realizując swe biologiczne przystosowanie. Świat zwierzęcy posiada jeden, biologiczny wymiar. Dla człowieka rzeczywistość jest wielowymiarowa; człowiek tworzy rzeczywistość kulturalną, polityczną, społeczną, ekonomiczną. Droga, jaką obiera sartreizm, to ścieżka pomiędzy materializmem a idealizmem.

Dla Sartre'a czysta świadomość, jak i czysty byt zewnętrzny, to abstrakcja. Świadomość istnieje tylko wraz z ciałem. Byt nigdy nie jest dany człowiekowi jako „Byt w sobie”. Wynika to z aktywnego, twórczego stosunku człowieka do świata. Tak jak nadaje on sens samemu sobie, tak nadaje go światu. Tylko dzięki temu rzeczywistość jest pewnym porządkiem. Sama z siebie jest chaosem, masą nieprzejrzanego bytu. Człowiek przekształca świat poprzez swoje działanie, czyli także poznanie. Również kontemplacja jest formą działania, jest ujęciem świata przez pewien projekt, co sprawia, że każdy byt zyskuje swe miejsce, przeznaczenie i jest podporządkowany określonemu celowi, zyskuje relacje z innymi bytami. Rzeczywistość byłaby dana człowiekowi pod postacią „Bytu w sobie”, gdyby ten stał się zewnętrznym obserwatorem świata. Byt sam w sobie nie przechodzi z jednego stanu w drugi. Chociaż istnieje oczywiście przyrodniczy rozwój, to stwierdza go, w doświadczeniu naukowym i potocznym, sam człowiek. Byt tak ujęty jest już poddany ludzkiej aktywności; wpisuje się w uczłowieczony świat. Byt sam w sobie po prostu jest, nie ewoluuje. Gdy mówimy o nim cokolwiek więcej znaczy to, że człowiek już odniósł się w pewien sposób do niego. Wszelka możliwość, obietnica, jaką w sobie kryje byt, nie istnieje obiektywnie; wprowadza ją dopiero egzystujący. Dlatego świat, w tym cielesność, odbija w pewien sposób człowieka.

Widzimy tu pewne rozbieżności między poglądami Sartre'a i Beauvoir. Jeśli chodzi o samą cielesność to autorka powtarza za Merleau-Ponty'm, że aby możliwe było istnienie w świecie, muszą zostać spełnione pewne warunki. Sam fakt egzystencji nie wystarczy. Trzeba mieć ciało, „(...) które jest równocześnie rzeczą przynależną do świata i punktem widzenia na świat: ale nie wymaga, by ciało miało taką czy inną strukturę szczególną”³⁵. Ciało to narzędzie ujmowania i postrzegania świata, a to jak świat się przedstawia zależy właśnie od tego, jak jest postrzegany. To nie ciało, będące elementem świata, odbija człowieka, jak to jest u Sartre'a, ale ciało narzuca człowiekowi sposób postrzegania rzeczywistości. Człowiek i świat stanowią jedność. Przyznaje to zarówno Sartre jak i Simone de Beauvoir. Jednak Sartre postrzega tę jedność jako konkret dany w pierwotnym doświadczeniu, który stanowi punkt wyjścia badań nad strukturą ludzkiego istnienia i ludzkiego sensu świata. Umożliwia ich zrozumienie. Natomiast u Beauvoir jest dokładnie odwrotnie. Autorka pisze, że człowiek stanowi jedność, jedność „formy, jaką jest życie”, i dodaje, że „(...) pod jednostkowymi dramatami, jak pod gospodarczą historią ludzkości istnieje egzystencjalna struktura i tylko ona pozwala zrozumieć całą jedność osobliwej formy, jaką jest życie”³⁶. Zarówno dla Sartre'a jak i dla Beauvoir owa jedność stanowi o sytuacji, w której człowiek istnieje. I tak też jest przez jednostkę przeżywana. Jak już zostało powiedziane, ujęcie sytuacji jednostki w kontekście biologicznym, psychologicznym czy społecznym będzie zależne od jej ontologicznej struktury. Simone de Beauvoir, wyjaśniając, dlaczego wychodzi z tego punktu, ogranicza się do stwierdzenia, że porządek ontologiczny jest bardziej pierwotny. Bardziej szczegółowe wyjaśnienie, dlaczego należy zacząć od świadomości a nie od Bytu, znajdujemy u Sartre'a. Wprawdzie Byt istnieje samoistnie a świadomość nie może istnieć bez Bytu, ale to jednak człowiek jest aktywny a świat pasywny, to człowiek jest źródłem znaczeń. Dlatego też

³⁵ Simone de Beauvoir, *Druga płeć*, t. I: *Fakty i mity*, Kraków 1972, 49.

³⁶ Op. cit., 104.

należy wyjść od świadomości, aby zrozumieć, jak odnosi się do świata, jak go porządkuje, aby pojąć różnorodne sensory, jakie mu nadaje.

Jeżeli ciało rozumiemy jako „narzędzie”, „sytuację”, to w takim razie o człowieku można mówić jako o istocie duchowej, świadomości, która jednak bez ciała nie istnieje. W ten sposób Beauvoir odcina się od wszelkich idei „życia pozagrobowego” czy innych form bezcielesnego istnienia. Człowiek jest śmiertelny w tym sensie, że wraz ze śmiercią ciała przestaje istnieć. Autorka pisze za Sartre’em i Heideggerem, że gdyby życie ludzkie „(...) nie było zamieszkałe przez śmierć, stosunek człowieka do świata i do siebie samego zmieniłby się tak zasadniczo, że teza »człowiek jest śmiertelny« nie byłaby empiryczną prawdą, lecz czymś zupełnie innym; gdyby istniejący był nieśmiertelny, nie moglibyśmy go już nazwać człowiekiem”³⁷. Na jego człowieczeństwo składa się więc także jego cielesność.

Ponieważ ruch, którym jest istnienie ludzkie stwarza nieskończoną przyszłość przed człowiekiem i nieskończoną przeszłość za człowiekiem, kontynuacja gatunku odpowiada skończoności jednostki. Dlatego też można uznać ją za ontologicznie uzasadnioną. Filozofia Sartre’a przyjmowała w początkowej swej fazie koncepcję zatowizowanej jednostki, co w konsekwencji uniemożliwiało istnienie wspólnoty ludzkiej i wspólnych dla niej interesów. Interpretacja Simone de Beauvoir pozwala na budowanie konstruktywnych relacji międzyludzkich (np. miłości)³⁸, a tym samym uzasadnia celowość rozmnażania w skali gatunku. Jeśli zaś chcemy przyrzeć się seksualności jako takiej, to trzeba powiedzieć, że jest ona czymś wtórnym w stosunku do zainteresowania, jakie żywi człowiek wobec świata. Najpierw chce w każdej swej czynności poznać, przeniknąć, odkryć świat przyrody a dopiero później spostrzega swoje ciało i inne cielesne istoty. Człowiek po prostu chce najpierw osiągnąć egzystencję. Później rodzą się w nim zainteresowania seksualne. „Praca, wojna, zabawa, sztuka określają sposoby istnienia człowieka w świecie; owych sposobów istnienia nie można sprowadzić do żadnych innych (...)”³⁹. Choć oczywiście seksualność odgrywa w życiu człowieka ogromną rolę, całe życie i stosunki z innymi ludźmi są nią przesiąknięte. Także na jej podstawie człowiek dokonuje samookreślenia. Jednak inne własności są równie a nawet bardziej istotne. Wybór siebie jest podyktowany zespołem czynników, stanowi jedność i aby go badać, należy przyjąć ontologiczny punkt wyjścia. W ten sposób Simone de Beauvoir przeciwstawia się psychoanalitycznym, panseksualistycznym teoriom. Uważa ona, że psychoanaliza, przyjmując seksualizm za punkt wyjścia swoich badań, uznała go za pewnik niewymagający wyjaśnień, podczas gdy jest on tylko aspektem „pierwotnego dążenia do szukania bytu”.

Cielesność jest czymś koniecznym, ale jednocześnie rodzi bunt człowieka. Człowiek jest „(...) zamknięty wewnątrz określonego ciała, w miejscu i czasie, których nie wybierał, gdzie go nikt nie wołał, niepotrzebny, natrętny, absurdalny”⁴⁰. Życie człowieka, bytu przypadkowego, od początku zmierza ku śmierci. Cielesność, poczęcie, narodziny przypominają o niej. Dlatego narodziny są równie przerażające jak śmierć; wskazują na podobieństwo człowieka i zwierzęcia, czemu człowiek stara się zaprzeczyć, i to właśnie przez narodziny „(...) zostaje poddany władzy niszczycielskiej Natury”⁴¹. Egzystujący „pragnie stać się konieczny, jako czysta Idea, Jedność, Wszechświat, absolutny Duch (...)”⁴². Człowiek pragnie wymknąć się Bytowi. Jak zaś mówi Sartre, śmierć reifikuje. Dopiero po śmierci, gdy nie otwiera się przed istniejącym żadna przyszłość, człowiek staje się przedmiotem. Lecz

³⁷ Simone de Beauvoir, *Druga płeć*, t. I: *Fakty i mity*, Kraków 1972, 49.

³⁸ Por. Simone de Beauvoir, *Must we burn Sade? w: Marquis de Sade. Selections from his writings and a study by Simone de Beauvoir*, New York 1954; Karen Vintges, *Philosophy as passion: the thinking of Simone de Beauvoir*, Bloomington, Ind 1996, 46 – 66.

³⁹ Simone de Beauvoir, *Druga płeć*, t. I: *Fakty i mity*, Kraków 1972, 90.

⁴⁰ Op. cit., 226.

⁴¹ Op. cit., 227.

⁴² Op. cit., 226.

zależność jest dwustronna. Jak narodziny oznaczają śmierć, tak śmierć narodziny. Śmierć staje się narodzinami, błogosławieństwem. Człowiek, jako transcendencja, lęka się śmierci i chce żyć, ale jako immanencja chce bezruchu, spokoju, nicości, nie pragnie nieśmiertelności. Również z tego powodu śmierć, wydawałoby się bezsensowna, staje się potrzebna i można ją kochać.

Danym biologicznym nie sposób zaprzeczyć. Jednak interpretować należy je od strony egzystencji. Istotne jest jak zostaną przyjęte, zapisane, utrwalone. Dlatego gatunek to „antyfizys”. Z jednej strony danych biologicznych nie można się zaprzeczyć, a z drugiej znaczenia nabierają dopiero przez działanie ludzkie. Dla człowieka „(...) natura nie jest (...) rzeczywistością, o ile nie jest objęta jego działaniem”⁴³. A wtedy taka wiedza jak biologia staje się wiedzą wyłącznie teoretyczną. Jej przesłanki należy ująć w kontekście ontologicznym a później też społecznym, ekonomicznym. Gatunek ludzki nie tworzy bowiem społeczności z racji przesłanek biologicznych, chociaż właśnie w społeczności się realizuje. Obyczaje czy tzw. świadomość społeczna nie wpływają przeciw z biologii. Jako wyraz gatunku społeczność, podobnie jak jednostka, jest „transcendentna ku światu i ku przyszłości”.

W tym kontekście rodzi się jedno z najważniejszych pytań: pytanie dotyczące determinizmu. Dla Simone de Beauvoir fakty, ograniczenia, uwarunkowania biologiczne mają jakiś sens, są przeszkodą lub pomocą dla człowieka, tylko wtedy, gdy odnoszą się w pewien sposób do celu, jaki człowiek sobie wyznaczył. Człowiek odczuwa niedostatek swych sił w momencie, gdy wyznacza sobie zadanie, które przerasta jego możliwości. Podobnie wygląda sprawa przyrody. Ta sama góra jest dla egzystującego pięknym elementem krajobrazu, gdy tylko podziwia ją w czasie spaceru lub niebezpiecznym wyzwaniem, gdy chce się wspiąć na jej szczyt. Beauvoir dodaje, że sens przesłankom fizjologicznym nadają nie tylko ludzkie cele, ale też narzędzia, jakimi dysponuje egzystujący i prawa, jakie na siebie nakłada. Słabość czy siła człowieka może być rozpatrywana jedynie w kontekście kompleksu założeń egzystencjalnych, ekonomicznych i moralnych, jednym słowem w świecie wartości. Dlatego też należy odrzucić determinizm biologiczny.

3.2. Psychiczność

Kolejnym elementem indywidualnej sytuacji egzystującego jest konstrukcja psychiczna i wpływ przeszłości. Simone de Beauvoir zaczęła dostrzegać ważność tych kwestii wraz z analizą swego własnego doświadczenia. Wcześniej, podobnie jak Sartre, wyznawała wolność absolutną. „Trwaliśmy sztywno w naszej postawie racjonalistycznej i woluntarystycznej; uważaliśmy, że u jednostki myślącej i rozumnej wolność zwycięża urazy, kompleksy, wspomnienia, wpływy. Uczuciowo wyzwoleni z naszego dzieciństwa, długo nie wiedzieliśmy, że ta obojętność właśnie naszym dzieciństwem się tłumaczy”⁴⁴. Ujęcie jednostki w kontekście jej doświadczeń z dzieciństwa jest charakterystyczne dla całej twórczości Beauvoir aż do 1945 roku. Rozbudowany motyw dzieciństwa pojawia się w pierwszej, nieopublikowanej wersji *Zaproszonej*. Później w *Cudzej krwi*. Oczywiście dziełem, w którym znalazł on swój najpełniejszy wyraz jest *Druga płeć*.

Kwestia ta wygląda inaczej u Sartre’a, u którego problem właściwie nie istnieje. W wywiadzie z 1945 roku, przytaczanym przez Simons, Sartre porównał swoje podejście z podejściem Zoli, mówiąc: „Dla Zoli wszystko podlega determinizmowi w najściślejszym znaczeniu. Powieści Zoli pisane są przez przeszłość, podczas gdy bohaterowie mają przyszłość... Dzieciństwo Mateusza nie ma znaczenia” (tłum. własne)⁴⁵. Dopiero gdy Simone de Beauvoir ukończyła *Drugą płeć*, Sartre zaczął odnosić się do problemu przeszłości

⁴³ Simone de Beauvoir, *Druga płeć*, t. I: *Fakty i mity*, Kraków 1972, 78.

⁴⁴ Simone de Beauvoir, *W sile wieku*, Warszawa 1964, 24.

⁴⁵ Cyt. za Margaret A. Simons, *Beauvoir and The second sex...*, Lanham Md 1999, 49.

jednostki (swoje własne dzieciństwo opisał w *Słowach*). Pierwszym dziełem o tym charakterze jest *Saint Genet*. Choć jak utrzymywał sam Sartre, pozostając przynajmniej częściowo przy swej postawie woluntarystycznej, Genet znajdował się pod wpływem przeszłości tylko dlatego, że dokonał takiego wyboru. Sartre przyznaje, że istnieje to, co nazywamy psychiką. Charakter, osobowość są czymś obiektywnym. Jednak wobec egzystencji zewnętrznym. Zarówno nauka (Sartre nie przeczy, że umożliwia ona badanie psychiki jednostki), jak i doświadczenie potoczne pozwala na przypisanie człowiekowi określonych cech, co dowodzi, że istnienie zawiera w sobie element przedmiotowy. Potwierdza zarazem, że próba poznania drugiego człowieka zawsze sprowadza go do poziomu przedmiotu. Całokształt psychiki, nawyki, skłonności itd. wyłaniają się z przeszłości, ale nie determinują przyszłości. Aktywna świadomość wciąż przekracza swą przeszłość, która ją reifikuje. Egzystujący ujęty w perspektywie swej przeszłości stanowi bowiem zamkniętą, skończoną całość. Dlatego świadomość neguje Byt, nie utożsamia się z przedmiotowo rozumianą przeszłością. Przeszły stan psychiki, środowisko, w jakim dojrzała, nie determinują stanu obecnego. Stanowią element sytuacji, którą jednostka przekracza, którą może zupełnie odwrócić. Dokonuje tego tylko siłą swego wolnego wyboru. Dlatego determinizm psychologiczny także musi zostać odrzucony. Jak więc widzimy, perspektywa, w jakiej Sartre ujmuje zagadnienie, pozostaje mimo wszystko inna od perspektywy przyjętej przez Simone de Beauvoir. Według autorki *Drugiej płci* przeszłość wpływa na konstrukcję psychiczną jednostki, co z kolei wyznacza jej obecną sytuację i podejmowane przez nią decyzje.

3.3. Społeczna egzystencja

Drugą ważną stroną sytuacji są okoliczności dotyczące całych zbiorowości a nie bezpośrednio jednostek. Oddziałują one na jednostkę poprzez fakt jej przynależności do społeczności. Również tutaj możemy mówić o znaczeniu koncepcji Simone de Beauvoir dla rozwoju myśli Sartre'a. Choć nie można tu także zapominać o wadze czynników zewnętrznych. Przede wszystkim II wojny światowej. Pokazała ona, jakie znaczenie może mieć dla teraźniejszości i przyszłości historyczna przeszłość całych społeczeństw. Zdaniem Simons Sartre do momentu powstania *Drugiej płci* nie potrafił wyjaśnić społecznego oraz historycznego kontekstu działania mechanizmu ucisku i doświadczenia samego uciskanego. Dopiero pod wpływem dzieła Beauvoir zmienił swe podejście i zaczął interesować się filozofią Marksa⁴⁶. Ale także w tym wypadku nie można mówić o przemianach drastycznych.

Kwestię jednostki osadzonej we wspólnocie Sartre wyjaśnia podobnie, jak wyjaśnił znaczenie konstrukcji psychicznej. Tak jak nie ma powiązań przyczynowych pomiędzy zjawiskami świadomości, tak też nie ma ich pomiędzy świadomością a zjawiskami zewnętrznymi. Gdyby jedno zjawisko było przyczyną następnego, człowiek musiałby stać się rzeczą. A jak już widzieliśmy, nie jest to możliwe. Między zjawiskami istnieją związki motywacyjne. Gdy człowiek dąży do stania się rzeczą, to właśnie owo dążenie najlepiej świadczy o tym, że rzeczą nie jest. Jest bowiem przejawem aktywności, świadomości. Człowiek nie może zrzec się wolnego wyboru. Próbując istnieć na wzór rzeczy, musi dokonać wyboru takiego istnienia. Bierne poddanie się także jest pewnym wyborem. Tak więc człowiek, wierząc, że podlega determinizmom, czy to biologicznym, psychologicznym, moralnym czy religijnym, sam nadaje określonym czynnikom charakter determinujący. I wtedy rzeczywiście mogą one go determinować. W takim sensie można mówić o determinizmie. Człowiek jest absolutnie wolny i, paradoksalnie, nie jest wolny tylko od samej wolności, która jawi się jako konieczna. Tylko dzięki temu może wierzyć, że wolny nie jest.

⁴⁶ Por. Margaret A. Simons, *Beauvoir and The second sex...*, Lanham Md 1999, 51 – 52.

3.4. Siła zwyczaju

Simone de Beauvoir wskazuje na istnienie dwóch sił, w których władzy pozostają jednostki. Jedna jest siłą natury, druga siłą zwyczaju. Zwyczaj zaś odzwierciedla pragnienia, dążenia i lęki wyrażające ontologiczną postawę jednostek. Jednostki podlegają przeróżnym prawom, tym pisanim jak i niepisanim. Beauvoir kładzie znacznie większy nacisk na udział społeczeństwa w kształtowaniu jednostki. Siłę społecznej przypisuje rolę zasadniczą jeśli chodzi o oddziaływanie na człowieka. To w jej kontekście nabiera znaczenia siła biologii. Mimo iż Beauvoir nie wprowadza pojęcia świadomości społecznej, to jednak wydaje się, że myśli właśnie o niej, gdy pisze o mitach, które można uznać za element tejże świadomości. „W postaci mitów społeczeństwo narzuca bowiem jednostkom, obrazowo i uchwytne, swoje prawa i obyczaje; dzięki mitom nakaz zbiorowości, kolektywny imperatyw, wciska się w każdą świadomość. Za pośrednictwem religii, tradycji, języka, podań, pieśni, kina – mity przenikają nawet do egzystencji, całkowicie prawie ujarzmionych przez materialne konieczności”⁴⁷.

Skoro autorka zakłada, że pewna treść „wciska się w każdą świadomość”, można więc przyjąć, że wspólnota treści kształtuje świadomość zbiorową w takiej formie, jak definiował ją Stanisław Ossowski: „(...) idzie tu o treści myślowe, charakterystyczne dla pewnych środowisk, (...) idzie o pojęcia, obrazy, przekonania i oceny, które są mniej lub więcej wspólne ludziom pewnego środowiska i które w świadomości poszczególnych jednostek umacniają wzajemną sugestią, umacniają przekonanie, że dzielą je również inni członkowie tej grupy”⁴⁸. Jeżeli przyjąć, że autorka uznaje istnienie świadomości społecznej, to ten fakt w zasadniczy sposób modyfikuje wczesną sartre’owską psychologię atomistyczną, według której społeczność istnieje tylko w takim sensie, że jest zbiorem odrębnych, zamkniętych świadomości.

To, co moglibyśmy nazwać, być może ryzykownie, świadomością zbiorową, jest kolejnym, po biologicznym czy seksualnym, elementem sytuacji egzystującego. Jest to kolejny element biorący udział w procesie samookreślenia się jednostki. Jednocześnie jest to element nadrzędny w stosunku do wcześniej omówionych. Sam człowiek nadaje sens danym biologicznym, ale czyni to przez pryzmat świadomości społecznej, którą tworzy. Co ważne, jeśli Simone de Beauvoir rzeczywiście skłania się ku uznaniu takiej świadomości, to z całą pewnością nie widzi w niej jakiegokolwiek nadrzędnej wobec człowieka siły, mającej charakter absolutny, której człowiek musi się tylko poddać. Treści świadomości społecznej są bowiem wytworem samych ludzi. Dlatego determinizm „podświadomości zbiorowej” nie staje w sprzeczności z wolnością jednostki. Autorka wskazuje jedynie na istnienie pewnej stałej sytuacji, w której znajduje się człowiek. Chodzi tu zarówno o jej wymiar najbardziej podstawowy, tzn. biologiczny, jak i o aspekt psychologiczny i społeczny. Oczywiście każda jednostka posiada odrębne istnienie, ale egzystencja jest jedna. Organizmy są podobnie ukształtowane w sensie biologicznym, uczestniczą w pewnych zdarzeniach o powszechnym charakterze, podobnie reagują. Proces samookreślenia się egzystującego nie przebiega tylko w jego wnętrzu, ale też w świecie. Świadomości siebie nabywa się w społeczeństwie. Jego struktura, czy to gospodarcza, polityczna, czy jakakolwiek inna, sprawia, że w danym czasie wszystkim członkom społeczeństwa jawi się ta sama rzeczywistość. „(...) analogiczne osobniki, znajdujące się w analogicznych warunkach, odkrywają w zastanej rzeczywistości analogiczne znaczenia (...)”⁴⁹. Jednak ta, jak określa Simone de Beauvoir, „typowość w dziejach jednostek” nie przekreśla wolności czy też nie zdejmuje z jednostki odpowiedzialności. Nie powstaje bowiem w ten sposób żadna „rygorystyczna tożsamość” egzystującego. Samookreślenie, decyzja, wybór należy tylko do jednostki, chociaż dokonuje

⁴⁷ Simone de Beauvoir, *Druga płeć*, t. I: *Fakty i mity*, Kraków 1972, 364 – 365.

⁴⁸ Stanisław Ossowski, *Dzieła*, t. V: *Struktura klasowa w społecznej świadomości*, Warszawa 1966, 89.

⁴⁹ Simone de Beauvoir, *Druga płeć*, t. I: *Fakty i mity*, Kraków 1972, 91.

się w powszechności świata i poprzez świat. Mimo tych zapewnień autorki nie można oprzeć się wrażeniu, że pisząc o specyficznej dialektyce, w której jednostka zarazem podlega sile społecznego oddziaływania i jednocześnie ją tworzy, Beauvoir nie przekreśla, tak stanowczo jak Sartre, determinizmów.

3.5. Wolność wyboru

W kontekście problemu sytuacji i ewentualnych determinizmów pojawia się pytanie dotyczące wolnego wyboru i absolutnej wolności podejmowanych decyzji. Simone de Beauvoir dostrzegła i przedstawiła wpływ sytuacji na wybory jednostek i ograniczenia, jakie sytuacja nakłada na podejmowane decyzje, w znacznie większym stopniu niż Sartre. Pomimo pewnych modyfikacji swego systemu filozof trwał na stanowisku woluntarystycznym. Twierdził, że każdą sytuację można przeżywać na różny sposób. Dla Beauvoir decyzje są wypadkową autonomicznych wyborów egzystującego i sytuacji, w jakiej przyszło mu funkcjonować. Nie wyklucza to wolnego wyboru w znaczeniu sartre'owskim. „Niemniej jednak wybór w sartre'owskim sensie pozostaje aktualny, to znaczy, że wybory dokonywane są zawsze w pewnej sytuacji i jednostka, wychodząc z tej samej sytuacji, może wybrać takie lub inne rozwiązanie. Może podjąć różne decyzje w jednej sytuacji. (...) Choć oczywiście wybory same w sobie zależą od wielu okoliczności. Ale ostatecznie nadal pozostaje pewna wolność i wybory; oczywiście nawet poprzez rezygnację” (tłum. własne)⁵⁰.

Mimo różnic w ocenie znaczenia sytuacji Sartre dochodzi, co zaskakujące, do podobnych wniosków. Wraz z odrzuceniem wszelkich koncepcji deterministycznych, neguje istnienie jakichkolwiek ograniczeń wolności jednostki. Ale jednocześnie przyznaje, że sytuacja, w jakiej istnieje egzystujący, stanowi sumę obiektywnie istniejącego bytu i subiektywnych znaczeń, jakie nadaje mu człowiek. Popada więc w sprzeczność, na której usprawiedliwienie można powiedzieć chyba tylko tyle, że obiektywne istnienie bytu udziela sytuacji istnienia, ale treścią wypełnia ją sam człowiek.

3.6. Moralność w sytuacji

Konsekwencją dostrzeżenia wagi znaczenia sytuacji była zmiana sposobu postrzegania otaczającej rzeczywistości przez Beauvoir. Jak pisze autorka w swej autobiografii, przed wojną oboje z Sartre'em odrzucali możliwość czynnego zaangażowania w rzeczywistość. Dystansowali się wobec kwestii politycznych i społecznych. Dopiero II wojna światowa pokazała im, że zaangażowania nie można uniknąć, że odpowiedzialność za obecny stan rzeczy spada na wszystkich. Także na nich. Ten zwrot zaowocował narodzinami koncepcji moralności zakorzenionej w rzeczywistości, którą proponuje Simone de Beauvoir. Moralność realizuje się w realnym świecie. Ponieważ kształtują ją same jednostki, tkwiące w określonej sytuacji, ma ona sens tylko w danej rzeczywistości. Tylko wtedy jest autentyczna. Wszelka moralność o charakterze absolutnym jest abstrakcją oderwaną od życia. Działanie ludzkie musi zmierzać do celu, a cel ten powinien być celem ludzkim. Tylko wtedy uzasadnione jest poświęcenie, ofiara, wyrzeczenie. Człowiek wolny w swych wyborach musi swoje wolne działanie ukierunkować na konkretny cel, gdyż tylko wolność zaangażowana w świat jest autentyczna, daje prawdziwą możliwość tworzenia swego losu. Wolność bezprzedmiotowa jest tylko złudzeniem, jest samowolą, a nie wolnością autentyczną. Nie pozwala na zrealizowanie się transcendencji, która, niespełniona, wraca do immanencji. Dzieje się tak zarówno w sytuacji, gdy sama jednostka nie dostrzega swego celu, gdy z pewnych przyczyn jego osiągnięcie jest niemożliwe czy też, gdy korzyści płynące z jego osiągnięcia zostaną jej odebrane.

⁵⁰ Margaret A. Simons, *Beauvoir and The second sex...*, Lanham, Md. 1999, 56.

Simone de Beauvoir nie twierdzi wprawdzie, że wolność prawdziwa, posiadająca swój przedmiot, stanowi o szczęściu człowieka, ale z całą pewnością stanowi sens istnienia istoty ludzkiej, na pewno stanowi jej dobro. Dobro indywidualne ma tu pierwszeństwo przed dobrem powszechnym, które istnieje tylko wtedy, gdy istnieje to pierwsze. Co więcej, jako takie, dobro powszechne nie ma odrębnej treści, ponieważ zapewnione jest ono każdemu obywatelowi przez dobro indywidualne. Autorka nie utożsamia dobra indywidualnego ze szczęściem. Píše bowiem, że szczęścia nie można zdefiniować, zmierzyć. Ale z drugiej strony przyznaje, że szczęście, radość, miłość jest tam, gdzie kwitnie prawda, autentyczność, transcendencja. Szczęściem z całą pewnością nie jest rola, którą próbuje się narzucić drugiemu człowiekowi, zwłaszcza, gdy jest to bierne trwanie, stagnacja. Niestety, właśnie stan bezruchu najczęściej uznawany jest za szczęście. Potwierdza to również Sartre. Jak już było powiedziane, człowiek, pragnąc spokoju, bezczasowego trwania, w którym upatruje szczęścia, dąży do reifikacji swego istnienia. To pragnienie wynika paradoksalnie z samej struktury istnienia. Szczęście, mimo że jest czymś tak indywidualnym, iż wymyka się wszelkim ogólnym definicjom, musi być związane z ruchem, przekraczaniem siebie, transcendencją.

Simone de Beauvoir, określając stan immanencji jako bezwzględne Zło, definiuje w ten sposób bezwzględne Dobro. Można się więc zastanawiać, czy w etykę egzystencjalizmu nie wkraczają w ten sposób pewne wartości o charakterze bezwzględnym, co jest przecież tak dalekie od założeń tego kierunku. W pewnym sensie wskazuje na to sama autorka w *W sile wieku*: „Żaden ojciec nie był dla nas wcieleniem Prawa, mimo to było w nas wyryte i nieugięte; nie dawało się odczytać w świetle powszechnego rozumu, było tak szczególne, tak sekretne, że sami nie mogliśmy go odcyfrować, choć wiedzieliśmy, że jeśli go nie będziemy przestrzegać, będziemy zgubieni”⁵¹. Dalej píše: „W roku 1939 wszystko zmieniło się; świat stał się chaosem i przestałam cokolwiek budować; było mnie stać już tylko na egzorcyzm słowny: na moralność abstrakcyjną. Szukałam racji, formułek, które by usprawiedliwiły fakt, że znoszę to, co mi zostało narzucone. Znalazłam je i w niektóre dotąd wierzę; odkryłam solidarność, moją odpowiedzialność i możliwość zgody na śmierć po to, żeby życie zachowało sens”⁵².

Na koniec warto zauważyć, że Sartre nie tylko wykorzystał zapożyczone z *Drugiej płci* struktury (np. Absolutny Inny, Inny-Tożsamy), ale jeszcze postawił sobie w dziele *Saint Genet* podobny, jak Simone de Beauvoir, cel. Autorka dokonuje krytyki marksistowskiego i psychoanalitycznego ujęcia sytuacji kobiety, chcąc przedstawić ją w perspektywie etyki egzystencjalizmu. Sartre zaś tak określa swe zamierzenia: „Starąłem się dokonać, co następuje: wskazać granicę psychoanalitycznej interpretacji i marksistowskich wyjaśnień oraz pokazać, że jedynie wolność może wyjaśnić osobę w całości”(tłum. własne)⁵³.

⁵¹ Simone de Beauvoir, *W sile wieku*, Warszawa 1964, 189.

⁵² Op. cit., 541.

⁵³ Jean-Paul Sartre, *Saint Genet, actor & martyr*, New York 1983, 584.

Bibliografia

- Beauvoir, Simone de, „Cudza krew”, Warszawa 1963.
- Beauvoir, Simone de, „Druga płeć”, t. I i II, Kraków 1972.
- Beauvoir, Simone de, „Kobieta zawiedziona” w: „Kobieta zawiedziona”, Warszawa 1989.
- Beauvoir, Simone de, „Mandaryni”, Warszawa 1957.
- Beauvoir, Simone de, „Must we burn Sade?” w: „Marquis de Sade. Selections from his writings and a study by Simone de Beauvoir”, New York 1954.
- Beauvoir, Simone de, „Pamiętnik statecznej panienki”, Warszawa 2002.
- Beauvoir, Simone de, „W sile wieku”, Warszawa 1964.
- Beauvoir, Simone de, „Wiek umiaru” w: „Kobieta zawiedziona”, Warszawa 1989.
- Beauvoir, Simone, „All said and done”, New York 1993.
- Bauer, Nancy, „Simone de Beauvoir, philosophy, and feminism”, New York 2001.
- Gromczyński, Wiesław, „Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre’a”, Warszawa 1969.
- Grosholz, Emily R. (ed), „The legacy of Simone de Beauvoir”, Oxford 2004.
- Nasiłowska, Anna, „Jean Paul Sartre i Simone de Beauvoir”, Kraków 2006.
- Ossowski, Stanisław, „Dzieła”, t. V: „Struktura klasowa w świadomości społecznej”, Warszawa 1966.
- Sartre, Jean-Paul, „Being and Nothingness. An essay on phenomenological ontology”, London 1972.
- Sartre, Jean-Paul, „Mdłości”, Warszawa 1974.
- Sartre, Jean-Paul, „Problem bytu i nicości. Egzystencjalizm jest humanizmem”, Warszawa 2001.
- Sartre, Jean-Paul, „Saint Genet, actor & martyr”, New York 1983.
- Sartre, Jean-Paul, „Słowa”, Warszawa 1968.
- 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.