

Myśl, emancypacja, kobiecość. Zaangażowana filozofia feministyczna Simone de Beauvoir

Michał Bomastyk 

Instytut Filozofii

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

michalbomastyk@gmail.com

Przyjęto 17 czerwca 2019; zaakceptowano 27 grudnia 2019; opublikowano 26 stycznia 2020

Abstrakt

Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie postaci Simone de Beauvoir jako filozofki i feministki oraz wskazanie, że jej aktywistyczna postawa jest ściśle skorelowana z jej myślą filozoficzną. Analiza wybranych tekstów filozoficznych badaczki pozwala dostrzec, że feminizm i filozofia mogą wzajemnie współpracować, dzięki czemu filozofia może być poznawczo bardziej trafna oraz zaangażowana aktywistycznie. Celem artykułu jest także zwrócenie uwagi na ważność myśli de Beauvoir, która, co prawda, jest znana w teoriach feministycznych i genderowych, niemniej w filozofii często jest pomijana.

Słowa kluczowe: Simone de Beauvoir; filozofia egzystencjalna; filozofia feministyczna; wolność; transcendencja; aktywizm

1. Wprowadzenie

Simone de Beauvoir to jedna z najbardziej rozpoznawalnych filozofek feministycznych, a także aktywistek walczących o prawa kobiet w XX-wiecznej Francji. Postrzegana jest jako ikona współczesnego feminizmu. Brała czynny udział w protestach, walcząc o zwiększenie widzialności kobiet w przestrzeni publicznej, odczarowanie mitu kobiety-matki oraz o powszechny dostęp do aborcji. Przez badaczy i badaczki uważana jest za pionierkę w dyscyplinie naukowej, jaką są studia nad płcią (*gender studies*).

De Beauvoir rzeczywiście zaangażowała się w aktywistyczną działalność na rzecz emancypacji kobiet; należy jednak podkreślić, że zanim oficjalnie zajęła feministyczne stanowisko, kształtowała swoją myśl filozoficzną. W latach 1926–1928 studiowała filozofię na uniwersytecie w Sorbonie, gdzie poznała Jeana-Paula Sartre’a, który wprowadził ją w filozofię

egzystencjalną i z którym następnie w przyszłości ją współtworzyła¹. Ponadto jest autorką książek i filozoficznych esejów, w których precyzyjnie argumentuje swoje stanowisko.

Moim celem nie jest umniejszenie roli de Beauvoir jako myślicielki, należy jednak zauważyć, że sprawiło jej trudność nazwanie siebie filozofką. Katarzyna Bartosiak, w artykule *Między filozofią a literaturą: Simone de Beauvoir koncepcja powieści metafizycznej*, przytacza słowa badaczki: „Nie jestem filozofem, ponieważ nie jestem twórcą żadnego systemu. Jestem filozofem w tym sensie, że studiowałam filozofię, posiadam stopień w tej dziedzinie, nauczałam jej, jestem przesiąknięta filozofią; a kiedy umieszczam filozofię w swoich książkach, to dlatego, że jest ona moim sposobem postrzegania świata” (Bartosiak, 2018, s. 105). Bartosiak cytuje również następujące słowa de Beauvoir: „Dla mnie filozof to ktoś taki, jak Spinoza, Hegel lub Sartre, ktoś, kto buduje wielki system, a nie ktoś, kto tylko kocha filozofię, kto może jej nauczać, rozumie ją i może z niej zrobić użytek w esejach... Sartre jest filozofem, ja nie; i nigdy tak naprawdę nie chciałam być filozofem” (Bartosiak, 2018, s. 105). Wydaje się, że sposób postrzegania siebie jako filozofki, jaki prezentuje de Beauvoir, wynika ze zinterioryzowanej przez nią męskocentrycznej struktury samej filozofii, czy szerzej kultury zachodnio-europejskiej². W artykule dowodzę, że pomimo stanowiska badaczki, można nazwać ją samodzielną myślicielką, nie zaś jedynie odtwórczynią filozofii na przykład Sartre’a. Wywarła ona bowiem niemały wpływ na egzystencjalizm, rozwijając go feministycznie.

W tekście opisuję Simone de Beauvoir jako jednocześnie filozofkę i feministkę oraz wykazuję, że jej aktywistyczna postawa jest ściśle skorelowana z nastawieniem filozoficznym. W swych tekstach wykazywała się bardzo dobrą znajomością tradycji oraz – co ciekawe – swoje filozoficzne poglądy prezentowała również w napisanych przez siebie powieściach, dzięki czemu jej filozofia była praktyczna i można ją było zaaplikować do rzeczywistości³. Wielokrotnie

¹ W artykule wielokrotnie pojawiają się nawiązania do filozofii Sartre’a. Mimo że de Beauvoir rozwija autorską wersję filozofii egzystencjalnej, to nawiązania do Sartre’a są potrzebne, ponieważ korzystała ona z jego twórczości i w dialogu z nią tworzyła własną, redefiniując na przykład pojęcie innego.

² Aleksandra Derra pisze w artykule *Między samokolonizacją, a wykluczeniem. Filozoficzne fantazje o kobiecie uprawiającej filozofię*: „Nawet jeśli świadomie nie bronimy tego utożsamienia filozofa z mężczyzną w argumentacji, wciąż pozostają utrwalone w kulturze wyobrażenia, fantazje, obrazy, symbole o tym, kto jest filozofem. Jeśli nawet potrafię obronić antyesencjalistyczne teoretyczne stanowisko, zgodnie z którym nie ma czegoś takiego jak męska i kobieca filozofia, jeśli potraktować te przymiotniki jako nazwy dla abstrakcyjnych fenomenów, podział na to, co męskie i na to, co kobiece, z ogromnym sukcesem konserwują praktyki kulturowe” (Derra, 2016, s. 141). Znacząca rola de Beauvoir nierzadko jest pomijana, podczas gdy Sartre’a obdarza się uznaniem. Na przykład, pomimo jej filozoficznego geniuszu, jest określana jako uczennica Sartre’a (Le Doeuff, 2007, s. 170). Derra pisze: „Z niezwykle charakterystycznym i dającym do myślenia przykładem płciowej dystrybucji autorytetu filozoficznego mamy do czynienia w przypadku [...] de Beauvoir i Jeana Paula Sartre’a, których można by opatrzeć mianem «myślicielki» i «Wielkiego Filozofa». Zarówno ich własny sposób myślenia o swoim miejscu w filozofii, jak i formy, w jakich ich zasługi przedstawia i stabilizuje kultura, składają się na swoistą samokolonizację de Beauvoir. Pozostawiła ona, jak sama przyznawała, filozofię Sartre’owi, przyjmując, że jako kobieta pisze raczej teksty publicystyczne, a nie teoretyczne. [...] Można powiedzieć, [...] że męskocentryczne tryby kultury, które sama opisała, narzuciły jej «sposoby autopercepcji», odgrywając istotną rolę w konstruowaniu wyobrażenia o samej sobie jako filozofce. Jednocześnie można jej postawę interpretować jako odmowę wzięcia udziału w akcie swoistej mimikry, naśladowania kolonizatora (męskiej filozofii), by udając kogoś innego, osiągnąć autentyczność” (Derra, 2016, s. 142). Warto również nadmienić, że w filozoficznej encyklopedii Uniwersytetu Stanforda de Beauvoir opisano jako badaczkę, która dzięki swojej teorii zdobyła prawo do tego, aby zaliczyć ją do grona filozofów – do którego to grona, jak wspomniano, została zaliczona zbyt późno (Bergoffen, 2018).

³ Zdając sobie sprawę z tego, że uwzględnienie twórczości literackiej de Beauvoir ubogaciłoby niniejszy artykuł, niemniej jego celem jest analiza *stricto* filozoficznych tekstów badaczki.

podkreślała, że „[...] filozoficzna refleksja i artystyczna wizja nie są ze sobą sprzeczne; bynajmniej, wskazują na ten sam cel: ukazanie ekspresji metafizycznej prawdy o ludzkiej egzystencji” [tłum M.B.] (Heinämaa, 2010, s. 41). Przyjęcie takiego stanowiska poznawczego przez de Beauvoir pozwala na otwarcie dyskusji na temat tego, w jaki sposób w twórczości autorki filozofia łączy się z feminizmem, oraz co to znaczy, że filozofia jest zaangażowana, i w jaki sposób to zaangażowanie jest rozumiane. Dodatkowo, artykuł ten stanowi dobrą sposobność ku temu, aby zdekonstruować opozycję na filozofię i feminizm oraz podkreślić, że myśl feministyczna jest ważną częścią filozofii, ponieważ sytuuje filozofię w sferze praktycznej. Wydaje się, że uwzględnienie dokonań myśli feministycznej w filozofii umożliwia zmianę struktury samego filozofowania poprzez wytworzenie przestrzeni, w której będzie można rozpoznać kobiety jako sprawcze podmioty, nie zaś jako przedmioty mizoginistycznych analiz. Tym samym ów nowy element może zdestabilizować dotychczasowe kanony filozoficzne, tworzone przez mężczyzn filozofów, pełne uprzedzeń płciowych (*gender biases*) (Mann, 2018, s. 42). Dzięki feminizmowi zatem kategoria „kobiety” staje się w filozofii pełnoprawnym, racjonalnym podmiotem, co otwiera drogę ku formułowaniu nowych teorii, mających inkluzywny charakter. De Beauvoir definiując kobiecy podmiot jako zdolny do samodzielnego konstruowania własnej podmiotowości w sposób wolny i odpowiedzialny, przekształciła fenomenologię, uwzględniając postulaty teorii feministycznych.

Należy podkreślić, że stabilizowanie rozdziału między feminizmem a filozofią byłoby niestosowne i zarazem niebezpieczne, ponieważ mogłoby przyczynić się do neutralizacji filozofii jako nauki. Jeśli w tekście pojawia się podział na twórczość filozoficzną i feministyczną de Beauvoir, to po to, aby pokazać, w jaki sposób jej myśl ewoluowała, nie zaś po to, aby kreować opozycje. Nie ulega wątpliwości, że zajmując feministyczne stanowisko (dając temu wyraz także w postaci aktywizmu politycznego), de Beauvoir tworzyła filozofię, dając tym samym przykład współpracy obu dyscyplin.

2. Filozofia i feminizm de Beauvoir

Analizując wybrane filozoficzne eseje de Beauvoir, możemy chronologicznie uporządkować proces kształtowania się jej filozofii i teoretycznego stanowiska. W 1924 roku naukowczyni badała myśl Claude’a Bernarda na temat medycyny eksperymentalnej, wkraczając tym samym w obszar filozofii medycyny. W 1945 roku napisała esej poświęcony fenomenologii percepcji Maurice’a Merleau-Ponty’ego. W tym samym roku wydała także tekst *Idéalisme moral et réalisme politique*⁴, w którym dostrzec można jej zaangażowanie polityczne. Poza esejami de Beauvoir jest autorką książek. W 1945 roku wydana została jej powieść *L’Invitée*, w 1947 zaś badaczka opublikowała *Pour une morale de l’ambiguïté*, gdzie opisała wolność, egzystencjalizm i działania ludzkie z niejednoznacznej perspektywy. W 1949 roku natomiast ukazało się dzieło *Le Deuxième Sexe*, które najpełniej wyraża myśl de Beauvoir. Rozwija w niej myśl filozoficzną z uwzględnieniem postulatów feministycznych.

⁴ W artykule korzystam z angielskojęzycznych przekładów tekstów de Beauvoir, zdając sobie sprawę z wynikających z tego ograniczeń.

Rozważania te zasługują na szczególne uznanie, ponieważ w tradycji filozoficznej, tworzonej przez mężczyzn, to, co kobiece, określane było jako mniej znaczące aniżeli to, co męskie i temu podporządkowane (Arystoteles, 1979, s. 171; Platon, 1986, s. 52. 42a–42c; Schopenhauer, 2015, s. 106, etc.). Formułowane były „racjonalne”, „naukowe” i „obiektywne” argumenty wyjaśniające rzekomą ułomność i słabość kobiet (Oreskes, 1996), co w konsekwencji doprowadziło do ustabilizowania się przekonania o kobiecej irracjonalności. Analizując teksty filozofki, można zobaczyć, że de Beauvoir dostrzegła niedowartościowanie tego, co kobiece, i precyzyjnie opisała proces wykluczania i pomijania kobiet. Filozofka w nowatorski sposób rozważa także – znaną zarówno w tradycji filozoficznej, jak i w samym egzystencjalizmie – kategorię inności, która w szczytowym okresie twórczości badaczki (to jest w okresie, w którym tworzyła *Drugą pleć*) stała się kluczowa dla konstrukcji jej filozofii. Kategoria inności stała się wówczas osią, wokół której de Beauvoir argumentowała swoje stanowisko. Filozofka uchwyciła Innego⁵ z perspektywy jednostki usytuowanej w konkretnej rzeczywistości społeczno-kulturowej i wskazała na to, czego pozostali egzystencjaliści jej czasów nie dostrzegli, to jest, że „bycie innym” może wiązać się z utratą egzystencjalnych narzędzi, dzięki którym możliwe jest projektowanie podmiotowości; ich brak prowadzi w konsekwencji do społecznego wykluczenia. Ponadto de Beauvoir przeanalizowała kategorię inności, uwzględniając pleć, dzięki czemu zwróciła uwagę, że to kobiety w społeczeństwie zachodnioeuropejskim są naznaczane innością, co pozwala osadzić filozofię de Beauvoir w nurcie feministycznym.

Rozważając kategorię inności, należy podkreślić, że z „byciem innym”, a także z „byciem-dla-innego”, ściśle skorelowane jest poczucie sprawczości, jak również konstruowanie w sposób wolny i odpowiedzialny własnej podmiotowości. Każdy z nas potrzebuje innego, bo dzięki niemu możemy stawać się podmiotami i wynosić swoją egzystencję na poziom bytu-dla-siebie, zdolnego do autorefleksji zarówno o sobie samym, jak i pozostałych osobach. Inny jest nieodłącznym elementem mojej egzystencji, bez niego zostaję bowiem pozbawiony narzędzi pozwalających mi realizować egzystencjalny projekt, być wolnym i transcendować – przekraczać granice własnego człowieczeństwa i konstruować swoją przyszłość (de Beauvoir, 2014; 2000). Poprzez relację z innym kształtuje się moja postawa wobec siebie samego, innych, a także wobec świata (Sartre, 2007). Ponadto dzięki spojrzeniu innego mogę zweryfikować swoje czyny, ponieważ inny jest łącznikiem między moim *ja* a mną samym (Sartre, 2007, s. 287–288). Dzięki innemu mogę uchwycić siebie i wtedy „[...] transcenduję transcendencję innego, jako że transcendencja jest ciągłą możliwością uchwycenia mnie jako przedmiotu” (Sartre, 2007, s. 430). Paradoks egzystencji polega na tym, że z jednej strony dzięki innemu staję się podmiotem i przekraczam siebie, z drugiej natomiast inny jest w stanie uchwycić mnie jako przedmiot. Ponadto bycie przedmiotem w oczach innego zarówno mnie uprzedmiotawia, jak i pozwala na nowo transcendować, gdyż w innym odnajduję siebie. De Beauvoir pisze w *Pour une morale de l'ambiguïté*, że człowiek posiada przywilej bycia autonomicznym podmiotem egzystującym pośród wielu innych, paradoksalnie jednak sam funkcjonuje jako przedmiot dla innych i jest od nich zależny (de Beauvoir, 2000, s. 7–8). Filozofka

⁵ Rozróżniam de Beauvoir ujęcie inności od tego, które proponuje J. P. Sartre, dlatego w pierwszym przypadku piszę „Inny”, a więc dużą literą, w drugim zaś – „inny”, czyli małą. Uważam, że rozróżnienie to jest potrzebne, ponieważ analiza teoretycznych stanowisk obojga badaczy wskazuje na to, że „bycie innym” oraz „bycie Innym” pociąga za sobą odmienne konsekwencje dla konstrukcji podmiotu.

rozdarcie to określa jako „tragiczną niejednoznaczność ludzkiej kondycji” (de Beauvoir, 2000, s. 8). Zdaniem badaczki, jest ona wpisana w egzystencję i należy ją nieustannie pokonywać, ponieważ egzystowanie wyłącznie jako przedmiot sprawia, że człowiek, zamiast transcendować, zostaje wchłonięty – jak pisze de Beauvoir – przez wir immanencji, co w konsekwencji sprowadza jego życie do stagnacji. Człowiek natomiast nienawidzi stagnacji i wciąż pragnie przekraczać siebie – stanowić o sobie i konstytuować swoją podmiotowość. Odrzucenie egzystencjalnego paradoksu i przyjęcie egzystencji sprowadzającej życie do biernego bycia-w-sobie, to jest wyczerpującego się wyłącznie w tym, że się „jest” (przedmiotem), jest przejawem kierowania się złą wiarą⁶.

Uleganie złej wierze jest konsekwencją rezygnacji z transcendencji na rzecz biernego zmierzania ku śmierci, nadchodzącej niezależnie od wysiłków mających na celu ją powstrzymać. Kierowanie się złą wiarą wynika więc z przekonania, że ludzkie działania są z góry skazane na fiasko spowodowane kruchością ludzkiej egzystencji. Nieuchronność śmierci nie może jednak stanowić powodu, dla którego człowiek rezygnuje z projektowania siebie. De Beauvoir pisze, że filozofowie wielokrotnie chcieli uchronić człowieka przed jego tragicznością i w tym celu skonstruowany został dualizm ciało–dusza, obiecujący człowiekowi nieśmiertelność. Dla filozofki natomiast obietnica nieśmiertelności sprowadza życie do iluzji (de Beauvoir, 2000, s. 8) – nieśmiertelność staje się bowiem *naturalną*⁷ cechą człowieka. Skoro więc śmiertelność nie obowiązuje, pogoń za transcendencją przestaje być konieczna, człowiek zaś egzystujący w takim przekonaniu kieruje się złą wiarą. Życie polega bowiem na jednoczesnym przyjęciu śmierci oraz kruchości egzystencji i przekraczaniu (śmiertelnego) bycia. Wtedy to człowiek jest prawdziwie wolny i może realizować egzystencjalny projekt. Odrzucenie tej zasady jest oznaką tchórzostwa, a to, jak pisze filozofka, zwyczajnie się nie opłaca, ponieważ pozbawia człowieka wolności (de Beauvoir, 2000, s. 8).

Aby możliwe było swobodne projektowanie siebie, konieczna jest relacja z innym, ponieważ poprzez nią człowiek realizuje wolność i konstytuuje swą podmiotowość. Inny wypełnia pustkę mojego bycia (de Beauvoir, 2000), ponieważ „wyłanianie się mojego bytu jest wyłanianiem w obecności innego” (Sartre, 2007, s. 453). Konstytuując swoją *sobość*, jak podkreśla de Beauvoir, człowiek neguje siebie, podkreśla swój brak, by w ten sposób umożliwić własne bycie dzięki innemu, który ów brak wypełnia (de Beauvoir, 2000). Należy podkreślić, że relacja ta jest egoistyczna, ponieważ domaga się podporządkowania sobie innego i uczynienia jego egzystencji zależnej od naszej. Inny odczuwa tę samą konieczność i jego podmiotowość także konstytuuje się poprzez relację z drugim innym. Podporządkowanie sobie innego nie zakłada jednak opresyjności względem niego, lecz domaga się wzięcia za niego odpowiedzialności. Tylko bowiem w ten sposób można stawać się bytem-dla-siebie, to jest poprzez

⁶ Sartre pisze: „[...] możemy zrozumieć, dlaczego nasza doktryna [czyli egzystencjalizm – M. B.] przeraża pewną liczbę ludzi. Często bowiem mają oni tylko jeden sposób, aby znieść swoją nędzę, a jest nim myśl: okoliczności mi nie sprzyjały, wart jestem dużo więcej od tego, czym byłem. Nie przeżyłem wielkiej miłości ani wielkiej przyjaźni, ale tylko dlatego, że nie napotkałem kobiety albo mężczyzny, którzy byliby tego godni. [...] Człowiek angażuje się w swoje życie, sam określa swoją postać i poza tą postacią nie ma nic” (Sartre, 1998, s. 53–54). Usprawiedliwianie swoich porażek okolicznościami życiowymi, ucieczka przed egzystencją oraz niewykazywanie chęci projektowania siebie, jest złą wiarą.

⁷ Egzystencjalizm jest kierunkiem filozoficznym, który jest antyesencjalistyczny. Oznacza to, że byt nie posiada ukrytej, naturalnej esencji, która miałaby go determinować i warunkować jego życie. Człowiek sam ponosi odpowiedzialność za swoje wybory.

ponoszenie odpowiedzialności za siebie i za cały świat (Sartre, 2007, s. 680). Sartre pisze, że „[...] mówiąc, że człowiek jest odpowiedzialny za siebie, chcemy powiedzieć, że jest odpowiedzialny nie tylko za swą własną indywidualność, ale również za wszystkich innych ludzi” (Sartre, 1998, s. 28–29).

De Beauvoir, opisując w *Drugiej płci* relację z innym, zwraca uwagę na to, że „[...] odkrywamy w samej świadomości zasadniczą wrogość w stosunku do każdej innej świadomości; podmiot staje się podmiotem wyłącznie przez przeciwstawność: dąży do wykazania, że jest czymś istotnym, i do nadania innemu charakteru nieistotnego, charakteru przedmiotu” (de Beauvoir, 2014, s. 23). Dodaje:

Żaden podmiot nie godzi się od razu i spontanicznie być nieistotnym. Inny, określając się jako Inny, bynajmniej nie określa Tożsamego: przeciwnie Tożsamy, uznając się za Tożsamego, określa Innego. Aby jednak nie dokonała się zamiana ról, aby Inny nie stał się Tożsamym, trzeba by Inny podporządkował się owemu obcemu punktowi widzenia (de Beauvoir, 2014, s. 24).

Zdaniem filozofki poddanie się Tożsamemu, to jest temu, który podporządkowuje sobie Innego, jest rezygnacją z transcendencji. Oznacza to, że wówczas byt rezygnuje ze swojej wolności, egzystując zaś wyłącznie jako podporządkowany, nie może swobodnie konstytuować siebie (de Beauvoir, 2000). (Bez)wolna egzystencja jest bowiem ślepa i głucha, bez uczuć i bez pragnień (de Beauvoir, 2000). Należy jednak odróżnić – co czyni de Beauvoir – świadomą rezygnację z egzystencji, wynikającą ze złej wiary i przejawiającą się w wyłącznym podporządkowaniu siebie Tożsamemu i wyborze spokojnego życia (de Beauvoir, 2014, s. 779), od instytucjonalnego i strukturalnego wykluczenia, w wyniku którego człowiek egzystuje wyłącznie jako Inny.

Wskazując na owe rozróżnienie, de Beauvoir zwróciła uwagę na to, że inny nie jest wyłącznie teoretycznym wytworem wyobraźni⁸. Posiada bowiem ciało, płeć, status ekonomiczny i społeczny, co uposaża go w odpowiednie narzędzia egzystencjalne, dzięki którym czyni siebie podmiotem. Niektórzy jednak – w wyniku usytuowania w świecie – egzystują wyłącznie jako podporządkowani, co skazuje ich na stagnację i pozbawia możliwości swobodnego transcendowania. Filozofka pisze:

Zwłaszcza ludzi, skazanych na stagnację, ogłaszamy za szczęśliwych – pod pozorem, że szczęście to bezruch. [...] Każdy podmiot sytuuje się konkretnie poprzez różne projekty życiowe – uznaje się za transcendencję i ustawia jako transcendencja; spełnia swoją wolność, nieustannie przekraczając ją w drodze ku nowym wolnościom; nie ma dla aktualnej egzystencji innego usprawiedliwienia niż ekspansja ku nieskończonej otwartej przyszłości. Ile razy transcendencja cofa się w immanencję, następuje degradacja egzystencji do bytu „w sobie” (*en soi*), wolności do pozorów: ten upadek jest moralnym występkiem, jeśli podmiot godzi się nań; jeśli jest mu narzucony, wówczas przybiera postać krzywdy i ucisku; w obu wypadkach jest złem bezwzględny (de Beauvoir, 2014, s. 35).

⁸ Sartre także wskazał na to, że człowiek jest stwarzany przez środowisko i otoczenie (Sartre, 2007, s. 586). Niemniej wydaje się, że nie rozważał możliwości, aby otaczająca człowieka rzeczywistość uniemożliwiła mu konstruowanie podmiotowości i realizację egzystencjalnego projektu w sposób wolny i odpowiedzialny. Uczyniła to de Beauvoir, wskazując, że bycie podporządkowanym nie zawsze jest jednoznaczne z rezygnacją z wolności i skorelowane ze złą wiarą.

Przypadek, w którym bycie innym jest narzucone, De Beauvoir rozważa na przykładzie figury kobiety, która „dąży do wzięcia udziału w ludzkim *mitsein*”. Mimo swych starań nie może tego uczynić, ponieważ „mężczyzna jest Podmiotem, jest Absolutem; kobieta jest Innym”⁹ (de Beauvoir, 2014, s. 22, 35). Wróć do tego wątku w dalszej części tego artykułu.

De Beauvoir jest filozofką zaangażowaną politycznie i w swych esejach wielokrotnie to potwierdziła. Widać to między innymi na przykładzie tekstu *Oeil pour oeil*. Badaczka opisuje w nim sprawę Roberta Brasillacha, który przejawiał antysemickie poglądy i za kolaborację został skazany na śmierć przez rozstrzelanie. Aby uchronić Brasillacha przed śmiercią, francuscy intelektualiści napisali pismo, w którym prosili o jego ułaskawienie; o podpis została poproszona również de Beauvoir, jednakże odmówiła (de Beauvoir, 2004). Filozofka wyraziła tym samym sprzeciw wobec antysemickich postaw, sam esej natomiast stał się próbą udzielenia filozoficznego wyjaśnienia, czym jest zbrodnia przeciw ludzkości (de Beauvoir, 2004). Ponadto również i w tym tekście filozofka podkreśliła niejednoznaczność ludzkiej egzystencji i jej tragizm (de Beauvoir, 2004, s. 240).

Przykładem innego filozoficznego eseju, w którym widać polityczne zaangażowanie de Beauvoir, jest *Idéalisme moral et réalisme politique*. W tekście tym badaczka wykorzystuje intelektualne zdobycze egzystencjalizmu. Mając na uwadze, że filozofia egzystencjalna zakłada wolność człowieka oraz to, że jest on swym własnym prawodawcą (Sartre, 1998, s. 82), de Beauvoir pisze, że etyka nie jest zbiorem wartości i zasad z góry już zaplanowanych i przewidzianych dla wszystkich. W ten sposób zrywa z Kantowską tradycją, która nakazuje człowiekowi podążać według imperatywu moralnego, skoncentrowanego wokół kategorii sprawiedliwości, prawa i prawdy, obliwiającego do traktowania człowieka zawsze jako celu samego w sobie, nigdy jako środka. De Beauvoir nie zgadza się bowiem na to, aby egzystencja wyczerpywała się w przestrzeganiu norm, ponieważ to człowiek sam realizuje własny egzystencjalny projekt i to on wybiera zasady, którymi się kieruje, gdyż – jak pisze Sartre – jest skazany na wolność (Sartre, 2007, s. 680). Nakaz zaś kierowany w stronę człowieka, aby postępował zgodnie z ustalonymi regułami, sprowadza na niego niebezpieczeństwo stagnacji i kierowania się złą wiarą. W eseju filozofka dostrzega również napięcie między obiektywizmem a moralizmem, wskazując na to, że obiektywizm jest realny i jest mu bliżej do transcendencji, podczas gdy moralizm zamyka byt w czystej podmiotowości, co sprowadza jego egzystencję do bycia-w-sobie. Wydaje się bowiem, że moralizm zatrzymuje człowieka w miejscu, ponieważ jest ukierunkowany przede wszystkim na jednostkę; bezruch natomiast jest immanencją. Realizm z kolei zwrócony jest ku ogółowi ludzkości i ma na celu jej rozwój i transcendencję. Jest on bowiem polityczny i może wywierać wpływ na sposób, w jaki odbywają się zmiany społeczne (de Beauvoir, 2004, s. 189–190).

Nie znaczy to jednak, że de Beauvoir odrzuca moralność. Filozofka stoi bowiem na stanowisku, że czyny człowieka nie mogą skazywać Innego na immanencję, ponieważ

⁹ De Beauvoir nawiązuje tutaj do filozofii Hegla, który w swoich rozważaniach odnosi się do opozycji „podmiot–przedmiot”: „[...] Opozycja «podmiotu» i «przedmiotu» zostaje zapośredniczona i właśnie jako sensowna opozycja ulega «zniesieniu» (*Aufhebung*). [...] Ostateczną formułą jest więc nie przeciwieństwo obu członów, lecz ich jedność, realizująca się w totalności Pojęcia. Ale Pojęcie – to wszak u Hegla substancja, która stała się podmiotem” (Siemek, 1988, s. 3; źródło).

egzystencjalizm nakazuje ponosić odpowiedzialność za wszystkich, co zostało już podkreślone. Człowiek wraz ze swą moralnością jest wpisany w świat należący jednocześnie do niego i do wszystkich. Dlatego też etyka, jak pisze de Beauvoir, jest ruchem ludzi egzystujących w świecie, w którym zasady kształtują się pod wpływem działań podejmowanych przez wolne jednostki (de Beauvoir, 2004, s. 188–191). W tym kontekście egzystencjalizm jest humanizmem i przejawia się w aktywnym i politycznym działaniu wszystkich ludzi na rzecz kreowania wspólnej przyszłości.

Możemy przyjąć, że lata 1926–1949 stanowią etap życia de Beauvoir, w którym swoją uwagę skupia na tworzeniu swojego teoretycznego stanowiska. Nie oznacza to jednak, że w tym okresie badaczka nie przejawiała postaw aktywistycznych, ponieważ aktywizm wpisany jest w egzystencjalizm. Wydaje się jednak, że wówczas działalność aktywistyczna nie była dla filozofki kluczowa. Przełom natomiast stanowi publikacja *Drugiej płci*, widać bowiem, że po 1949 roku de Beauvoir jest w dużo większym stopniu zaangażowana w działalność feministyczną na poziomie już nie tylko teoretycznym, ale również społecznym. W *Drugiej płci* badaczka, na przykładzie figury „kobiety”, wyjaśnia, co to znaczy, że bycie Innym jest narzucone i z jakimi konsekwencjami dla funkcjonowania podmiotu się wiąże. Filozofka „kobietę” sytuuje w społeczeństwie patriarchalnym, to jest wytwarzanym przez męskie wartości i cele. Píše ona, że „kobietę określa się i różnicuje w stosunku do mężczyzny, a nie mężczyznę w stosunku do kobiety; kobieta jest czymś nieistotnym w obliczu czegoś istotnego” (de Beauvoir, 2014, s. 22). Inność w tym ujęciu miałyby stanowić esencję kobiecości, co de Beauvoir zdecydowanie odrzuca, ponieważ filozofia egzystencjalna zakłada stawianie się podmiotem, a nie odgrywanie z góry narzuconych ról społecznych. De Beauvoir pisze, że kobieta jest wrzucona w wir immanencji i skazana na stagnację, ponieważ musi przyjąć podporządkowaną rolę Innej. Ponadto nie może się jej sprzeciwić, ponieważ „odmowa godzenia się na pozycję Innej – odmowa udziału w spółce z mężczyzną – byłaby dla ni[ej] równoznaczna ze zrzeczeniem się wszystkich przywilejów, które może [jej] zapewnić przymierze z dominującą kastą” (de Beauvoir, 2014, s. 27). W patriarchalnej rzeczywistości celem jest, aby kobieta „[...] ustaliła się w postaci przedmiotu; [...] jej transcendencja i tak będzie stale dystansowana przez inną świadomość – istotną i suwerenną” (de Beauvoir, 2014, s. 35). Należy podkreślić, że z racji tego, iż kobieta nie może się sprzeciwić swojej roli, jej działanie nie jest przejawem złej wiary. Usytuowanie bowiem w immanentnym królestwie kobiecości, o którym pisze de Beauvoir (de Beauvoir, 2014, s. 92), nie jest konsekwencją świadomego, wolnego wyboru, lecz wynika z funkcjonowania systemu patriarchalnego. Ponadto kobieta nie może podporządkować sobie drugiego innego, ponieważ jej podmiotowość wyczerpuje się w byciu Inną.

De Beauvoir przeprowadza historiozoficzną analizę, aby ustalić, w jaki sposób to, co kobiece, zostało podporządkowane temu, co męskie, i zmuszone do realizacji wzorca kobiecości emfatycznej (Connell, 1987). W tym celu wykorzystuje narzędzia psychoanalityczne, bazując w dużej mierze na rozważaniach Zygmunta Freuda. Zdaniem badaczki, przełomowym wydarzeniem, które zdestabilizowało poprzedzający patriarchat matriarchalny system społeczny, było wynalezienie pługa¹⁰. Wynalazek ten pozbawił kobiety możliwości pomnażania dóbr na

¹⁰ Freud, którego pracę badawczą szeroko omawia de Beauvoir, pisze w książce *Totem i Tabu*, że „wraz z wprowadzeniem uprawy roli wzrosło znaczenie syna w rodzinie patriarchalnej” (Freud, 1993, s. 138).

rzecz ówczasie rozumianej gospodarki, przez co kobiety straciły pozycję społeczną (de Beauvoir 2014, s. 92). Przed rewolucją agrarną to one były bowiem odpowiedzialne za uprawę roli i wytwarzanie pożywienia (Morgan, 2007). Dodatkowo kobiecość była silnie skorelowana z siłami natury, na przykład kobieca miesiączka była kojarzona z fazami księżyca i uważano, że jest konsekwencją ukąszenia węża (de Beauvoir, 2014, s. 199). Boskość natury zapewniała kobiecie władzę i ontologiczne bezpieczeństwo – mogła realizować swoją wolność i projektować własną przyszłość. Wraz z rewolucją agrarną boskość natury została zakwestionowana – naturze zadano gwałt i człowiek (mężczyzna) uzurpował sobie prawo do zarządzania zasobami naturalnymi. Z racji skorelowania natury z kobiecością również i ta została podporządkowana temu, co męskie: „uwalniając się od natury, mężczyzna wyzwolił się także spod wpływu kobiety. Przejście od kamienia do brązu pozwoliło mu pracą ujarzmić ziemię i zdobyć samego siebie” (De Beauvoir, 2014, s. 105). De Beauvoir pisze również, że za sprawą tej rewolucji macierzyństwo stało się zwykłą czynnością fizjologiczną, mężczyzna natomiast stał się zarządcą tego, co kobiece, macierzyństwa i praw reprodukcyjnych: „Przypisując wyłącznie sobie poczęcie potomstwa, mężczyzna uwalnia się ostatecznie spod władzy kobiety i zdobywa panowanie nad światem” (de Beauvoir, 2014, s. 109). W modelu społecznym stabilizowanym przez męskie wartości i cele „[...] właściwe kobiecie cnoty zwracają się przeciwko niej, a wszystkie moralne i subtelne elementy jej natury stają się środkami prowadzącymi do niewoli i cierpienia” (de Beauvoir, 2014, s. 159).

Należy podkreślić, że kategoria natury jest szeroko rozważana, analizowana i interpretowana w filozofii feministycznej. Wydaje się nawet, że jest to jedna z głównych kategorii, nad którymi podejmowany jest namysł w tym nurcie. Skorelowanie bowiem natury z kobiecością jest silnie ugruntowane w filozofii za sprawą teoretycznych stanowisk takich badaczy jak między innymi Kartezjusz. Utrwalony przez niego podział na ciało i rozum otworzył drogę ku późniejszym, nieprzychylnym kobietom, interpretacjom sugerującym, że kobiecość sytuuje się po stronie cielesności, a męskość po stronie rozumności i racjonalności. Skorelowanie kobiecości z ciałem (naturą) pozwoliło funkcjonować mechanizmom wykluczającym kobiety z przestrzeni publicznej. Spośród nich możemy wymienić zjawisko Matyldy¹¹ (Derra, 2016) czy wspomniane wyżej mity dotyczące kobiecości, takie jak mistyka kobiecości (Friedan, 2012), mit urody (Wolf, 2014), czy mit o gospodyni domowej¹² (Hobson, 2015). Przywołuję je, ponieważ ich funkcjonowanie jest ściśle skorelowane z usytuowaniem kobiecości w przestrzeni natury, irracjonalności i cielesności. Okiełznanie natury, o czym pisze de Beauvoir, pozwoliło na kontrolę tego, co kobiece, i na podporządkowanie jej męskości; na uczynienie męskości arbitralnej względem kobiecości (Stoltenberg, 2004, s. 41-49). Konsekwencją tak ustabilizowanej relacji między kobietami i mężczyznami jest pozbawianie kobiet władzy i

¹¹ Aleksandra Derra w artykule *Przemilczane i zapomniane* opisuje „zjawisko systemowego wymazywania kobiet z historii nauki, umniejszania ich zasług, kulturowego przemilczania i osłabiania ich roli w rozwoju poszczególnych dziedzin, a wreszcie pomijania zmiennej płci jako istotnej dla krytycznego badania nauki w analizach wybitnych, błyskotliwych i innowacyjnych badaczy nauki” (Derra, 2016, s. 205).

¹² Hobson w artykule *Gospodynie domowe* wskazuje na to, że usytuowanie kobiet w przestrzeni domowej i odseparowanie ich od tego, co publiczne, ma charakter opresyjny i uniemożliwia kobietom swobodną egzystencję. Artykuł badaczki jest ciekawy, ponieważ zawarte są w nim rozmowy z gospodyniami, które doświadczają owej opresji z powodu realizowanej przez nie roli. Hobson zauważa, że o ile dla mężczyzny dom jest miejscem odpoczynku, o tyle dla gospodyni domowej jest zakładem pracy, co negatywnie wpływa na jej stan psychiczny (Hobson, 2015, s. 127–128).

możliwości zabierania głosu publicznie. Jako przykład de Beauvoir opisuje niechęć mężczyzn do uzyskania praw wyborczych przez kobiety. Mężczyźni mieliby nie godzić się na nie z powodu miłości, jaką żywią względem kobiet, a także dlatego, że prawo to nie jest im potrzebne, ponieważ i tak posiadają „władzę” nad mężczyznami (de Beauvoir, 2014, s. 169) dzięki swojej cielesnej atrakcyjności. Jest to wyraźne nawiązanie do kobiecej seksualności i zrównanie kobiecości z cielesnością.

W *Drugiej płci* filozofka rozważa różne aspekty kobiecej podmiotowości: przyjmując założenia filozofii egzystencjalizmu, analizuje dzieciństwo młodej kobiety, okres jej dojrzewania i wtajemniczenia płciowego, jej macierzyństwo, bycie żoną i matką. Badając każdy etap, filozofka zwraca uwagę na trudności egzystencjalne kobiet i to, w jaki sposób konstytuuje się ich wykluczenie oraz ontologiczna Inność¹³. Należy dodać, że de Beauvoir analizuje również nienormatywne kobiece strategie tożsamościowe, takie jak między innymi kobieta-prostytutka, kobieta-hetera, kobieta-lesbijką. Filozofka podkreśla, że w realizacji egzystencjalnego projektu najważniejsze jest osiągnięcie niezależności, ponieważ bycie niezależnym umożliwia bycie wolnym i transcendowanie ku byciu-dla-siebie. Jednym z najważniejszych aspektów autonomii natomiast jest osiągnięcie niezależności ekonomicznej. De Beauvoir podkreśla to w ostatniej części *Drugiej płci*, zatytułowanej *Ku wyzwoleniu*:

Na kobiecie poddanej ciąży przekleństwo: nie wolno jej nic robić; toteż uparcie – poprzez narcyzm, miłość, religię – dąży do nieosiągalnego bytu. Natomiast jako czynna, produktywna jednostka odzyskuje transcendencję; dzięki swym projektom potwierdza się konkretnie jako podmiot; dzięki więzi z celem, do którego dąży, oraz z pieniędzmi i z prawami, które zyskuje, odczuwa swoją odpowiedzialność¹⁴ (de Beauvoir, 2014, s. 765).

Niemoralna postawa względem kobiet, czyli skazanie ich na immanencję, powinna pobudzać je do działania i walki o odzyskanie możliwości swobodnego transcendowania. Nie mogą one, co prawda, odmówić realizacji narzuconej roli, niemniej mają obowiązek dążyć do zmiany i emancypacji. Świadoma bowiem rezygnacja z transcendowania i projektowania siebie jest przejawem złej wiary. De Beauvoir podaje przykład kobiet, które dobrze czują się w roli Innej, lecz dla filozofki jest to oznaką wspomnianego wyżej tchórzostwa. Kierując się zasadami filozofii egzystencjalnej, badaczka nie może zaakceptować wyboru immanencji, ponieważ celem egzystencji jest transcendencja:

Żyjąc na marginesie męskiego świata, nie spostrzega go w ogólnej postaci, lecz w jednostkowej wizji: jest on dla niej nie tyle całokształtem narzędzi i pojęć, ile źródłem doznań i wrzuseń. We właściwościach rzeczy interesuje ją to, co jest przypadkowe i ukryte. Przybierając postawę negacji, odmowy, nie pogrąża się w rzeczywistości, lecz protestuje przeciw niej słowami. [...] Swą istotę można odzyskać tylko w sferze wyobraźni. Nie

¹³ Moją intencją nie jest sugerowanie, jakoby etapy w życiu kobiety miały charakter liniowy. De Beauvoir w *Drugiej płci* przyjęła taki sposób opisu kobiecej egzystencji, że analizowała poszczególne role, jakie kobieta może odgrywać w społeczeństwie. Stąd też piszę o „kobiecie-prostytucie”, „kobiecie-heterze”, „kobiecie-lesbijkę”, etc.

¹⁴ Aby pokazać, jak ważna jest kategoria odpowiedzialności w filozofii feministycznej, prezentuję interpretację amerykańskiej filozofki Donny Haraway. Wskazuje ona na to, że odpowiedzialność to zdolność udzielenia odpowiedzi (Haraway, 2008; 2014; 2016) (ang. *response-ability*). Ograniczenie natomiast wolności kobiet na poziomie społecznym, co w konsekwencji przekłada się na poziom ontologiczny (kobieta jest wyłącznie Inna), uniemożliwia im bycie odpowiedzialnymi jednostkami i pozbawia je udziału w przestrzeni publicznej.

chcąc, by jej życie wewnętrzne [...] zapadło się w nicość, pragnąc utwierdzić się przeciw immanencji, którą wita z uczuciem buntu, chcąc stworzyć świat różny od świata, w którym nie może dotrzeć do siebie – musi się wypowiedzieć (de Beauvoir, 2014, s. 788).

Wątek wyzwolenia i emancypacji de Beauvoir kontynuuje w swoich późniejszych filozoficznych tekstach, w których duży nacisk kładzie na kwestie związane z aktywizmem i feminizmem. W 1955 opublikowała cykl esejów zatytułowanych *Privilèges*, w których podkreśla, że przywileje, jakie posiada jedna klasa społeczna, prowadzą do wykluczenia innych (Kruks, 2005, s. 179). Przywileje stabilizują bowiem nierówności społeczne i prowadzą do moralnie nieakceptowalnych różnic w poziomie życia wielu podmiotów¹⁵ (s. 180). Brak przywilejów z kolei nierzadko łączy się z utratą egzystencjalnych narzędzi, dzięki którym człowiek może określać siebie jako autonomiczną jednostkę pośród innych. Z racji posiadanych przywilejów niektóre osoby są bardziej niezależne i autonomiczne, osoby nieuprzywilejowane natomiast, z powodu doświadczanego społecznego wykluczenia, są odzierane z odpowiedzialności za siebie i w konsekwencji nie mogą być również odpowiedzialne za innych (s. 188, 196).

Wydaje się, że model patriarchalny – ponieważ uprzywilejowanie ma charakter systemowy i/lub strukturalny (Kruks, 2005, s. 181) – narzuca osobom posiadającym przywileje rolę opresorów, nawet gdy po ich stronie nie istnieje wola świadomego działania opresyjnego. Przykład mogą stanowić białe feministki, które – walcząc o prawa wszystkich kobiet – reprezentowały właściwie interesy tylko białych, przez co nieświadomie stały się opresorkami czarnoskórych kobiet (s. 179). Taka więc struktura przywileju wzmacnia podziały i różnice między ludźmi. Ponadto możliwe jest takie przecięcie osi dominacji w społeczeństwie, że osoby posiadające przywileje stają się również wykluczone. Możemy tutaj wymienić na przykład białe, heteroseksualne kobiety, które z powodu białego koloru skóry i orientacji psychoseksualnej uchodzą za osoby uprzywilejowane, z racji jednak posiadanej płci doświadczają wykluczenia. Niemniej, ich możliwość swobodnego projektowania siebie jest zdecydowanie większa aniżeli na przykład czarnoskórych kobiet, które zmagają się z podwójnym wykluczeniem: wynikającym zarówno z przynależności płciowej, jak i rasowej (hooks, 2003). Jak pisze Kruks, dla de Beauvoir ważne jest, aby dostrzec ową niejednoznaczność uprzywilejowania, pozwala to bowiem podkreślić problem, jakim jest praktyka tak zwanego maskowania przywilejów, utrudniająca walkę z nierównościami społecznymi (Kruks, 2005, s. 188).

De Beauvoir opisała niemoralne praktyki wynikające z posiadania przywilejów, jakich dopuścili się francuscy żołnierze względem Algierczyków podczas wojny algierskiej (1954–1962) (de Beauvoir, 2012, s. 272). Filozofka nagłośniła historię gwałconej i torturowanej przez Francuzów Djamily Boupachy, walczącej o niepodległość członkini Algierskiego Frontu Wyzwolenia Narodowego. De Beauvoir, aby przekazać opinii publicznej informacje na temat bezprawnych praktyk uprzywilejowanej grupy żołnierzy, a także by stanąć w obronie Boupachy i poprzeć starania Algierii o niepodległość, opublikowała w 1960 roku artykuł w *Le Monde*. Ponadto, nawołując do pokoju, zaangażowała się politycznie, czego wyrazem było uczestnictwo filozofki w oficjalnej delegacji prowadzącej rozmowy z ministrem sprawiedliwości Francji w sprawie Boupachy (Kruks, 2005, s. 192–193). Dodatkowo w 1962 roku, wraz

¹⁵ Należy wspomnieć, że de Beauvoir sama była osobą uprzywilejowaną ze względu na swoje pochodzenie. Doświadczyła jednak znaczącego pogorszenia jakości swego życia, wynikającego ze zubożenia jej rodziny.

z Gisèle Halimi, tunezyjską prawniczką i feministką, wydała książkę *Djamila Boupacha. The Story of the Torture of a Young Algerian Girl which Shocked Liberal French Opinion*, aby w dalszym ciągu pobudzać opinię publiczną i doprowadzić do oskarżenia francuskiego rządu o łamanie praw człowieka. Zaangażowanie de Beauvoir, niewątpliwie wynikające z jej filozoficznego, egzystencjalnego stanowiska, znacząco wpłynęło na kształtowanie się politycznego dyskursu we Francji (Kruks, 2005, s. 192).

Jeśli chodzi o aktywizm *stricte* feministyczny de Beauvoir¹⁶, to sama stwierdziła, że oficjalne feministyczne stanowisko zajęła w 1970 roku (de Beauvoir, 2006, s. 75). W tym czasie filozofka szczególnie mocno walczyła o prawa kobiet i swobodny dostęp do aborcji, czego wyrazem był *Manifest 343*, podpisany 5 kwietnia 1971 roku przez nią i 342 kobiety znane francuskiej opinii publicznej. Czytamy w nim:

Każdego roku milion Francuzek poddaje się zabiegowi aborcji.

Ryzykują zdrowie i życie, gdyż skazano je na dokonywanie aborcji w ukryciu, mimo iż sam zabieg przeprowadzony pod właściwą kontrolą lekarską należy do jednego z najprostszych.

Milczymy o tych milionach kobiet.

Oświadczam, że jestem jedną z nich. Oświadczam: Ja też usunęłam ciążę.

Żądamy wolnego dostępu do środków antykoncepcyjnych. Żądamy prawa do aborcji.

Działalność feministyczna de Beauvoir zbiegła się z drugą falą feminizmu w Stanach Zjednoczonych. Z tego też powodu filozofka zwracała uwagę na powszechność seksizmu i na konieczność zmiany w postrzeganiu kobiecych ciał, o czym pisała w eseju *Everyday Sexism*. Zwracała również uwagę na mistyfikację tego¹⁷, co kobiece, w społeczeństwie patriarchalnym i na konieczność walki z wzrastającą liczbą gwałtów na kobietach (de Beauvoir, 2015, s. 256). Warto również dodać, że w 1974 roku de Beauvoir została przewodniczącą Francuskiej Ligi Praw Kobiet i stanowisko to zajmowała do swojej śmierci.

3. Zakończenie

Simone de Beauvoir poprzez swoją działalność pokazała, że filozofia może w znaczący sposób wpłynąć na kształtowanie się społecznego dyskursu. Badaczka rozwinęła egzystencjalizm, dostarczając nowych narzędzi pozwalających analizować realne problemy społeczne. Jej zaangażowane politycznie eseje były wyrazem aktywizmu, to jest dążenia do pokonywania nierówności społecznych i płciowych oraz walki z wykluczeniem. Poprzez swoją działalność de Beauvoir wpłynęła na zmianę świadomości opinii publicznej w taki sposób, że ta zaczęła dostrzegać krzywdę i problemy kobiet oraz osób sytuowanych na marginesie społecznym. Jej feministyczne stanowisko, silnie ugruntowane w filozofii, pozostanie inspiracją dla wielu fe-

¹⁶ Pisząc o aktywizmie *stricte* feministycznym, mam na myśli publiczne zaangażowanie de Beauvoir w walkę o prawa kobiet, wyrażane na przykład poprzez udział w ulicznych protestach, pisanii listów do władz etc.

¹⁷ We wcześniejszych feministycznych esejach de Beauvoir wskazuje na to, że w społeczeństwie patriarchalnym kobiecość staje się pułapką dla samych kobiet. Filozofka pisze o fałszywym micie kobiecości, który miałby zapewniać kobietom bezpieczne życie, które wyczerpuje się w byciu urokliwą, seksualną i wrażliwą (de Beauvoir, 2015, s. 43). Ufając mitowi fałszywej kobiecości, kobiety zostają usytuowane w immanentnym królestwie kobiecości.

ministek i feministów, filozofek i filozofów, chcących dokonać realnej zmiany w świecie. Spośród badaczy czerpiących z myśli de Beauvoir można wymienić Judith Butler. Filozofka konstruowanie płci postrzega jako akt performatywny; de Beauvoir także zwróciła uwagę, że egzystencja jest projektem, w którym stajemy się podmiotami – płeć nie stanowi ukrytej esencji bytu, ponieważ „życiem jednostki nie rządzi żadne seksualne przeznaczenie; na odwrót, erotyzm jednostki wyraża jej ogólną postawę wobec istnienia” (de Beauvoir, 2014, s. 473). Ponadto można również dostrzec podobieństwo między teorią niejednoznaczności de Beauvoir i zjawiskiem prekarności Butler (Murphy, 2012, s. 215). Butler twierdzi, że ludzkie życie jest bezbronne, że każdy byt jest narażony na doświadczenie wykluczenia. De Beauvoir natomiast dostrzega nieuchronność śmierci oraz postuluje, że należy zaakceptować śmiertelność bytu. Przykładów z pewnością jest więcej. Wspomnijmy Monique Wittig, która bada kategorię „kobiety” jako skonstruowanej przez to, co męskie, i opresyjnej dla kobiet, ponieważ czyni z nich jednostki podległe mężczyznom, wytwarzane przez mit „to-cudownie-być-kobietą” (Wittig, 2007). Wittig neguje kategorię „kobiety”, ponieważ (re)prezentuje jedynie heteronormatywną wizję kobiecości. Punkt wyjścia dla antyesencjalistycznych rozważań Wittig stanowią słowa de Beauvoir: „Nie rodzimy się kobietami – stajemy się nimi” (de Beauvoir, 2014, s. 319).

Myśl filozoficzna de Beauvoir stanowi również inspirację dla znanej badaczki z dziedziny fenomenologii feministycznej, jaką jest Bonnie Mann, która tworzy swoje teorie w oparciu o tezy stawiane przez Francuzkę. Filozofka jest autorką między innymi artykułów *Beauvoir and the Question of a Woman's Point of View* (2008), czy *Gender as Justification in Simone de Beauvoir's Le Deuxième Sexe* (2012). Można również wspomnieć o przywołanej w tej pracy Sonii Kruks. Jest ona ekspertką w dziedzinie egzystencjalizmu francuskiego i wiele miejsca w swojej twórczości poświęciła filozofii de Beauvoir, stając się interpretatorką oraz krytyczką jej tez.

De Beauvoir jest również postacią silnie obecną w mediach. Jej twórczość jest nierzadko opisywana w Internecie czy prasie. Jeśli chodzi o polskie wzmianki na temat filozofki, możemy wymienić między innymi artykuł opublikowany w *Wysokich Obcasach*, pt. *Simone de Beauvoir* (2002); artykuł *Simone de Beauvoir – pionierka feminizmu* (2016), zamieszczony na stronie internetowej Polskiego Radia, jak również tekst *Simone de Beauvoir: Papieżycza egzystencjalizmu* (2019), opublikowany na stronie internetowej czasopisma *Vogue*, czy też artykuł *Simone de Beauvoir – matka feminizmu* (2016), opublikowany przez *L'osservatore Romano*.

Filozofia de Beauvoir była filozofią zaangażowaną, wychodzącą z założenia, że realizacja egzystencjalnych postulatów wymaga aktywnego działania w społeczeństwie – pościgu za wolnością i transcendencją. Co jednak oznacza owo zaangażowanie w kontekście twórczości autorki i w jaki sposób wpływa na relacje między filozofią i feminizmem? Dzięki rozważaniu filozoficznej kategorii inności z uwzględnieniem myśli feministycznej de Beauvoir wprowadziła filozofię egzystencjalną w sferę praktyki i w ten sposób podkreśliła, że sposób funkcjonowania jednostki w konkretnej rzeczywistości społeczno-kulturowej wpływa na sposób konstrukcji jej podmiotowości. De Beauvoir w kategorię inności włączyła kwestie dotyczące płci i cielesności, dzięki czemu to, co kobiece, mogła rozważać jako to, co podmiotowe, i zwrócić uwagę na problemy związane z próbą pozbawiania kobiet podmiotowości z racji ich

rzekomej irracjonalności, wynikającej z ich uposażenia biologicznego. De Beauvoir zwarła filozofię z feminizmem, dzięki czemu to, co kobiece, stało się przedmiotem rozważań w filozofii egzystencjalnej. Ponadto sprzężenie to dostarcza filozofii narzędzia, dzięki którym może, podobnie jak feminizm, badać nierówności między ludźmi, jak również społeczno-ekonomiczne wykluczenie, a także angażować się na rzecz poprawy egzystencji jednostek, w tym szczególnie kobiet, co widać na przykładzie obrony Boupachy, której podjęła się de Beauvoir. Badaczka swoją postawą dowiodła, że feminizm i filozofia nie wykluczają się, ale wzajemnie poznawczo i etycznie się ubogacają.

Filozofia de Beauvoir stanowiła wyraz jej oporu wobec skostniałej tradycji filozoficznej, utartych schematów myślowych i tworzenia podziałów między ludźmi, wynikających z konstrukcji społecznego modelu patriarchalnego, w którym przywileje są narzędziami strukturalnego i instytucjonalnego wykluczenia. Do końca życia de Beauvoir walczyła o poszanowanie praw człowieka i o niezależność wszystkich jednostek, tak aby każdy mógł bez przeszkód realizować swą wolność i seksualność. Swoją twórczością i aktywizmem dowiodła, że zasługuje na miano jednej z najważniejszych myślicielek filozoficznych XX wieku.

Podziękowania

Dziękuję anonimowym recenzentom/tkom za ważne i inspirujące uwagi na temat mojego tekstu, dzięki którym nabrał on dojrzałości i przejrzystości.

Bibliografia

- Aristoteles. (1979). *O rodzeniu się zwierząt*. (P. Siwek, tłum.). Warszawa, Polska: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bartosiak, K. (2018). Między filozofią a literaturą: Simone de Beauvoir koncepcja powieści metafizycznej. *Sensus Historiae*, XXXI (2), 101–124.
- Beauvoir, de S. (2000). *The Ethics of Ambiguity*. Secaucus, USA: Citadel Press.
- Beauvoir, de S. (2004). An Eye for an Eye. W: Simons, M. A., Timmerman, M., Mader, M. B. (red.). *Philosophical Writings* (s. 245–260). Champaign, USA: University of Illinois Press.
- Beauvoir, de S. (2004). Moral Idealism and Political Realism. W: Simons, M. A., Timmerman, M., Mader, M. B. (red.). *Philosophical Writings* (s. 175–194). Champaign, USA: University of Illinois Press.
- Beauvoir, de S. (2006). *Conversations with Jean-Paul Sartre* (red. Anderson, P., Fraser, R., Hoare, Q). London, UK: Seagull Books.
- Beauvoir, de S. (2014). *Druga pleć*. (G. Mycielska, M. Leśniewska, tłum.). Warszawa, Polska: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Beauvoir, de S. (2015). Everyday Sexism. W: Simons, M. A., Timmermann, M. (red.). *Feminist Writings* (s. 240–241). Urbana, Chicago, Springfield, USA: University of Illinois Press,

- Beauvoir, de S. (2015). *Femininity: The Trap*. W: Simons, M. A., Timmermann, M. (red.). *Feminist Writings* (s. 42–47). Urbana, Chicago, Springfield, USA: University of Illinois Press.
- Beauvoir, de S. (2015). *When all the Women of the World*. W: Simons, M. A., Timmermann, M. (red.). *Feminist Writings* (s. 256–257). Urbana, Chicago, Springfield, USA: University of Illinois Press.
- Bergoffen, D. (2018). Simone de Beauvoir. W: E. Zalta (red.), *Stanford encyclopedia of philosophy*. Pobrano 04.11.2019 z: <https://plato.stanford.edu/entries/beauvoir/>
- Connell, R.W. (1987). *Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Derra, A. (2016). Między samokolonizacją, a wykluczeniem. Filozoficzne fantazje o kobiecie uprawiającej filozofię. *Czas Kultury*, 4, 138–145.
- Derra, A. (2016). Przemilczane i zapomniane. O zjawisku Matyldy, czyli systemowym umniejszaniu roli kobiet w nauce. *Ethos*, 113, 203–220.
- Freud, S. (1993). *Totem i tabu*. (J. Prokopiuk, M. Poręba, tłum.). Warszawa, Polska: Wydawnictwo KR.
- Friedan, B. (2012). *Mistyka kobiecości*. (A. Grzybek, tłum.). Warszawa, Polska: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis, USA: University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (2014). Wiedza usytuowana: problem z nauką w feminizmie a przywilej przyjęcia częściowej, niepełnej perspektywy. (A. Derra, tłum.). W: Bińczyk, E., Derra, A. (red.). *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów* (s. 103–139). Toruń, Polska: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham, London, UK: Duke University Press.
- Heinämaa, S. (2010). Simone de Beauvoir. W: Seep, H. R., Embree, L. (red.). *Handbook of Phenomenological Aesthetics* (s. 41–44). Berlin, Niemcy: Springer.
- Hobson, D. (2015). Gospodynie domowe. Izolacja jako opresja. (E. Bodal, N. Strelau, tłum.). *Avant*, VI (1), 117–135.
- hooks, b. (2000). *Where we stand: class matters*. New York, London, USA/UK: Routledge.
- Kruks, S. (2005). Simone de Beauvoir and the Politics of Privilege. *Hypatia*, 20 (1), 178–205.
- Kuryło, K. (2017). „Manifest 343 dziwek”, które mają odwagę powiedzieć „ja też usunęłam ciężę”. *Codziennik Feministyczny*. Pobrano 04.11.2019 z <http://codziennikfeministyczny.pl/manifest-343-dziwek-ktore-maja-odwage/>
- Le Doeuff, M. (2007). *Hipparchia's Choice. An Essay Concerning Women, Philosophy, Etc.* New York, USA: Columbia University Press.
- Mann, B. (2018). The Difference of Feminist Phenomenology: The Case of Shame. *Puncta. Journal of Critical Phenomenology*, 1, 41–73.

- Morgan, E. (2007). *Pochodzenie kobiety*. (M. Danicka-Kosut, tłum.). Warszawa, Polska: Wydawnictwo Anadiomene.
- Murphy, A. V. (2012). Ambiguity and Precarious Life: Tracing Beauvoir's Legacy in the Work of Judith Butler. W: Musset, S. M., Wilkerson, W. S. (red.). *Beauvoir and Western Thought from Plato to Butler* (s. 211–226). New York, USA: State University of New York Press.
- Platon. (1986). Timajos. W: Platon, *Timajos, Kritas albo Atlantykt* (s. 1–128). (P. Siwek, tłum.). Warszawa, Polska: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Sartre, J. P. (2007). *Byt i nicość. Zarys fenomenologii ontologicznej*. (J. Kielbasa, tłum.). Kraków, Polska: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Sartre, J. P. (1998). *Egzystencjalizm jest humanizmem*. (K. Szeżyńska-Maćkowiak, J. Krajewski, tłum.). Warszawa, Polska: MUZA.
- Siemek, M. (1988). Hegłowski pojęcie podmiotowości. *Studia Filozoficzne*, nr 9, 3–13.
- Stoltenberg, J. (2004). Toward Gender Justice. W: Murphy, P. F. (red.). *Feminism and Masculinities* (s. 41–49). New York, USA: Oxford University Press.
- Schopenhauer, A. (2015). *O podstawie moralności*. Kraków, Polska: Vis-a-vis.
- Wittig, M. (2007). Nie rodzimy się kobietą. W: Solarska, M., Borowicz, M. (red.). *Francuski feminizm materialistyczny. Wybór tekstów Colette Guillaumin, Christine Delphy, Monique Wittig* (s. 134–146). (M. Solarska, M. Borowicz, tłum.). Poznań, Polska: Instytut Historii UAM.
- Wolf, N. (2014). *Mit urody*. (M. Rogowska-Stangret, tłum.). Warszawa, Polska: Wydawnictwo Czarna Owca.

Thought, Emancipation, Femininity. Simone de Beauvoir's Involved Feminist Philosophy

Abstract: The aim of this article is to present Simone de Beauvoir as a philosopher and a feminist. It is also needed to point out that her activistic approach is strictly correlated with her philosophical attitude. The analysis of chosen texts of the researcher allows to see that feminism and philosophy can cooperate. Thanks to this cooperation, philosophy can be epistemologically more accurate and politically involved. The aim is also to draw an attention to the importance of de Beauvoir's thought which is known in feminist and gender theories but in philosophy is, more often than not, ignored.

Keywords: Simone de Beauvoir; existential philosophy; feminist philosophy; freedom; transcendence; activism

Redakcję i publikację tekstu sfinansowano ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego na działalność upowszechniającą naukę (DUN), działalność wydawnicza, nr umowy: 711/P-DUN/2019, okres realizacji: 2019–2020.