
ARTYKUŁY

KATARZYNA BARTOSIAK

ORCID: 0000-0001-9335-1712

Uniwersytet Zielonogórski

e-mail: bartosia.k.atarzyna@gmail.com

Skandal śmierci: Simone de Beauvoir o ludzkiej skończoności*

Słowa kluczowe: śmierć, egzystencjalizm, afirmacja heroiczna, autotanatografia, opresja, dyskryminacja, odsłanianie świata

Keywords: death, existentialism, heroic affirmation, autothanatography, oppression, discrimination, disclosing the world

The Scandal of Death: Simone de Beauvoir on Human Finitude

Abstract

Death and finitude were important characteristics of the human condition for the existentialists, including Simone de Beauvoir. Defining human activity as disclosing the world, the philosopher fulfilled this task through the act of writing. The theme of death appeared frequently in her works, and her memoirs can be considered an example of (auto)thanatography. Being a witness to someone's dying forced her to contemplate finitude, which makes it possible to extract from her works a certain philosophical conception of death, based both on rebellion and fear of death (death as a 'scandal', an 'accident', a 'violation'), and on relief that we are mortal

* Część tego artykułu prezentowana była przez autorkę podczas konferencji „On the Threshold: Ambiguities, Differences, Intersections in Simone de Beauvoir's Oeuvre” w Rydze (22–24 listopada 2018 r.), zorganizowanej przez Institute of Philosophy and Sociology, University of Latvia.

(death as giving meaning to the totality of human life). The fear of death is a natural phenomenon, but the persistent horror becomes an obsession, one that Beauvoir herself manifested on finitude. The source of this obsession was the experience of oppression, of discrimination on the basis of both gender and age. Ultimately, however, the existentialist proposes an attitude of heroic affirmation; she also suggests ways in which we can overcome fear and accept our own finitude.

*Nie wchodź łagodnie do tej dobrej nocy,
Starość u kresu dnia niech płonie, krwawi;
Buntuj się, buntuj, gdy światło się mroczy.*

Thomas (1974, s. 183)

*To witaj mi, kraju milczenia, witaj, królowo cieni!
Będę tam schodził szczęśliwy nawet bez mojej lutni.
Bo byłem równy bogom. Przynajmniej jeden raz.
Więcej mi nie potrzeba.*

Hölderlin (2003, s. 31)

Śmierć w egzystencjalizmie

Dla egzystencjalistów, którzy uznawali „kilka ekstremalnych doświadczeń za najlepszy punkt wyjścia dla filozoficznego namysłu” (Kaufman, 1959, s. 75)¹, śmierć zawsze była ważnym tematem. Tragizm, wpisany w egzystencjalistyczną wizję świata, opiera się na przekonaniu o skończonym charakterze kondycji ludzkiej, „życie ludzkie jest nędzne, gdyż: (1) jest znikome (śmiertelne, krótkie i kruche); (2) pozbawione perspektywy nieśmiertelności; i (3) zanurzone w nieprzyjazytnym (obojętnym) świecie” (Załuski, 2014, s. 33). Efektem konfrontacji człowieka z tragizmem staje się rozpacz. Począwszy od Sørensa Kierkegaarda, który odnosił się do trwogi, czyli lęku przed nicością, i określał rozpacz jako „chorobę na śmierć” (Kierkegaard, 1972, s. 152, 156), egzystencjaliści podejmowali temat śmiertelnej kondycji ludzkiej i jej granic, często twierdząc, że zrozumienie śmierci i naszej wobec niej postawy (w szczególności wobec własnej śmierci) jest „nie tylko warunkiem *sine qua non* prawdziwego doświadczenia, ale także uzyskaniem jakiegoś oświecenia co do natury świata” (Gray, 1951, s. 114).

¹ Tam, gdzie nie podano nazwiska polskiego tłumacza, podaję przekład własny.

Egzystencjalizm, ugruntowany w Husserlowskiej fenomenologii, na różne sposoby próbuje zgłębić problem człowieczego kresu, „wyartykułować różne sensory śmierci, kluczowe dla ludzkiego doświadczenia: śmierć jako końcowy punkt procesu naturalnego, śmierć jako zdarzenie historyczne, śmierć jako przerwanie, i śmierć jako zagrożenie” (Heinämaa, 2015, s. 101).

Dla Karla Jaspersa śmierć była jedną z „sytuacji granicznych”, a jako taka – możliwością „rozjaśnienia egzystencji” („w sytuacji granicznej męstwem jest postawa wobec śmierci jako wobec bliżej nieokreślonej możliwości bycia sobą” [Jaspers, 1978, s. 205]), filozof definiował także ludzkie życie jako egzystencję „w obliczu śmierci”. Martin Heidegger twierdził, że jest „gadaniną” powiedzieć „umiera Się”; byt ludzki jest bowiem byciem-ku-śmierci, śmierć jest zawsze „moją” możliwością („najbardziej własna, bezwzględna, pewna, a jako taka nieokreślona, nieprześcigniona możliwość jestestwa” [Heidegger, 1994, s. 339]), a autentycznym stanem umysłu wobec niej jest strach i trwoga. Albert Camus pisał o „spokrewnionych” ze śmiercią sytuacjach, jak morderstwo i samobójstwo, to drugie uznając za najistotniejszy problem filozofii (Camus, 1974, s. 91). Według Jean-Paula Sartre’a zaś śmierć eliminuje wszystkie indywidualne plany i projekty, jest „nicościowaniem moich możliwości” (Sartre, 2007, s. 658), i nawet gdyby człowiek był nieśmiertelny, i tak byłby skończony (ponieważ „jeśli tworzę samego siebie, to tworzę siebie jako skończonego, i właśnie na mocy tego faktu moje życie jest tylko jedno” [Sartre, 2007, s. 670]).

Z walki ze śmiercią nie możemy wyjść zwycięsko, żyjemy, nękani rozpaczą, trwogą, poczuciem absurdu – konsekwencjami kontemplacji nad własną skończonością, zdają się mówić egzystencjaliści, a sugerując ostatecznie postawę akceptacji ludzkiej finalności, podpowiadają zarazem wskazówki dla etycznego życia (nawet i pomimo tego, że toczy się ono „w obliczu śmierci”): „wymóg jasnego i nietrwożliwego widzenia kondycji ludzkiej oraz wymóg autentyczności” (Załuski, 2014, s. 43). Afirmacja wizji tragicznej dowartościowuje „tu i teraz” i nadaje ludzkiemu istnieniu godność. Trudność tej akceptacji wybrzmiewa w koncepcji Camusa, stając się heroizmem (Załuski, 2014, s. 44–45, 49–50). Bohaterem jest człowiek absurdalny, który „nie negując wieczności, nie robi nic dla niej (...). Pewien wolności, która ma swój kres, buntu bez przyszłości i świadomości, która nie przetrwa, zamyka swoją przygodę w czasie życia” (Camus, 1974, s. 145).

Obok wymienionych myślicieli postawić możemy także Simone de Beauvoir. W pewnym stopniu, odnosząc się do Sartre'owskich poglądów, stworzyła własną, oryginalną filozofię, w której problem śmierci jest motywem często powracającym, jednocześnie jednak takie ujęcie śmierci pozwala wpisać koncepcję filozofki w tradycyjną myśl egzystencjalistyczną, która jako taka opiera się na specyficznym nastroju („poczuciu bezdomności człowieka”) i metafizyce Nicości (byt ludzki jako „zawieszony nad otchłanią Niebytu”) (Gray, 1951, s. 114–116).

Radość życia, radość odsłaniania świata: pisanie

„Szczęście jest powołaniem dużo rzadszym niż się na ogół sądzi”, zauważała w swym pamiętniku Beauvoir (Beauvoir, 1964, s. 29). Wydaje się zatem zastanawiające, dlaczego ta pełna namiętności i pasji życia kobieta poświęciła tematowi śmierci tyle uwagi, i dlaczego – mimo że pisała: „W całym moim życiu nie spotkałam nikogo, kto tak jak ja byłby zdolny do szczęścia” (Beauvoir, 1964, s. 30) – niektórzy jej biografowie twierdzili, że miała wręcz „obsesję” na punkcie śmierci. Euforia istnienia, szczęście „było nie tylko cudowną wibracją mego serca. Uważałam, że szczęście odkrywa mi prawdę mojego istnienia i prawdę świata” (Beauvoir, 1964, s. 30) i, jak pisała, z zaangażowaniem zgłębiała te tajemnice.

Radość życia to nie tylko specyficzny rys samej filozofki, to także ważna wytyczna jej etyki, zgodnie z którą ludzkie doświadczanie świata jest jednocześnie jego odsłanianiem. Na czym ono polega? Jak ujmowała to myślicielka, „przez wykorzenienie siebie ze świata, człowiek czyni się dla świata obecnym i sprawia, że świat obecny jest dla niego. Chciałabym być krajobrazem, który kontempluję, chciałabym być niebem, tą cichą wodą, które myślą się we mnie, że to one mnie mogłyby ciałem i krwią wyrażać, a ja pozostanę w oddali. Ale to właśnie przez ten dystans niebo i woda istnieją przede mną. Moja kontemplacja jest rozpaczą tylko dlatego, że jest także radością” (Beauvoir, 1976, s. 12). Będąc częścią materialnej rzeczywistości, byt ludzki jest również świadomością tej rzeczywistości, więc „odsłanianie jest działaniem paradoksalnym, ponieważ [człowiek – dop. K.B.] zawsze wykorzenia się ze świata, w którym pozostaje zakorzeniony” (Arp, 2008–2009, s. 39). Odnosząc się do Sartre'owskich tez, że człowiek „wyłania się w świecie jako byt, który jest swoją własną nicością

i poprzez który nicość nawiedza świat” (Sartre, 2007, s. 81), że ujmuje siebie jako nicość i brak, aby mógł istnieć byt², Beauvoir wskazywała, że choć „ujawnianie siebie, innych i świata odbywa się poprzez proces negacji” (Linsenbard, 2010, s. 68), to ta nihilująca aktywność jest nie tylko intencjonalna („czynimy siebie brakiem nie po to, by niszczyć, ale po to, by odsłaniać byt świata i byt innych” [Olkowski, 2014, s. 155]), ale może także prowadzić do radości istnienia, być doświadczana „jako triumf, a nie jako porażka” (Beauvoir, 1976, s. 12). Nie oznacza to jednak, że stwarzamy świat: dystansując się od niego, pozwalamy mu istnieć, ale akt „wywoływania” jest tutaj rozumiany jako nadawanie mu znaczenia, akt, który jako taki może być źródłem radości. Nikt nie jest wykluczony z czynienia świata sensownym, „każdy człowiek (...) przyczynia się do nadania mu ludzkiego znaczenia. Odsłania go. I w tym ruchu nawet największy wygnaniec odczuwa czasami radość istnienia” (Beauvoir, 1976, s. 41), i co więcej, może znaleźć dla istnienia powód.

Różne są postawy wobec odsłaniania świata (jako negatywne wyróżniała Beauvoir postawę pod-człowieka, człowieka poważnego, nihilisty, poszukiwacza przygód i maniakalnego człowieka pasji³), jednak kwestią naszej decyzji pozostaje, czy doświadczamy go optymistycznie, czy nie, „postawa, jaką wybieramy wobec świata, determinuje zatem radość, jaką znajdujemy lub nie znajdujemy w jego odsłanianiu” (Arp, 2008–2009, s. 43). Ale aby czerpać radość z tego aktu, musimy mieć pewność, że inni również mogą go doświadczać. Gdy każdy będzie swobodnie odsłaniać świat i nadawać mu znaczenie, stanie się to „ruchem nieograniczonym”. Wolność bowiem „nie jest zarezerwowana dla elit, rozumieć ją należy jako «zdolność każdego do przekroczenia tego, co dane, w kierunku otwartej przyszłości»” (Pettersen, 2015, s. 69). Zatem radość odsłaniania świata nabiera pełni, gdy wszyscy mają równą wolność i możliwość nadawania mu sensu.

² W Sartre’a fenomenologicznej ontologii, „jeśli ma istnieć w pełni, byt-dla-siebie musi zawsze potwierdzać swój brak bytowy po to, aby móc odsłonić byt, aby byt mógł być. Żeby byt-dla-siebie był jednością z bytem-w-sobie, konieczne byłoby utożsamienie pełni, bytu i niebytu – tożsamość niemożliwa, ponieważ wewnętrznie sprzeczna. Jedynym sposobem, w jaki byt-dla-siebie mógłby się stać bytem-w-sobie, byłoby zaprzestanie bycia bytem-dla-siebie, a to (...) może nastąpić tylko w śmierci” (Barnes, 1992, s. xxxi).

³ Dwie pierwsze postawy są „objawem” złej wiary, trzy pozostałe wynikają z niewłaściwego pojmowania wolności, zob. Beauvoir, 1976, s. 42–67.

Chociaż istnieje wiele sposobów aktywnego odsłaniania świata, twierdziła egzystencjalistka, jak praca intelektualna, sztuka, nauka, to radość istnienia możemy także odczuć w małych codziennych wydarzeniach, czy będzie to zabawa z dziećmi, czy chwila kontemplacji. Dla samej Beauvoir sposobem na odsłanianie świata, a zarazem jej projektem źródłowym, „pierwotnym wyborem” (w Sartre’owskim rozumieniu tego terminu⁴) było pisanie. Od najmłodszych lat wiedziała, że poświęci mu życie. Wahając się między karierą pisarki a filozofki, w wieku 19 lat zanotowała w prywatnym dzienniku: „Pisać «eseje o życiu», które nie byłyby powieściowe, ale raczej filozoficzne, łącząc je w zawoalowany sposób z fikcją” (Beauvoir, 2006, s. 258). Filozofia oznaczała dla niej odsłanianie podstawowych struktur rzeczywistości i egzystencji, podczas gdy literatura była odsłanianiem indywidualnych, specyficznych i niepowtarzalnych aspektów ludzkiego życia. Beauvoir, w równym stopniu zafascynowana jednym i drugim, starała się obie te dziedziny połączyć – stąd jej pomysł „powieści metafizycznej”⁵, która według niej stanowiła „odsłonięcie egzystencji w sposób nieporównywalny do żadnego innego rodzaju ekspresji” (Beauvoir, 2004b, s. 274).

Dzieła Beauvoir – literackie, filozoficzne, autobiograficzne i epistolarne – są zarazem sposobem odsłaniania świata, jak i samo-odsłonięciem. Pragnęła zrozumieć swoje czasy i nadać im sens, a jednocześnie poprzez pisanie poznać samą siebie. Chciała, by jej życie stało się „doświadczeniem wzorcowym, w którym odzwierciedli się cały świat” (Beauvoir, 1964, s. 30–31). Ponieważ tworzyła w różnych gatunkach, jej twórczość stanowi swoistą grę luster – te same wydarzenia i postaci powracają w nowych konfiguracjach, otwierając pole dla ciekawych badań biograficznych.

Świadkini śmierci, pisarka śmierci

Temat ludzkiej skończoności powracał w pracach Beauvoir niczym niechciany gość. Śmierci bliskich – Sartre’a, matki, Zazy⁶ – opisywała z niemal „wiwisekcyjną” precyzją, mierzyła się też z mniej oczywistymi konfron-

⁴ Zob. Sartre, 2007, s. 704.

⁵ Zob. Bartosiak, 2018.

⁶ Elizabeth Mabilie, przyjaciółka z lat szkolnych.

tacjami ze śmiercią, tą rzeczywistą⁷, jak i wyobrażoną⁸. Opowiadając o kre-sach i utratach, próbowała ją zrozumieć lub (raczej?) oszukać, odrzu-cić i pokonać, a nawet, jak twierdzi E. Marks, „wszystkie prace Simone de Beauvoir mogą być postrzegane jako desperacki wysiłek «egzorcyzmo-wania śmierci przez słowa»” (Marks, 1973, s. 11). Jak sugeruje zaś T. Moi, „to nie śmierć *per se*, ale depresja wywiera presję na prozę Beauvoir” (Moi, 1994, s. 269, przypis 16), doprowadzała ją do poczucia nieznajdującej pocieszenia samotności, zostawiała z gorzkim smakiem pustki. Tym nie-mniej, śmierć i różne jej reprezentacje to często powracający temat w całej twórczości Beauvoir. Na szczególną uwagę zasługują tu jednak jej pisma autobiograficzne, określane czasami jako „najlepszy przykład *autothana-tografii* XX wieku” (Bainbrige, 2005, s. 18)⁹.

W sześciu tomach wspomnień¹⁰ Beauvoir traktowała swe własne życie jako studium przypadku. Te „osobiste świadectwa” stanowią speł-nienie autopsarskiego zadania, jakie kontynuowała przez całe życie¹¹,

⁷ Własne wypadki rowerowe i górskie, sytuacje choroby, narażanie życia i bezpie-czeństwa podczas II wojny światowej.

⁸ Metafizyczną – śmierć Boga, jej młodzieńcze doświadczenie utraty wiary; symbo-liczną – zamordowana Xavière, bohaterka powieści *L'Invitée*, często interpretowana jako alter ego Olgi Kosakiewicz, kochanki Beauvoir i Sartre’a, o którą Beauvoir była zazdrosna; czy w końcu poetycką, jak określa Marks – powracający w trzech pracach filozofki motyw „starej kurtki”, ubrania przerzuconego przez poręcz krzesła, bezkształ-tnego, wyzutego z „ducha” i formy, pustego, bo „utraciło” swojego człowieka: Beauvoir dziecięca epifania niebycia i nicości (Marks, 1973, s. 14).

⁹ Autotanografia, choć w ścisłym sensie wydawać się może pojęciem paradoksalnym (wszak opowieść o własnej śmierci nie jest możliwa), funkcjonuje w literaturze od XIX w. jako kategoria analityczna, opisująca narracje liminalne, przekraczające granicę życia i śmierci. Jak wskazuje Ivan Callus, literatura oferuje liczne przykłady fikcyjnych „pism zza grobu”, w których mamy do czynienia z destabilizacją tradycyjnej logiki języka i narracji (zob. Callus, 2005). Także w kontekście Holocaustu, jak zauważa Aleksandra Ubertowska, przeformuławszy Derridiańskie pojęcie „autobio-tanografia”, autotana-tografia może być narzędziem interpretacyjnym dla świadectw ocalałych, przyjmującym formę „mówienia z nieobecności”, rekonstruującym los tych, którzy nie mogli już mówić o własnej śmierci (Ubertowska, 2014, s. 12).

¹⁰ W przekładzie polskim pojawiły się jedynie trzy pierwsze tomy pamiętników: *Pamiętnik statecznej pani*, *W sile wieku*, *Silą rzeczy*.

¹¹ Jak zauważa S. Bainbrige, inaczej niż „autobiografowie klasycznego kanonu (...), którzy (...) piszą pod koniec życia lub po kryzysach zagrażających życiu (...), znaczna część twórczości Beauvoir, czytana przez pryzmat autotanografii, rzuca światło na jej główne zainteresowania i praktykę pisarską” (Bainbrige, 2005, s. 19).

ale były też jej próbą umiejscowienia siebie – w życiu, w świecie, pośród innych – i uchwycenia swej (upłciowionej/kobiecej) tożsamości¹², autoprezentacją pisaną dla czytelników¹³, a jednocześnie sposobem na komunikację z nimi. W trzech pierwszych tomach pamiętników autorka kierowała się chronologią, w kolejnych trzech to tematy porządkowały narrację (Pilardi, 1999, s. 43–44). Śmierć przewija się przez całą autobiografię, czyniąc ją filozoficzną medytacją nad ludzką skończonością, „negocjacjami ze śmiercią we wszystkich jej postaciach” (Bainbrigge, 2005, s. 24), wyrazem protestu, lęku i autoterapii.

Śmierć Zazy w *Pamiętniku statecznej panienki* staje się głównym tematem tomu, postrzeganego w perspektywie *thanatos*. Jak zauważa Marks, tekst ten powstał „z jawnym zamiarem spłacenia długu wobec przyjaciółki z dzieciństwa, która zmarła (...), gdy Simone de Beauvoir zyskała wolność, o którą obie (...) walczyły” (Marks, 1973, s. 47). Choć wspomnienia ukazują młodą dziewczynę zdobywającą niezależność i patrzącą z odwagą w przyszłość, finał pamiętnika kładzie na tę opowieść cień śmierci. Zaza nie żyje, a wspólne plany należą już tylko do Beauvoir. Jej smutek i poczucie winy wybrzmiewają w ostatnich słowach: „Często zjawiała mi się [Zaza – dop. K.B.] w nocy, (...) patrzyła na mnie z wyrzutem. Razem walczyliśmy z błotnistym losem, jaki na nas czyhał, i długo prześladowała mnie myśl, że zapłaciłam za moją wolność jej śmiercią” (Beauvoir, 2002, s. 369)¹⁴.

Płeć i upłciowiona/starzejąca się tożsamość to kwestie kluczowe w dwóch kolejnych tomach autobiografii, a refleksja nad nimi ściśle łączy się z tematem śmierci. Już od młodości Beauvoir towarzyszyło poczucie przebrzmiewania, zaniku: „zawsze prześladowało mnie przemijanie i fakt,

¹² Stąd jej pamiętniki bywają czasem postrzegane jako rodzaj autogynografii (Bainbrigge, 2005, s. 14, 196).

¹³ W przeciwieństwie do jej prywatnych tekstów, jak listy i dzienniki, które częściowo zostały opublikowane już po jej śmierci, jak *Lettres à Sartre*, *Journal de guerre*, *A Transatlantic Love Affair: Letters to Nelson Algren*, *Correspondance croisée avec Jacques-Laurent Bost*, *Cahiers de jeunesse*, 1926–30; *Diary of a Philosophy Student*, 1926–27... oraz 112 listów miłosnych do Claude’a Lanzmanna, niepublikowanych, zakupionych niedawno przez Uniwersytet Yale i przechowywanych w bibliotece Uniwersytetu Yale.

¹⁴ Z tematem zmarłej przyjaciółki Beauvoir zmierzała się kilka razy, jej postać obecna jest na kartach opowiadań *Quand prime le spirituel*, a także w pośmiertnie opublikowanej powieści *Nierozłączne*. Próby te, jak ujmowała to sama filozofka, miały na celu „przywrócić Zazę do życia” (Beauvoir, 1983, s. 8).

że śmierć wciąż się do nas zbliża. (...) nieuchronnie zbliżamy się do niej, z horrorem rozkładu” (Beauvoir, Gobeil, 1965). Doświadczenie wojny, które znamy z *W sile wieku*, strach o bliskich i wiadomości o śmierci znajomych budziły w niej koszmary o własnym umieraniu, zmuszając do myślenia o kresie i starzeniu się (Bainbrigge, 2005, s. 66), zostawiały z poczuciem bezradności, przerażenia i bezsensu: „trudno było mi pogodzić się ze świadomością, że przeminę, że jestem skończona; kropla wody w oceanie” (Beauvoir, 1964, s. 595). W *Silq rzeczy* temat ten powraca w opisach wyobcowania z własnego ciała, podlegającego chorobom i starzeniu (Bainbrigge, 2005, s. 169), „nienawidzę mego wyglądu. (...) widzę moją dawną twarz poznaczoną przez ospę, której nic już nigdy nie uleczy” (Beauvoir, 1967b, s. 435). Droga jednokierunkowa, z której nie można zawrócić, świadomość własnego kresu jawią się jako nieodwracalna strata, „każdy dzień zbliżał mnie do śmierci o odrobinę (...); teraz kawał mojego życia od razu pochłaniała nicość” (Beauvoir, 1967a, s. 306), pisała. I krańcowość ta coraz głośniej wywoływała jej imię, stawiała ją niezastąpienie poza granicą młodości i życia – „znalazłam się po drugiej stronie linii, której w żadnym momencie nie przekroczyłam; czułam zarazem zdziwienie i żal” (Beauvoir, 1967a, s. 306).

Tout compte fait uznać można za „testament” Beauvoir. Jako osoba publiczna i sławna, rezygnuje tu z intymności i chronologii na rzecz swoistej rekonstrukcji życia: „im bardziej zbliżam się do końca moich dni, tym łatwiej jestem w stanie zobaczyć tę dziwną rzecz, życie, zobaczyć je w całości” (Beauvoir, 1984, s. 7). Poczucie bycia kobietą w wieku późnej dorosłości i bliskości własnego końca sprawiają, że tom ten jest właściwym punktem wyjścia popędu *thanatos*: tutaj „pojęcie «autotanatografia» staje się pisanie własnego życia w oczekiwaniu na śmierć” (Bainbrigge, 2005, s. 162). Beauvoirowskie „ostatnie słowo” nie oznacza rezygnacji z pisania, lecz „robi miejsce dla *voix d’outre tombe*, który wzmacnia siłę głosu pisarki i intelektualistki” (Bainbrigge, 2005, s. 155). Beauvoir, czyniąc się czytelnicką własnych wspomnień, zwraca się do przyszłych pokoleń, by przez swą spuściznę „nie umrzeć dla swych czytelników”. Ostatecznie podsumowywała: „poprzez przekazywanie smaku mojego życia, tak bezpośrednio jak potrafiłam, chciałam sprawić, że istnieję dla innych: mniej więcej udało mi się to” (Beauvoir, 1984, s. 499).

Po śmierci matki i Sartre'a Beauvoir poświęciła im dwa ostatnie tomy autotanatograficzne¹⁵, które – choć skupione na innych – dają wrażenie, że w jakimś sensie traktują o jej własnej śmierci (Marks, 1973, s. 100). Śmierć i umierające ciała bliskich są fundamentem tych prac, „autopisarstwo Beauvoir staje się związane ze śmiercią innego, ponieważ – zgodnie z Beauvoirowskim egzystencjalizmem – każde ja jest radykalnie połączone z innymi w życiu” (Pilardi, 1999, s. 76). Wyraźnie dominuje tu przewaga *thanatos* nad *bios*. W *Une mort très douce* opisuje filozofka ostatnie dni matki, jej pobyt w szpitalu, zmiany w relacji między nimi i w ciele umierającej. Beauvoir, czuła obserwatorka, dostrzega bezbronność matki, nieprzekazywalność bólu: „jak całkowicie samotna była! Dotknęłam jej, mówiłam do niej, ale niemożliwe było wejść w jej cierpienie” (Beauvoir, 1978, s. 72). Opisy zmizerniałego, bolejącego ciała łamią społeczne tabu (Bainbrigge, 2005, s. 166), „to nie była już moja matka, a biedne, udręczone ciało” (Beauvoir, 1978, s. 47). Sama strata jawi się jako niezależna od leciwości matki, „forma porażki, w której czas i wiek nie miały znaczenia” (Brennan, 2004, s. 88).

*Cérémonie des adieux*¹⁶ jest ostatnim pamiętnikiem, poświęciła go Beauvoir Sartre'owi. To autotanatograficzny tekst, będący jednocześnie publicznym pożegnaniem i osobistym zwierzeniem: „to jest pierwsza z moich książek – i bez wątpienia jedyna – której nie przeczytasz, nim zostanie wydrukowana” (Beauvoir, 1988, s. 3). Niektórzy krytycy uznali książkę za brutalną i nieprzyzwoitą, zarzucając filozofce „symboliczną przemoc” (Bainbrigge, 2005, s. 179), gdyż przedstawia Sartre'a jako chore, zdezesualizowane ciało, abjektalne i umierające. Sam Sartre przyjmował jednak swój kres ze spokojem: „to nie śmierć go kłopotowała, tylko jego umysł. (...), był zadowolony ze swej przeszłości. «Zrobiłem to, co miałem zrobić»”

¹⁵ Przykładem autotanatografii poświęconej stracie bliskich są *Rok myślenia magicznego* i *Białe noce* Joan Didion. Upamiętniając męża i córkę autorki, stanowią one „przestrzeń” żałoby, gdzie tekst odgrywa rolę spowiednika. Podobnie jak u Beauvoir, pisanie pełni tu funkcję autolecniczą, ale może też wspierać czytelnika w procesie terapeutycznym, gdyż – jak zauważa Kosman – „utwór J. Didion jest z jednej strony subiektywny i intymny, gdyż autorka szeroko opisuje szczegóły z własnego życia. Z drugiej strony uniwersalność śmierci bliskich osób sprawia, że czytelnikowi łatwo przychodzi identyfikacja z dziełem pisarki, widząc w niej przede wszystkim człowieka” (Kosman, 2019, s. 498).

¹⁶ Na tekst składają się dwie części, pierwsza – opis działalności Sartre'a w latach siedemdziesiątych, jego pogarszające się problemy zdrowotne, pobyt w szpitalu, umieranie i śmierć, druga – to transkrypcja nagranych rozmów, jakie Beauvoir prowadziła z nim podczas wakacji w 1974 r.

(Beauvoir, 1988, s. 124). Opisując jego odchodzenie, Beauvoir rozpoznawała w tym „własne usytuowane i ucieleśnione (choć odpłciowione) «ja»” (Bainbrigge, 2005, s. 183), a pisząc o jego śmierci, próbowała oswoić także własne starzenie się, „zobiektywizować”, upolitycznić to doświadczenie (co ostatecznie doszło do głosu w jej eseju *Starość*).

Pamiętnikarska twórczość Beauvoir, postrzegana przez pryzmat tana-tografii, to nie tylko zapis jej życia, lecz także czasowa ewolucja poczucia „ja”, miłość i głód życia kontrastujące z nostalgią za młodością. To dialog ze śmiercią, „ćwiczenia z utraty” i proces żałoby, gdzie starzejące się, udręczone ciała innych stają się lustrem, w którym przegląda się autorka. „Beauvoir, przekraczając tabu, pisze o brutalnej, często niesmacznej rzeczywistości umierającego i martwego ciała; jednak jej eksploracja zde-seksualizowanych i abiektałnych ciał jest również gestem identyfikacji z Innym” (Bainbrigge, 2005, s. 186). Starzejące się, agonalne ciała matki i Sartre’a stają się dla myślicielki antycypacją własnego kresu – ich śmierć to zapowiedź jej końca i początek żałoby nad sobą; śmierci innych każą nam kontemplować własną skończoność¹⁷. Autotanatograficzne pisma Beauvoir to także inna próba: bunt wobec skandaliczności śmierci, myśl o „przechytrzeniu” jej, sposób na to, by nie umrzeć doszczętnie i bez śladu. „Przez pisanie miała zamiar osiągnąć pewien rodzaj nieśmiertelności” (Pilardi, 1999, s. 107), czy jej własnymi słowami: „tego właśnie pragnęłam: przeniknąć tak głęboko w cudze życia, by ludzie słysząc mój głos mieli wrażenie, że mówią do siebie. Jeśli ten głos rozlegnie się w tysiącach serc – moja egzystencja, odnowiona, przekształcona, zostanie ocalona w jakiś sposób” (Beauvoir, 1964, s. 558).

Filozofowanie o śmierci, filozofia śmierci

Mimo tego, że myślicielka w swych dziełach często mocowała się z tematem śmierci, to nie poświęciła mu osobnej pracy. Wydaje się jednak, że te rozproszone przemyślenia można zrekonstruować do postaci Beauvoirowskiej filozofii śmierci, wpisać w kontekst egzystencjalistyczny.

¹⁷ Być może zgodziłaby się Beauvoir z Baumanem: „Śmierć jest absolutnym innym bycia, niewyobrażalnym innym, unoszącym się poza zasięgiem komunikacji; kiedy tylko bycie zwraca się ku temu innemu, odkrywa, że samo – poprzez negatywną metaforę – mówi o sobie” (Bauman, 1998, s. 6).

„Od chwili narodzin (...) człowiek zaczyna umierać; sam ruch życia jest stałym postępem ku grobowemu rozkładowi” (Beauvoir, 2004a, s. 289), pisała Beauvoir, zauważając jednocześnie, że ludzkie istnienie, samo niejednoznaczne, przebiega między wieloma niestabilnymi przeciwieństwami: życie/śmierć, przeszłość/przyszłość, ja/inni, ciało/umysł. Ta dwuwartościowość dotyczy samego człowieka: jest zarazem transcendencją, jak i immanencją – na tym zasadza się istota kondycji ludzkiej (Beauvoir, 1976, s. 9). Jest człowiek wolny, ale dla Beauvoir kluczowa była nie Sartre’owska radykalna wolność ontologiczna, a wolność usytuowana, konkretna, związana z działaniem. Ograniczają ją inni ludzie, „zakrzywia” sytuacja jednostki: jej wcześniejsze wybory, kultura, którą przeżyliśmy, fakty od nas niezależne, jak narodziny i śmierć.

Beauvoir była przedstawicielką egzystencjalizmu ateistycznego i to właśnie ateizm uznać można za punkt wyjścia dla jej medytacji nad śmiercią (La Caze, 2004, s. 145). Ta postawa odrzuca nadzieję na „życie po śmierci”, otuchę, którą dają religie. Śmierć oznacza koniec istnienia, świadomości i „ja”, jest ostatecznym finałem, nicością. Ale brak doświadczenia śmierci (nie jest częścią życia, tylko jego końcem) nie czyni nas stoikami. Bo choć, jak rozumowała Beauvoir, „moja śmierć zatrzymuje moje życie, ale tylko wtedy, gdy jestem martwa, oraz w oczach innych. Ale dla mnie żyjącej, mojej śmierci nie ma; moje projekty przekraczają ją bez napotykania przeszkód” (Beauvoir, 2004c, s. 114), to przecież zwykle boimy się jej, nie odnajdując w sobie nic z Epikurejskiego spokoju¹⁸.

Śmierć uznawała Beauvoir za „sytuacyjną” granicę, coś, co przychodzi „z zewnątrz”, zatrzymuje naszą samo-transcendencję, kładzie kres planom. Ani projekt, ani możliwość, jest dla nas czymś „niemożliwym do zrealizowania”. Nie zgadzała się filozofka z Heideggerowskim pojęciem człowieka jako bycia-ku-śmierci: „to, co człowiek wybiera, jest tym, co czyni; to, co projektuje, jest tym, co znajduje, ale nie tworzy swojej śmierci, nie znajduje jej. *Jest* śmiertelny. I nie ma racji Heidegger, mówiąc, że to jest bycie *ku* śmierci. Fakt bycia jest nieuzasadniony, jesteśmy *ku niczemu* (*po nic*)” (Beauvoir, 2004c, s. 114). Nie istnieje cel, który moglibyśmy uznać za „ku” bycia ludzkiego. Dlatego, tłumaczyła, „nie jesteśmy *ku* śmierci; jesteśmy bez powodu, bez celu (...). Człowiek ma być swoim byciem.

¹⁸ „Śmierć jest niczym dla nas, bo to, co się rozpadło, nie ma uczucia, a co nie ma uczucia, jest dla nas niczym” (Epikur, 1984, s. 652).

W każdej chwili stara się tworzyć swoje bycie, i tym jest projekt. Byt ludzki istnieje w formie projektów, które nie są projektami ku śmierci, ale projektami ku jednostkowym celom. Poluje, łowi ryby, stroi instrumenty, pisze książki; to nie są akty dywersji czy ucieczki, ale ruch ku byciu, człowiek czyni to po to, aby być” (Beauvoir, 2004c, s. 115). Choć zatem śmierć przychodzi spoza nas, to jednocześnie zamieszkuje w nas jak intruz: „śmierć naszą nosimy w sobie, ale nie jak pestkę w łonie owocu, nie jak kres ostateczny, ku któremu zmierza nasze życie. Nasza śmierć jest w nas, ale jak coś obcego, wrogiego, strasznego” (Beauvoir, 1967b, s. 197). „Coś strasznego”..., bo to unicestwienie i niebyt, kropka postawiona przed pojęciem „przyszłość”, i dla Beauvoir strach jest tutaj postawą racjonalną (La Caze, 2004, s. 146). Pozostawia nas bezradnymi, bez wyboru, bez nadziei, ulgi czy pocieszenia. Jako ostateczna pustka osoby, nieodwracalne zniknięcie, stanowi brutalny fakt, który oddziela nas od innych, tak jak Beauvoir stwierdzała po śmierci Sartre’a: „jego śmierć nas rozdziela. Moja śmierć już nas nie połączy. Tak się rzeczy mają” (Beauvoir, 1988, s. 127).

Nasza świadomość i podejście do śmierci zależne są od kontekstu społecznego i kulturowego¹⁹, zauważała w *Starości* Beauvoir, stąd różnorodność tradycji, rytuałów, religii, odmienna polityka społeczna. Postawa wobec śmierci zmienia się jednak w trakcie życia człowieka, co ma związek z doświadczeniem bólu, choroby, cierpienia oraz starzenia się. Własna śmierć nigdy nie jest czymś obojętnym, nawet jeśli z wiekiem, z pogorszeniem stanu zdrowia może zdawać się łatwiejsza do zaakceptowania, gdy mniej postrzega się ją jako „niejasne przyszłe wydarzenie”, a częściej jako coś bliskiego, „sprawę rzeczywistą i intymną” (Mussett, 2006, s. 245). Jak zauważała filozofka, „starość nie musi być podsumowaniem ludzkiej egzystencji (...). Jednak olbrzymia większość ludzi przyjmuje starość ze smutkiem albo buntuje się przeciw niej. Starość wzbudza większą odrazę niż sama śmierć” (Beauvoir, 2011, s. 605). Strach przed starzeniem się może być bardziej przerażający niż strach przed śmiercią, „ponieważ w śmierci jesteśmy po prostu niczym, podczas gdy w starości stajemy się pomniejszeni,

¹⁹ W rozważaniach Baumana nad społecznym podejściem wobec śmierci nowoczesność to czas dekonstruowania śmiertelności, zaś ponowoczesność jest domeną dekonstrukcji nieśmiertelności (Bauman, 1998, s. 155–237). Wątki te podjęte są także w antropologicznym podejściu Kubiak, która namysłowi poddaje współczesne zjawiska, jak np. wirtualizacja śmierci i żałoby, nurt neogotycyzmu, popularność filmowego *gore* czy fascynację figurą seryjnego mordercy (Kubiak, 2014).

ukróceni, z tego względu – mniej jest gorsze niż nic; zaprzestać być jest lepsze niż zaprzestać być wszystkim, czym kiedyś się było” (Fisher, 2014, s. 118). I rzeczywiście, stwierdzała Beauvoir, „bardziej niż śmierć życiu należałoby przeciwstawiać właśnie starość. Starość jest parodią życia. Śmierć przemienia życie w przeznaczenie, w pewnym sensie je ocala, nadając mu wymiar absolutny” (Beauvoir, 2011, s. 605). Jednak nawet jeśli z biegiem lat „oswajamy” własną śmierć, to – poza przypadkami skrajnymi (eutanazja czy samobójstwo) – rzadko czujemy się „wystarczająco starzy, by umrzeć” lub naprawdę na to „gotowi”.

Ale to nie starość nas zabija, zauważała Beauvoir: „starość zawsze kończy się śmiercią. Rzadko jednak wywołuje ją sama z siebie, bez zaistnienia jakiegoś czynnika patologicznego” (Beauvoir, 2011, s. 42). „Zgon z przyczyn naturalnych” oznacza pewną niewykrytą w porę niewydolność organizmu, ale nawet, gdy w grę wchodzi choroba, katastrofa, wypadek ze skutkiem śmiertelnym czy morderstwo, nawet, gdy znamy „powód” śmierci (a jak pisała Beauvoir: „nie umiera się dlatego, że się ktoś urodził, ani dlatego, że żył, ani ze starości. Umiera się na *coś*” [Beauvoir, 1978, s. 92])²⁰, nadal pozostaje ona czymś niewytłumaczalnym: „skandalem”, niechcianym i niemile widzianym „wypadkiem”, niesprawiedliwym nadużyciem, na które nie mamy się komu poskarżyć. Zatem, konkludowała filozofka, „nie ma czegoś takiego jak naturalna śmierć: nic, co przydarza się człowiekowi, nie jest nigdy naturalne, ponieważ jego obecność stawia świat pod znakiem

²⁰ W karcie zgonu istnieją 3 kategorie: śmierć z przyczyn naturalnych, nienaturalnych (wypadek, morderstwo) i z przyczyn nieznanych (gdy lekarz nie jest w stanie odkryć zranień czy chorób będących powodem śmierci). Co się zaś dotyczy najczęstszej przyczyny zgonów osób w podeszłym wieku (z przyczyn naturalnych): „w języku medycznym wyjaśnienie brzmi tak: śmierć występuje często jako końcowy efekt współwystępujących schorzeń przewlekłych w przebiegu chorób u ludzi starszych” (Schulz, 2020, s. 25). Oddajmy jeszcze głos Baumanowi: „wszystkie śmierci mają przyczyny, każda śmierć ma przyczynę, każda poszczególna śmierć ma przyczynę. Rozcina się ciała, bada je, prześwietla, testuje, aż odnajdzie się właściwą przyczynę: zakrzep krwi, niewydolność nerek, krwotok, zatrzymanie akcji serca, zapad płuc. Nie słyszymy, żeby ludzie umierali z powodu własnej śmiertelności. Umierają jedynie z powodów indywidualnych, umierają, ponieważ zaistniała przyczyna (...). Istnieje wiele przyczyn śmierci (...). Nie umiera się po prostu, umiera się z powodu choroby albo morderstwa. Nie mogą nic zrobić, żeby przeciwstawić się śmiertelności. Ale mogą zdziałać bardzo wiele, by uniknąć zakrzepu krwi czy raka płuc (...). Robiąc wszystko, co należy (...), nie mam już czasu, by zastanowić się nad ostateczną daremnością wszystkiego, co robię” (Bauman, 1998, s. 165–166).

zapytania. Wszyscy ludzie muszą umrzeć: ale dla każdego człowieka jego śmierć jest wypadkiem i – nawet jeśli o tym wie i zgadza się na to – nieuzasadnionym naruszeniem” (Beauvoir, 1978, s. 92).

Bycie świadkiem czyjegoś umierania, czyjejś śmierci – świadek pozostaje przy życiu, zmarły jest zmarłym dla-swiadka (nie był takim dla siebie). Zachodzi też dodatkowy proces, ten Inny w świadku okazuje się śmiertelny: wraz z czyjąś śmiercią czujemy, że tracimy jakąś część siebie. Pojawia się pustka, samotność, rozdzielenie, żałobny płacz. A jednak śmierć wciąż pozostaje abstrakcją, „jesteśmy śmiertelni, tylko przyjmując punkt widzenia osoby z zewnątrz. Nawet jeśli jesteśmy tego świadomi i bierzemy to pod uwagę, to tak naprawdę nie odczuwamy naszej śmiertelności” (La Caze, 2004, s. 147). Nawet wyobrażając sobie własny koniec, nie możemy go zrozumieć ani stawić mu czoła. I nie ma w tym nic dziwnego, zdawała się myśleć Beauvoir, „mamy relację z życiem, a nie ze śmiercią” (La Caze, 2004, s. 148).

A co z wiecznością? Nasza skończoność, uznawała ostatecznie Beauvoir, czyni nas ludźmi, nie będziemy żyć wiecznie i nie ma powodu, byśmy tego chcieli. Jak przekonuje Fosca, bohater *Tous les hommes sont mortels*, „nieśmiertelność to straszne przekleństwo... Żyję, a jednak jestem bez życia. Nigdy nie umrę i nie mam przyszłości. Jestem nikim” (Beauvoir, 2013, s. 29). Zobojętniały i cyniczny, przypomina żywego trupa: „potrzeba dużo siły, dużo dumy lub dużo miłości, aby wierzyć, że to, co robi jeden człowiek, ma jakiegokolwiek znaczenie lub że życie może pokonać śmierć” (Beauvoir, 2013, s. 66). Choć śmierć jest przerażająca, jest też konieczna – nasze istnienie to stawanie się, zmiana i przemijanie; czyni nas to „bytami przejściowymi”, a skończoność – naszą kondycją (La Caze, 2004, s. 148). Sama w sobie śmierć jest absurdem, końcem projektów, indywidualnych znaczeń, każdego „odśłaniania świata”, a jednak paradoksalnie nadaje sens życiu w jego całości. Niektóre nasze działania i plany mają za zadanie przedłużać naszą egzystencję (posiadanie dzieci, twórczość, działalność społeczna), a „nasze projekty mogą mieć cele, które wykraczają poza naszą śmierć. Wiemy, jak wielką wagę większość ludzi przykładą do rozporządzeń testamentalnych” (Beauvoir, 2011, s. 429). Nie sposób uciec od skończoności – ale to ona czyni życie wartościowym, nadając mu niepowtarzalność i znaczenie.

W Beauvoirowskim filozofowaniu o śmierci zdają się ze sobą ścierać dwie kwestie: strach i niechęć wobec niej oraz ulga, że jesteśmy śmiertelni. Lęk jest zrozumiały i naturalny, lecz jako horror staje się obsesją (La Caze, 2004, s. 148): niemożliwą próbą wyparcia skończoności. Jak na ironię,

sama myślicielka posądzana była o „obsesję na punkcie śmierci”. Według niektórych krytyków, mimo licznych refleksji, Beauvoir nie była w stanie naprawdę stanąć z nią twarzą w twarz. Jej „medytacja nad śmiercią”, jak zauważa Marks, to „niekończące się zmaganie z własną śmiertelnością, której jest w pełni świadoma, ale z którą nie potrafi się zmierzyć ani emocjonalnie, ani intelektualnie” (Marks, 1973, s. 126–127). Skąd wzięła się ta obsesja?

Obsesja (śmierci) → opresja

Źródła „śmiertelnej obsesji” Beauvoir zgrupować można wokół dwóch zagadnień: kobiecej tożsamości i starości. Filozofka podejmowała kwestię ludzkiej skończoności z perspektywy kobiety, pokazując w swoich esejach, powieściach i pamiętnikach, że kontemplacja śmierci, jak i powiązanych z nią tematów, jak samobójstwo czy depresja, ma wiele wspólnego z płcią i jest ściśle związana z kulturowo skonstruowaną opresją. Choć bowiem mężczyźni także stawiają niekiedy swe życie pod znakiem zapytania i przeżywają kryzysy egzystencjalne, to czynniki społeczne i kulturowe wywierają na kobiety specyficzną presję, popychając je w kierunku samooszustwa (Dolske, 2015, s. 112). Problem kobiecej tożsamości ujawniał się w egzystencjalnych lękach Beauvoir – jej strachu przed samotnością, depresyjnych epizodach, zależności emocjonalnej od Sartre’a²¹. Kobiecość, definiowana społecznie poprzez młodość i atrakcyjność, wiązała się także z poczuciem przemijalności i lękiem przed przekwitaniem, a starzenie się odbierało status społecznie uprzywilejowany, a zarazem poczucie sprawczości. Jeśli „bycie kobietą” oznacza „nie-bycie Podmiotem” – bycie Innym, podporządkowanym, a starość przekształca człowieka w „nie-osobę”, to w połączeniu te dwie siły prowadzą do podwójnej dehumanizacji: „nie-bycia już człowiekiem”, w pewnym sensie niebycia już wcale. Przyjrzyjmy się temu bliżej.

Chociaż płeć i wiek są faktami biologicznymi, jesteśmy przecież czymś więcej niż to: jesteśmy ludźmi, to znaczy wolnością, świadomością, transcendencją, podmiotem. Jak pisała Beauvoir, „każdy podmiot (...) uznaje się za transcendencję i ustawia jako transcendencja; spełnia swoją wolność,

²¹ Jakby „popelniała zbrodnię bycia zakochaną kobietą”, co sama krytykowała w *Drugiej płci*.

nieustannie przekraczając ją w drodze ku nowym wolnościom (...). Ile razy transcendencja cofa się w immanencję, następuje degradacja egzystencji do bytu 'w sobie' (*en soi*), wolności do pozoru: ten upadek jest moralnym występkiem, jeśli podmiot godzi się nań; jeśli jest mu narzucony, wówczas przybiera postać krzywdy i ucisku" (Beauvoir, 2003, s. 25–26). Bycie kobietą i bycie osobą leciwą to aspekty naszej tożsamości, które stopniowo nabywamy – w ten sposób kształtujemy naszą podmiotowość. Tym niemniej, podkreślała Beauvoir, wiek i płeć to przede wszystkim kategorie społeczne, kultura nadaje im znaczenie, narzucając tym samym ich określone wartościowanie (stąd niebezpieczeństwo reifikacji). Dramat kobiecej tożsamości polega na tym, że „sytuację kobiety w sposób specyficzny ogranicza fakt, że będąc, jak wszystkie istoty ludzkie, autonomiczną wolnością, odkrywa się i wybiera w świecie, w którym mężczyźni narzucili jej rolę Innego" (Beauvoir, 2003, s. 26), i podczas gdy późna dorosłość bywa postrzegana jest jako coś odrażającego, jako społeczeństwa „wstydlawy sekret, o którym nie wypada mówić" (Beauvoir, 2011, s. 5), to kobiecość utożsamiana jest z młodością i urodą, co dodatkowo wzmacnia kobiecy lęk przed starzeniem (starzenie się kobiety odbierane jest jako „utrata wartości"). Społeczna negatywna kwantyfikacja kobiecości i starości (Inny poza) wraz ze zinternalizowaną Innością wobec siebie (Inny wewnątrz), i następujące po tym „zaniknięcie" Podmiotu, stanowią bardzo prawdopodobny powód strachu i lamentu Beauvoir: „Tak, nadszedł czas, kiedy trzeba sobie powiedzieć: już nigdy! (...) Już nigdy nie będzie mężczyzny. Teraz już na równi z ciałem obejmuje to także świadomość" (Beauvoir, 1967b, s. 436). Wiek i płeć kobiety są tymi aspektami jej życia, które wzajemnie się intensyfikują, kobiety są „zmuszane do tego, by na każdym kroku konfrontować się z potężnym mitem kobiecości, który utożsamia starość z brzydotą i który odmawia oddzielenia piękna od młodości" (Weiss, 2014, s. 62). Mit ten zarazem potęguje ich wyobcowanie z własnego ciała, które przestaje spełniać społeczne oczekiwania, jak i prowadzi do przedmiotowego (auto)postrzegania kobiet, bycia *en-soi*, które wyobraża śmierć Podmiotu. „Podwójne wiązanie" wieku i płci sprawia, że podmiotowość kobiet cierpi z powodu tej zwielokrotnionej opresji, a Beauvoir mogła czuć się śmiertelna nie tylko w sensie biologicznym, ale także jako kobieta i osoba starsza, doświadczając dyskryminacji i stopniowego wypychania poza społeczną widzialność. I choć prawdopodobnie filozofka nie była zaznajomiona z teorią intersekcyjną – w myśl której samo pojęcie intersekcyjności

odnosi się do zjawiska opresji²² – to słusznie przeczuwała, że „złożenie” wieku i płci wiąże się z tym, że jeśli opresja ma miejsce, to działa wówczas ze zdwojoną siłą.

Szeroko pojęta opresja była bezpośrednim źródłem Beauvoirowskiej obsesji śmierci. Zawsze wstrząśnięta na myśl o ludzkim nieszczęściu, miała wiele współczucia dla cierpiących niesprawiedliwość, uciskanych i dyskryminowanych. Bieda, głód, wyzysk klas pracujących, tragedia II wojny światowej i wojny algierskiej, nierówność doświadczana przez kobiety, ludzi starszych, chorych, budziły jej oburzenie. Kontrastowało to z jej radością życia, słyszana zewsząd ludzka skarga odbierała jej optymizm, wywoływała „zgorszenie, klęskę i grozę” (Beauvoir, 1964, s. 593)²³. Beauvoir od młodych lat włączała się w różne akcje niosące pomoc, demaskujące i zwalczające niesprawiedliwość²⁴, walczyła też „piórem”, a temat różnych opresji zwykle stawał się głównym problemem jej kolejnych prac. Czy rzeczywiście zgodzić się należy z opinią Lacoste, wedle której filozofka „nie była w stanie w pełni zaangażować się w polityczną i społeczną aktywność”? Z pewnością jednak słusznie zauważa badaczka, że „ogromnie poruszała ją [Beauvoir – K.B.] opresja na świecie. Ale z jej wspomnień jasno wynika, że jej reakcja na ten ucisk, lub horror, jak często to nazywa, natychmiast w jej wrażliwości

²² Teoria intersekcjonalna, wyrosła na gruncie krytycznej teorii rasy K. Crenshaw i Czarnej myśli feministycznej P.H. Collins, zakłada, że podmiotowość ludzką stanowi krzyżowanie się i współistnienie wielu różnych społecznych atrybucji, różnych tożsamości (rasa, gender, klasa społeczna, orientacja seksualna, etniczność, narodowość, wiek, wyznawana religia, niepełnosprawność). Jak objaśniała P.H. Collins, „intersekcjonalność odnosi się do szczególnych form ucisku intersekcjonalnego, na przykład intersekcje rasy i płci lub seksualności i narodu. Paradygmaty intersekcjonalne przypominają nam, że opresji nie można zredukować do jednego fundamentalnego typu, że opresje działają razem, tworząc niesprawiedliwość. Z kolei matryca dominacji odnosi się do tego, w jaki sposób te przecinające się opresje są faktycznie zorganizowane. Niezależnie od konkretnych przecięć, strukturalne, dyscyplinarne, hegemoniczne i interpersonalne domeny władzy pojawiają się ponownie w zupełnie różnych formach opresji” (Collins, 2000, s. 18).

²³ A także: „odkrycie nieszczęścia ludzkości i egzystencjalnej porażki, które pozbawiły mnie absolutu, na który miałam nadzieję, gdy byłam młoda – to były powody, które sprawiły, że napisałam: zostałam oszukana” (Beauvoir, 1984, s. 133).

²⁴ Począwszy od grup społecznych Garrica, po późniejszą, zwłaszcza powojenną aktywność: sprzeciw wobec francuskiego kolonializmu, poparcie dla rewolty studenckiej w 1968 r., ujawnianie seksizmu i niesprawiedliwości, jakich doświadczają kobiety, walka o ich prawa, manifestacje, manifesty, petycje, zbiórki pieniędzy.

przekształcała się w głębokie przecucie śmierci” (Lacoste, 1987, s. 322). Popadała w depresję spowodowaną wszechobecnością cierpienia, niekończącą się walką, brakiem trwałych rezultatów, w rozczarowanie i poczucie winy, wynikające z własnej pozycji²⁵. Egzystencjalistka wyznawała także: „Mniej mnie przeraża niebyt niż absolut ludzkiego nieszczęścia” (Beauvoir, 1967b, s. 433) i pojmujemy teraz Beauvoirowskie rozumienie śmiertelności i wynikłą z niego obsesję: śmierć to nie tylko kres biologiczny, to także skutek społecznej opresji, skazanie na nieistnienie za życia – utrata autonomii, wolności i podmiotowości. To efekt tyranii (także wskutek społecznego pojmowania płci i wieku), odebrania możliwości samostanowienia, uniemożliwiania buntu, to także doprowadzenie do powstania uewnętrznego opresji, w szczególności opresji zwielokrotnionych, krzyżujących się, jak np. cierpienie tkwiące w autoportrecie kobiety-starzejącej-się. Wolność tworzenia siebie, radość życia, doświadczanie świata i nadawanie mu sensu nie ogranicza się do wybranych, to zadanie zbiorowe, które ma cel w przyszłości, praca wyzwolenicza, która uczula na to, byśmy współdziałali z innymi w taki sposób, by każdy mógł „odsłaniać świat”. Jak pisała Beauvoir, człowiek przede wszystkim „musi podjąć swoją wolność, a nie uciekać od niej, podejmuje ją w ruchu konstruktywnym: nie istniejemy bez działania; ale także poprzez ruch negatywny, którym odrzuca opresję dla siebie i dla innych” (Beauvoir, 1976, s. 156).

Akceptacja ludzkiej śmiertelności, pokonanie grozy śmierci

Śmierć jest skandalem, wyrywa nas ze świata, zabiera naszym bliskim, ale Beauvoir – dokonując powieściowego eksperymentu myślowego nad możliwością nieśmiertelności (*Tous les hommes sont mortels*) – ostatecznie przystawała na postawę akceptacji: „śmierć kwestionuje nasze istnienie, ale właśnie ona nadaje mu sens. Przez nią dokonuje się rozłąka absolutna, ale jest ona także kluczem wszystkich ludzkich związków” (Beauvoir, 1964, s. 599).

²⁵ „Odpowiedzialność, obejmująca wszystkich uprzywilejowanych, ciąży i na mnie: ich hańba na mnie też spada, dlatego właśnie wojnę w Algierii przeżywałam jak własną tragedię. Kiedy się żyje w świecie krzywdy, trzeba się wyzbyć złudzeń, że jakimkolwiek sposobem można się z niej oczyścić; trzeba by zmienić świat, a na to nie ma możliwości” (Beauvoir, 1967b, s. 431).

Nie była to jednak łatwa akceptacja. Czasem wybrzmiewała z pewnym rodzajem optymizmu²⁶, bo chociaż opresyjne aspekty naszej sytuacji powinniśmy zwalczać, ten jeden (własną śmierć) pozostaje nam przyjąć bez buntu, a to nie odbiera nam możliwości samospełniania się w czasie życia. Innymi razy afirmacja ta jawiła się z rodzajem żalu, rezygnacji, ale także ulgi: „powtarzałam sobie: «Tak, może nadejdzie chwila, w której trzeba będzie postawić kreskę. Dobrze, zgadzam się». Pogodziwszy się z tą myślą, zrozumiałam, że można wyzywać śmierć” (Beauvoir, 1964, s. 595). Postawa afirmacji wobec skończoności kondycji ludzkiej, uznanie – mimo grozy i rozpacz – konieczności tej finalności, sytuuje Beauvoir wśród innych egzystencjalistów. Ale to nie wszystko.

„Śmierć przerażała mnie, odkąd pojęłam, że jestem śmiertelna (...). To unicestwienie wzbudzało we mnie taką grozę, że nie wyobrażałam sobie, by można było spokojnie stawiać mu czoło” (Beauvoir, 1964, s. 594), wyznawała myślicielka. I pojawia się tutaj pytanie: czy nie jest tak, że to nie śmierć jako taka stanowi tu główny problem, a raczej filozofki (i nasz) lęk przed śmiercią? Zdaniem I. Yaloma, psychoterapeuty, który w swej pracy silnie inspirował się filozofią egzystencjalizmu, wszystkie ludzkie lęki są pochodną tego lęku pierwotnego²⁷. Beauvoirowskie napady paniki, okresy depresji, jakie się z tym wiązały, jej obsesja śmierci – pisząc o nich, stawiała w pełnej szczerości, nie tyle patrzyła śmierci w twarz, co uważnie analizowała własną grozę. Jej „dokumentacja” tych ataków stanowiła rodzaj autoterapii, autentyczne zmierzenie się z trwogą, a nie zaprzeczanie jej. Powracające opisy lęku przed śmiercią to kolejna egzystencjalistyczna forma afirmacji heroicznej, w której odwagą – pokazuje Beauvoir – nie jest przecież nie bać się, ale właśnie własnej zgrozie patrzeć w oczy, i w ten sposób, nawet jeśli tylko tymczasowo, przekraczać ją.

²⁶ Jak wtedy, gdy myślicielka pisała: „egzystencja nie może zaprzeczać tej śmierci, którą nosi w swoim sercu; musi potwierdzać się jako absolut w swojej skończoności” (Beauvoir, 1976, s. 127).

²⁷ Jak pisał, „wszyscy ludzie konfrontują się z lękiem przed śmiercią; większość konstruuje adaptacyjne sposoby radzenia sobie – sposoby oparte na strategiach zaprzeczania, takich jak stłumienie, wyparcie, przemieszczenie, wiara we własną onipotencję, przyjęcie społecznie sankcjonowanych «odtruwających» śmierć wierzeń religijnych lub własne dążenie do pokonania śmierci za pomocą wielu rozmaitych strategii, które mają przynieść symboliczną nieśmiertelność” (Yalom, 2008, s. 120).

Do namysłu nad śmiercią Beauvoir wprowadza wątki feministyczne i związane z krytyką społeczną, co czyni jej perspektywę unikalną. Egzystencjaliści rozumieli ludzką skończoność jako abstrakcyjną kondycję istnienia, filozofka zwracała uwagę na jej ucieleśniony i społecznie uwarunkowany wymiar, zwłaszcza w kontekście starości. Choć skończoność to nie tylko „filozoficzna konieczność”, a doświadczenie często naznaczone opresją, nierównością, kulturową marginalizacją, Beauvoir podpowiada także, jak – szczególnie w podeszłym wieku – możemy pogodzić się z własną śmiertelnością. Przede wszystkim więc, zdaje się sugerować filozofka, odsłanianie świata nigdy się nie kończy, zawsze też można nadać nowy kierunek i sens naszej samo-transcendencji. To prawda, że każdy rok życia staje się coraz większym osaczeniem własną przeszłością, „projekty skamieniały. Ten opis pasuje do starości (...). Całe długie życie utrwaliło się za nami i trzyma nas w niewoli. Namnożyły się imperatywy, a ich przeciwieństwa stały się nieosiągalne” (Beauvoir, 2011, s. 422). Lub jak ujmuje to Olkowski, „z wiekiem nasza własna przeszłość coraz bardziej nam ciąży. Przyszłość, którą swobodnie wybraliśmy dla siebie, stała się faktem, koniecznością; nasza własna przeszłość jest innością, a nasze projekty są zamrożone w przeszłości” (Olkowski, 2014, s. 153). Starzejąc się, stajemy się Innym dla siebie samych, dawne określenie staje się pułapką, bądź słowami Beauvoir: „ogół książek, które napisałam i które poza mną stanowią teraz moje dzieło i określają mnie jako swojego autora” (Beauvoir, 2011, s. 422). Ale dopóki życie trwa, jest ustanawianiem siebie wobec tego, co Inne, także jeśli tym Innym jestem ja sam, istnieć to ciągle przekraczać siebie. Ruch negacji własnej przeszłości pozostawia w nas pustkę, wypełnia ją jednak ten Inny-ja, możemy go zaakceptować, ale trzeba nam kroczyć dalej. „Beauvoir zdaje się mówić, że w przeciwieństwie do nieszczęsnej fiksacji na przeszłości, jeśli starzy ludzie chcą żyć godnie, muszą projektować się ku przyszłości i zostawić za sobą całą przeszkadzającą przeszłość” (Stoller, 2014, s. 207). Pozwolić przeminać własnemu czasowi przeszłemu, ale nie rezygnować z przyszłości.

Ze śmiertelną kondycją możemy też mierzyć się poprzez wolność, która – jako wolność konkretna, wolność działania – w etyce Beauvoir stanowi wartość najwyższą. I tu wydaje się, że działanie podpowiada nam wielość celów, wartych starania, bez względu na to, że umrzemy. Po pierwsze, możemy angażować się w nasze kolejne projekty, mając ambicję, by nie pozostawić ich niedokończonych, po drugie, powinniśmy żyć z innymi, działać z nimi, być częścią społeczności, i po trzecie, powinniśmy

walczyć z wszelką opresją, ponieważ – jak widziała to Beauvoir – jest ona gorsza niż śmierć. Afirmacja heroiczna w Beauvoirowskim wydaniu to nie tylko wyraz wolności własnej, ale też zobowiązanie wobec wolności innych, co – w odróżnieniu od jednostkowej akceptacji skończoności w ujęciu pozostałych egzystencjalistów – tu poszerza tę postawę o wymiar społeczny. Bunt i odrzucenie ucisku muszą być dla nas ważne, niezależnie od tego, czy będzie to dyskryminacja ze względu na płeć, wiek, rasę czy orientację seksualną. Nie sugerowała myślicielka użycia siły, a pomoc w wyzwaniu w duchu *non-violence* Gandhiego, uświadamianiu w wolności i demaskowaniu opresji. Ponieważ nikt nie może być wolny, jeśli na świecie istnieje ucisk i niesprawiedliwość, a „chcieć być wolnym oznacza także chcieć, by inni byli wolni” (Beauvoir, 1976, s. 73)”. Beauvoirowski humanizm egzystencjalistyczny, który ludzkość czyni ostatecznym celem naszej transcendencji, „zakłada podtrzymywanie i wspieranie wolności dla wszystkich w niekończącym się, nieograniczonym ruchu. Czyniąc to, podtrzymujemy definiującą ludzkość cechę, a mianowicie wolność. W ten sposób projekt każdej jednostki łączy się z większym, znaczącym projektem, który wykracza poza nasze śmiertelne życie” (Pettersen, 2015, s. 85). Dlatego właśnie możemy zaakceptować naszą skończoność i „pogodzić się ze śmiercią w świecie, w którym ludzie mogą realizować znaczące projekty samodzielnie lub z innymi” (La Caze, 2004, s. 150).

Podsumowanie

Wiele zmieniło się w sytuacji kobiet od czasów Beauvoir, ale czy możemy powiedzieć, że dyskryminacji ze względu na płeć już nikt dziś nie doświadcza? Teoria intersekcyjna zaś uświadamia nam, że każda znacząca społecznie kategoria może stać się przyczynkiem do nietolerancji i – co gorsza – dyskryminacja wzmaga na sile w przypadku kilku krzyżujących się tożsamości. Co się zaś dotyczy Beauvoirowskich rozważań nad starością, uznać je możemy za temat bardzo aktualny, wraz z panującym kultem piękna i młodości żyjemy w społeczeństwach, które coraz liczniej określane są jako „starzejące się”. Oznacza to wydłużenie średniej przewidywanej długości życia, ale wiąże się też z innymi zjawiskami, jak obniżenie współczynnika dzietności na świecie, prognozowane załamanie systemu emerytalnego, choroby wieku podeszłego, choroby cywilizacyjne, opieka domowa

nad osobami starszymi, by wymienić tylko część. To także kwestia czasu wolnego i dobrostanu emerytów, która w nieodległej przyszłości stanie się poważnym wyzwaniem, któremu polityka aktywizacji seniorów będzie musiała sprostać.

Współcześni myśliciele transhumanistyczni mówią o udoskonalonym człowieku jutra, który dzięki zaawansowanym technologiom będzie mógł kształtować swój umysł i ciało, przytaczają wizję przyszłości bez chorób i starzenia się, a nawet bez śmierci. Hasłami długowieczności i nieśmiertelności przeciwstawiają się „śmiercistycznym” (*deathism*) ideom i filozofiom, do których zaliczają także egzystencjalizm. Stanowisko transhumanistów w kwestii etyki śmierci jest jasne: śmierć powinna być dobrowolna” (Bostrom, 2003, s. 37). Nawet jeśli Beauvoir twierdziła, że śmierć jest konieczna, by nadać sens życiu (co krytykują transhumaniści), czy jej lęk przed nią nie wynikał z pragnienia bycia zapamiętaną? Podobnie jak Regina z *Tous les hommes sont mortels*, szukająca ocalenia w pamięci nieśmiertelnego Fosci²⁸, czy Beauvoir nie dążyła do własnego „nie wszystek umrę”? Mówiła o swej twórczości jako formie „ocalenia”, „jeśli opowiedziałam (...) jakiś epizod z mojego życia – wymykał się zapomnieniu, zaciekał innych ludzi, był ostatecznie ocalony” (Beauvoir, 2002, s. 81). Mając na uwadze ogromny i interdyscyplinarny wpływ, jaki przez lata wywierała na rzesze swoich czytelników, także *post mortem*, możemy powiedzieć, że ostatecznie Simone de Beauvoir udało się pokonać śmierć: dzięki swoim książkom osiągnęła nieśmiertelność, a jej prace, jej „odsłonięcia świata” do dziś są inspirującymi „punktami wyjścia” dla innych, co w myśl jej etyki jest tym jedynym, co możemy sobie wzajem podarować, bo dla „drugiego nie stwarzam nic innego, jak tylko punkty wyjścia” (Beauvoir, 2004c, s. 121).

Bibliografia

- Arp, K. (2008–2009). Simone de Beauvoir and the Joys of Existence. *Simone de Beauvoir Studies*, 25, 38–49. <https://www.jstor.org/stable/45170664>.
- Bainbrigge, S. (2005). *Writing against Death: The Autobiographies of Simone de Beauvoir*. Editions Rodopi.

²⁸ „To on. On jest moim przeznaczeniem. Zza wieków przybył do mnie i będzie mnie strzegł w swojej pamięci aż do końca czasów” (Beauvoir, 2013, s. 40).

- Barnes, H.E. (1992). Translator's Introduction. W: J.-P. Sartre, *Being and Nothingness* (s. viii–xliii). Washington Square Press.
- Bartosiak, K. (2018). Między filozofią a literaturą: Simone de Beauvoir koncepcja powieści metafizycznej, *Sensus Historiae. Studia interdyscyplinarne: O egzystencji. Między filozofią i literaturą*, 31 (2), 101–124.
- Bauman, Z. (1998). *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*. Tłum. N. Leśniewski. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Beauvoir, S. de. (1964). *W siłę wieku*. Tłum. H. Szumańska-Grossowa. Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Beauvoir, S. de. (1967a). *Siła rzeczy*, 1. Tłum. J. Pański. Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Beauvoir, S. de. (1967b). *Siła rzeczy*, 2. Tłum. J. Pański. Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Beauvoir, S. de. (1976). *The Ethics of Ambiguity*. Citadel Press.
- Beauvoir, S. de. (1978). *A Very Easy Death*. Penguin Books.
- Beauvoir, S. de. (1983). Preface to the English translation. W: S. de Beauvoir, *When Things of The Spirit Come First* (s. 7–8). Flamingo, Fontana Paperbacks.
- Beauvoir, S. de. (1984). *All Said and Done*. Penguin.
- Beauvoir S. de. (1988). *Adieux. A Farewell to Sartre*. Penguin Books.
- Beauvoir, S. de. (2002). *Pamiętnik statecznej paniienki*. Tłum. H. Szumańska-Grossowa. Wydawnictwo Jacek Santorski & Co.
- Beauvoir, S. de. (2003). *Druga pleć*. Tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska. Wydawnictwo Jacek Santorski & Co.
- Beauvoir, S. de. (2004a). Introduction to an Ethics of Ambiguity. W: S. de Beauvoir, *Philosophical Writings*. Red. M.A. Simons, M. Timmermann, B. Mader (s. 289–298). University of Illinois Press.
- Beauvoir, S. de. (2004b). Literature and Metaphysics. W: S. de Beauvoir, *Philosophical Writings*. Red. M.A. Simons, M. Timmermann, B. Mader (s. 269–277). University of Illinois Press.
- Beauvoir, S. de. (2004c). Pyrrhus and Cineas. W: S. de Beauvoir, *Philosophical Writings*. Red. M.A. Simons, M. Timmermann, B. Mader (s. 41–75). University of Illinois Press.
- Beauvoir, S. de. (2006). *Diary of a Philosophy Student*. Vol. 1: 1926–27. B. Klaw, S. Le Bon de Beauvoir, M.A. Simons, M. Timmermann. University of Illinois Press.

- Beauvoir, S. de. (2011). *Starość*. Tłum. Z. Styszyńska. Wydawnictwo Czarna Owca.
- Beauvoir, S. de. (2013). *All Men Are Mortal*. Virago.
- Beauvoir, S. de, Gobeil, M. (1965). The Art of Fiction No. 35 (interview). *The Paris Review*, 34 (Spring–Summer). Pobrano z: <https://www.theparisreview.org/interviews/4444/simone-de-beauvoir-the-art-of-fiction-no-35-simone-de-beauvoir>.
- Bostrom, N. (2003). *The Transhumanist FAQ. A General Introduction*. <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>
- Brennan, F. (2004). „As vast as the world” – reflections on *A Very Easy Death* by Simone de Beauvoir. *Medical Humanities*, 30 (2), 85–90. <https://doi.org/10.1136/jmh.2004.000163>.
- Callus, I. (2005). (Auto)Thanatography or (Auto)Thanatology?: Mark C. Taylor, Simon Critchley and the Writing of the Dead. *Forum for Modern Language Studies*, 41 (4), 427–438. <https://doi.org/10.1093/fmls/cqi030>.
- Camus, A. (1974). Mit Syzyfa. W: A. Camus. *Eseje*. Tłum. J. Guze (s. 91–206). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Collins, P.H. (2000). *Black Feminist Thought*. Routledge.
- Dolske, G. (2015). Embodiment and Contemplation of Death: A Beauvoirian Analysis. W: T. Pettersen, A. Bjørnsnøs (red.), *Simone de Beauvoir – A Humanist Thinker* (s. 111–126). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004294462_009.
- Epikur (1984). Główne myśli. W: D. Laertios. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak (s. 651–658). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Fisher, L. (2014). The Other Without and the Other Within. The Alterity of Ageing and the Aged in Beauvoir’s *The Coming of Age*. W: S. Stoller (red.), *Simone de Beauvoir’s Philosophy of Age* (s. 107–121). De Gruyter.
- Gray, J.G. (1951). The Idea of Death in Existentialism. *The Journal of Philosophy*, 48 (5), 113–127. <https://doi.org/10.2307/2020575>.
- Heidegger, M. (1994). *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heinämaa, S. (2015). The Many Senses of Death: Phenomenological Insights into Human Mortality. W: O. Hakola, S. Heinämaa, S. Pihlström (red.), *Death and Mortality: from Individual to Communal Perspectives* (s. 100–117). [Collegium: Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences, 19]. Helsinki Collegium for Advanced Studies.
- Hölderlin, F. (2003). Do Parek. W: F. Hölderlin, *Co się ostaje, ustanawiają poeci*, tłum. A. Libera (s. 31). Wydawnictwo Znak.

- Jaspers, K. (1978). Sytuacje graniczne, tłum. M. Skweciński, W: R. Rudziński, *Jaspers* (s. 186–242). Wiedza Powszechna.
- Kaufmann, W. (1959). Existentialism and Death. *Chicago Review*, 13 (2), 75–93. <https://doi.org/10.2307/25293517>.
- Kierkegaard, S. (1972). Choroba na śmierć. W: S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie; Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz. PWN.
- Kosman, M. (2019). Choroba i strata jako regulator tożsamości: „Rok magicznego myślenia”. *Ogrody Nauk i Sztuk*, 9, 491–498.
- Kubiak, A.E. (2014). *Inne śmierci. Antropologia umierania i żaloby w później nowoczesności*. Universitas (ebook).
- La Caze, M. (2004). Simone de Beauvoir: Freedom and The Scandal of Death. *Simone de Beauvoir Studies*, 21, 142–154. <http://www.jstor.org/stable/45170610>.
- Lacoste, G. de. (1987). Simone de Beauvoir: from the Creation of a „New Man” to Obsession with Death. *Philosophy Today*, 31, 306–335.
- Linsenbard, G. (2010). *Starting with Sartre*. Continuum International Publishing Group.
- Marks, E. (1973). *Simone de Beauvoir: Encounters with Death*. Rutgers University Press.
- Moi, T. (1994). *Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman*. Blackwell.
- Mussett, S.M. (2006). Ageing And Existentialism: Simone De Beauvoir And The Limits Of Freedom. W: C. Tandy (red.), *Death And Anti-Death*. Vol. 4: *Twenty Years After De Beauvoir, Thirty Years After Heidegger* (s. 231–255). Ria University Press.
- Olkowski D. (2014). Letting go the Weight of the Past: Beauvoir and the Joy of Existence. W: S. Stoller (red.), *Simone de Beauvoir's Philosophy of Age: Gender, Ethics, and Time* (s. 147–160). De Gruyter.
- Pettersen, T. (2015). Existential Humanism and Moral Freedom in Simone de Beauvoir's Ethics. W: T. Pettersen, A. Bjørnsnøs (red.), *Simone de Beauvoir – A Humanist Thinker* (s. 67–91). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004294462_007.
- Pilardi, J-A. (1999). *Simone de Beauvoir Writing the Self. Philosophy Becomes Autobiography*. Greenwood Press.
- Sartre, J-P. (2007). *Byt i nicość*. Tłum. J. Kielbasa (i in.). Zielona Sowa.

- Schulz, R. (2020). *Jak umieramy. Co powinniśmy wiedzieć o śmierci*. Tłum. V. Grotowicz. Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza (ebook).
- Stoller, S. (2014). We in the Other, and the Child in Us. W: S. Stoller (red.), *Simone de Beauvoir's Philosophy of Age* (s. 195–210). De Gruyter.
- Thomas, D. (1974). Nie wchodź łagodnie do tej dobrej nocy. W: D. Thomas, *Wiersze wybrane*, tłum. S. Barańczak (s. 183). Wydawnictwo Literackie.
- Ubertowska, A. (2014). *Holokaust. Auto(tanato)grafie*. Instytut Badań Literackich PAN (ebook).
- Weiss, G. (2014). The Myth of Woman Meets the Myth of Old Age. An Alienating Encounter with the Ageing Female Body. W: S. Stoller (red.), *Simone de Beauvoir's Philosophy of Age* (s. 47–64). De Gruyter.
- Yalom, I. (2008). *Psychoterapia egzystencjalna*. Tłum. A. Tanalska-Dulęba. Instytut Psychologii Zdrowia, Polskie Towarzystwo Psychologiczne.
- Załoski, W. (2014). *Przeciw rozpacz. O tragicznej wizji świata i sposobach jej przezwyciężania*. Copernicus Center Press (ebook).

Nota o autorce:

Katarzyna Bartosiak – doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Autorka artykułów naukowych z zakresu filozofii i bibliotekoznawstwa. Zainteresowania badawcze: francuski egzystencjalizm, filozofia współczesna, doradztwo filozoficzne, technologie informacyjno-komunikacyjne, badania UX.

Instytut Filozofii, UZ.

Address for correspondence: Institute of Philosophy, University of Zielona Góra, al. Wojska Polskiego 71A, 65-762 Zielona Góra.

Cytowanie

Bartosiak, K. (2026). Skandal śmierci: Simone de Beauvoir o ludzkiej skończoności. *Analiza i Egzystencja*, 73 (1), 95–121. DOI: 10.18276/aie.2026.73-04.