



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΔΡΥΜΑΤΙΚΟ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ
ΣΠΟΥΔΩΝ "ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ"

ΟΛΥΜΠΙΑ ΛΕΓΓΑ

**SIMONE DE BEAUVOIR : Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΙΔΙΟΤΥΠΙΑ ΣΤΗΝ ΠΡΩΤΗ
ΦΑΣΗ ΤΟΥ ΕΡΓΟΥ ΤΗΣ**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2024

Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή

1. Πρελορέντζος Ιωάννης, Καθηγητής του Τμήματος Φιλοσοφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών
2. Μαγγίνη Γκόλφω, Καθηγήτρια του Τμήματος Φιλοσοφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων
3. Μαρκουλάτος Ιορδάνης, Αναπληρωτής Καθηγητής του Τμήματος Φιλοσοφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η παρούσα εργασία πραγματεύεται το πρώιμο έργο της Simone de Beauvoir και κυρίως τα κείμενα της δεκαετίας 1940-1950 με έμφαση στο ζήτημα της βιωμένης εμπειρίας της συνείδησης στον κόσμο και της σχέσης που δύναται να αναπτυχθεί ανάμεσα στη συνείδηση και τους άλλους ανθρώπους. Με αφετηρία το κείμενο *Λογοτεχνία και Μεταφυσική* διαπιστώνουμε ότι η Beauvoir επιθυμούσε να δημιουργήσει ένα είδος κειμένου το οποίο θα έρεπε ανάμεσα στη φιλοσοφία και τη λογοτεχνία, το μεταφυσικό μυθιστόρημα, μέσω του οποίου θα επικοινωνούσε τις ιδέες της. Παράλληλα παρακολουθούμε την επιρροή που δέχτηκε από τη φαινομενολογία, ενώ εξετάζουμε αν και κατά πόσο οι θέσεις της Beauvoir για τη σχέση φιλοσοφίας-λογοτεχνίας είναι συναφείς με αυτές του Philippe Sabot και της Martha Nussbaum. Στη συνέχεια, περνώντας στα ηθικά δοκίμια και με άξονα το *Πύρρος και Κινέας* μελετάμε τις έννοιες της *κατάστασης*, της *ελευθερίας* και της *συγκίνησης* ως οντολογικά χαρακτηριστικά του ανθρώπου, αλλά και ως ρυθμιστικές αρχές της διυποκειμενικής επικοινωνίας. Ξεκινώντας από την *υπαρξιακή κατάσταση του ατόμου* εξετάζομενη σε κάθε πιθανή της έκφανση και έχοντας πια αποδεχτεί την κοινή μοίρα των ανθρώπων, σε αυτή τη φάση του στοχασμού της η Beauvoir προσπαθεί να ανιχνεύσει την ορθή σχέση με τον Άλλο και αναζητά το σκοπό της ανθρώπινης ύπαρξης και το νόημα της ζωής εν γένει. Τέλος, στο *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ* η Beauvoir ερμηνεύει τον Marquis de Sade ως ένα αντιπαράδειγμα. Ο Sade παρουσιάζεται εδώ ως ένα παράδειγμα απομονωτισμού, ως ένα άτομο το οποίο ξεκομμένο από τους Άλλους και κλεισμένο στον εαυτό του, εν τέλει προσπαθεί να αναπληρώσει αυτό το κενό μέσα από τις σεξουαλικές του επιλογές.

Λέξεις-κλειδιά: Simone de Beauvoir, υπαρξισμός, φαινομενολογία, υπαρξιστική φαινομενολογία, λογοτεχνία, αγωνία, αμφισημία, ελευθερία, κατάσταση, συγκίνηση

ABSTRACT

This paper deals with the early work of Simone de Beauvoir and mainly the texts of the 1940s-1950s with emphasis on the question of the lived experience of consciousness in the world and the relationship between consciousness and other people. Starting with the text *Literature and Metaphysics* we find that Beauvoir wished to create a type of text that would straddle philosophy and literature, the metaphysical novel, through which she wish to communicate her philosophical ideas. At the same time, we follow the influence of phenomenology on Beauvoir's thought, while we examine whether Beauvoir's understanding on the relationship between philosophy and literature are related to those of Philippe Sabot and Martha Nussbaum. Then moving on to the moral essays and focusing on *Pyrrhus and Cineas*, we follow the concepts of *situation*, *freedom* and *emotion* as ontological characteristics, but also as principles of intersubjective communication. Starting from the existential situation of the individual examined in all its possible manifestations and having now accepted the common fate of people in this phase of her reflection Beauvoir tries to find the true relationship with the Other and the purpose of human existence and the meaning of life in general. Finally, in *Must we burn Marquis de Sade?* Beauvoir interprets the Marquis de Sade as a counter example. Sade is presented here as an example of isolationism, as a person who, cut off from the Others and closed in on himself, ultimately tries to fill this void through his sexual choices.

Keywords: Simone de Beauvoir, existentialism, phenomenology, existential phenomenology, literature, anxiety, ambiguity, freedom, condition, emotion

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ	3
ABSTRACT	4
ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ	5
ΠΡΟΛΟΓΟΣ	6
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	9
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ: ΤΟ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΟ ΜΥΘΙΣΤΟΡΗΜΑ	32
Φιλοσοφία και Λογοτεχνία	33
Πριν το Μεταφυσικό Μυθιστόρημα	36
Φιλοσοφία και Λογοτεχνία: Beauvoir, Sabot, Nussbaum.....	41
Η Λογοτεχνία μετά την περίοδο των ηθικών δοκιμίων	48
Συμπεράσματα κεφαλαίου	51
ΠΥΡΡΟΣ ΚΑΙ ΚΙΝΕΑΣ: ΑΛΛΟΣ, ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ, ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ	54
Αγωνία.....	57
Ο Άλλος πριν τα φιλοσοφικά δοκίμια.....	64
Ο Άλλος.....	66
Συγκίνηση	70
<i>Οφθαλμόν αντί οφθαλμού</i>	74
Κατάσταση.....	79
Συμπεράσματα κεφαλαίου	83
MARQUIS DE SADE : ENA ANTI-ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ	87
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	101
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ: ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ ΚΑΙ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ	107
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	120

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

*Διότι φιλοσοφώ σημαίνει ψάχνω να βρω, σημαίνει
προϋποθέτω πως υπάρχουν πράγματα να δω και να πω.¹*

Έχουν περάσει περίπου 80 χρόνια από τότε που η Simone de Beauvoir ξεκίνησε να γράφει, χωρίς να γνωρίζει και σίγουρα χωρίς να μπορεί να φανταστεί την απήχηση που θα είχε ο λόγος της μέχρι και σήμερα και την πορεία που θα χάραζε. Πάντοτε έβρισκα ενδιαφέρον να μελετώ τους ανθρώπους και τα έργα τους όταν αυτά βρίσκονται «στα σπάργανα» αναγνωρίζοντας ότι τα πρώιμα, τα άγουρα, τρόπον τινά, γραπτά χαρακτηρίζονται από μια αθωότητα, έναν αυθορμητισμό και έναν ανεπιτήδευτο λόγο που σπάνια διατηρούν οι συγγραφείς τους στα επόμενα έργα τους, ενώ ισοσταθμίζουν κάπως το βάθος και τη μεστότητα που συνήθως αποκτώνται στην πορεία. Μια τέτοια περίπτωση εξετάζουμε εδώ. Μελετάμε τη Simone de Beauvoir πριν τη συγγραφή του *Δεύτερου Φύλου*, πριν καταστεί η «ιέρεια του φεμινισμού», σε μια περίοδο του στοχασμού της κατά την οποία φαίνεται να γράφει κείμενα οιονεί ενδοσκοπικά, αναζητώντας αυτό για το οποίο πραγματικά θέλει να μιλήσει και τον *δικός της* τρόπο του γράφειν.

Σε αυτή την περιδιάβαση πολλά ήταν τα άτομα που στάθηκαν δίπλα μου, στηρίγματα και συνοδοιπόροι. Νιώθω, λοιπόν, την ανάγκη να ευχαριστήσω από καρδιάς πρώτα από όλα τον κύριο Πρελορέντζο, την κυρία Μαγγίνη και τον κύριο Μαρκουλάτο όχι μόνο για τη στήριξη και την αρωγή τους κατά την εκπόνηση της παρούσας εργασίας, αλλά και για την ενεργό και δημιουργική παρουσία τους καθ' όλη τη διάρκεια της ακαδημαϊκής μου ζωής: από το πρώτο εξάμηνο των προπτυχιακών μου σπουδών μέχρι την τελευταία γραμμή του ανά χειράς κειμένου με τα μαθήματα, τα κείμενά τους, τις συζητήσεις μας και κυρίως με την απλόχερη διαθεσιμότητά τους ήταν πάντοτε εδώ. Φυσικά, σε αυτό το σημείο δε θα μπορούσα να μην αναφερθώ στο πάλαι ποτέ ΦΠΨ, το τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας, το οποίο μπορεί να μην υφίσταται πια, όπως τουλάχιστον το γνωρίσαμε όσοι και όσες αποφοιτήσαμε από αυτό, ωστόσο υπήρξε η αφετηρία μας. Προσωπικά, νιώθω την ανάγκη να ευχαριστήσω το σύνολο του τότε τμήματος, πιστεύοντας βαθιά ότι τα χρόνια των προπτυχιακών και

1. Μερλώ-Ποντύ, Μ. (2005). *Εγκώμιο της φιλοσοφίας και άλλα δοκίμια* (Κ. Καψαμπέλη, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές, σελ. 70.

μεταπτυχιακών μου σπουδών διαμόρφωσαν σε μεγάλο βαθμό και ίσως εξακολουθούν να μορφοποιούν τη σκέψη και τις πράξεις μου με τρόπο *ουσιαστικό*.

Από τις ευχαριστίες δε θα μπορούσαν να λείπουν οι *δικοί μου άνθρωποι*, τα άτομα με τα οποία μοιράζομαι την –τόσο σημαντική και πολύτιμη– καθημερινότητα. Ένα τεράστιο ευχαριστώ στους γονείς μου Έλλη και Θανάση που στέκονταν και στέκονται στοργικά στο πλευρό μου, την γιαγιά Ολυμπία και τον παππού Γιώργο που περίμεναν καρτερικά να ολοκληρώσω τις σπουδές μου για να επιστρέψω στην πατρογονική εστία –και ακόμα περιμένουν– και την Ολυμπία, φίλη και ξαδέρφη, που παρακολούθησε τη συγγραφή της εργασίας μου από την πρώτη μέχρι και την τελευταία σελίδα φροντίζοντας να απαλύνει τις στιγμές απελπισίας μου. Τους πολύτιμους φίλους και τις πολύτιμες φίλες Νίνα, Φρανκ, Γιώργο, Πένυ, Αναστασία, Ευάγγελο, Πέρσα και Μυρτώ που ο καθένας και η καθεμιά με τον μοναδικό τους τρόπο ήταν εκεί αγωνιώντας για την πορεία της εργασίας μου και θυμίζοντάς μου πως τα πάντα είναι πιο όμορφα όταν τα μοιράζεσαι. Τέλος, ίσως το πιο βαθύ και ατόφιο ευχαριστώ το οφείλω στον Σωτήρη· σύντροφος και συνοδοιπόρος στάθηκε δίπλα μου –και εξακολουθεί να στέκεται– ως κριτικός αναγνώστης των κειμένων μου με γόνιμες παρατηρήσεις και ως θερμός υποστηρικτής τις στιγμές που όλα μου φαίνονταν μαύρα. Όλες και όλους σας ευχαριστώ που με κάνετε να βλέπω τα χρώματα.

Όλια Λέγγα

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Αν ζήσουμε άλλον έναν αιώνα –μιλάω για τη συλλογική ζωή, που είναι η αληθινή ζωή, και όχι για τις μικρές ζωές που ζούμε ατομικά– και έχουμε πεντακόσιες λίρες τον χρόνο και ένα δωμάτιο δικό μας η καθεμιά· αν συνηθίσουμε να έχουμε την ελευθερία και το θάρρος να γράφουμε ακριβώς αυτό που σκεφτόμαστε· αν δραπετεύουμε λίγο από το κοινόχρηστο καθιστικό και βλέπουμε τους ανθρώπους όχι πάντα στο πλαίσιο της σχέσης του ενός με τον άλλον αλλά σε σχέση με την πραγματικότητα· [...] αν αντιμετωπίσουμε το γεγονός, ότι δεν υπάρχει μπράτσο να πιαστούμε, αλλά ότι προχωράμε μόνες και ότι η σχέση μας είναι με τον κόσμο της πραγματικότητας κι όχι με τον κόσμο των ανδρών και των γυναικών, τότε θα υπάρξει η ευκαιρία και η νεκρή ποιήτρια που ήταν η αδελφή του Σαίξπηρ θα ανακτήσει το σώμα που τόσες φορές θυσίασε.²

Αναμφίλεκτα, η Simone de Beauvoir αποτελεί μία από τις πιο σημαντικές προσωπικότητες του 20ού αιώνα. Γεννήθηκε το 1908 στο Montrarnasse, όπου και πέθανε το 1986 έχοντας καταφέρει με τα κείμενά της «να φέρει τη μαρτυρία του αιώνα της»³ παίζοντας, μάλιστα, πολλές φορές πρωταγωνιστικό ρόλο σε αυτόν. Έγραψε διηγήματα, μυθιστορήματα, φιλοσοφικά δοκίμια, ένα θεατρικό έργο, οδοιπορικά, πολιτικά δοκίμια, απομνημονεύματα, δημοσιογραφικά άρθρα και μελέτες με σημαντικότερη το *Δεύτερο Φύλο*, το οποίο υπήρξε ένα από τα επιδραστικότερα κείμενα του 20ού αιώνα, ενώ δεν χαρακτηρίστηκε αδικώς ως «η Βίβλος του φεμινισμού».

Ωστόσο, παρά το γεγονός ότι η Beauvoir υπήρξε πολυγραφότατη, στους ακαδημαϊκούς και φιλοσοφικούς κύκλους το έργο της σπανίως διαβάζεται,⁴ ενώ δεν είναι λίγες οι φορές που το όνομά της παραλείπεται από τα φιλοσοφικά εγχειρίδια και τις ιστορίες της φιλοσοφίας. Πιο συγκεκριμένα η εν λόγω τάση παρατηρείται έντονα μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του 1990 με τις απόψεις που διατυπώνονται για το έργο της Beauvoir να είναι μετριοπαθείς και συχνά αντικρουόμενες με κοινή γραμμή το να

2. Γουλφ, Β. (2021). *Ένα δικό της δωμάτιο* (Β. Τζανάκαρη, Μετ.). Αθήνα: Μεταίχμιο, σελ. 237-238.

3. Tidd, U. (2020). *Simone de Beauvoir* (Β. Λέκα, Μετ.). Αθήνα: Oposito/Βιογραφίες, σελ. 17.

4. Βίντιες, Κ. (1998). *Η φιλοσοφία ως πάθος* (Γ. Σπανδώνης, Μετ.). Αθήνα: φιλίστωρ, σελ. 18.

μην αντιμετωπίζουν τη Beauvoir ως «αυθεντική φιλόσοφο».⁵ Παράλληλα, πιο συχνά τείνει να αντιμετωπίζεται είτε ως μαθήτριά ή βιογράφος του Sartre⁶ είτε αποκλειστικά ως «μητέρα» του δεύτερου φεμινιστικού κύματος,⁷ χαρακτηρισμοί που –ενώ ενδεχομένως ανταποκρίνονται σε ένα βαθμό στην πραγματικότητα– παραγκωνίζουν σε κάθε περίπτωση τον κομβικό, όπως τουλάχιστον θα επιχειρηθεί να υποστηριχθεί στο παρόν πόνημα, ρόλο που έπαιξε η φιλοσοφία στη ζωή και τη σκέψη της και αντίστροφα τον ρόλο που η Beauvoir διαδραμάτισε στα φιλοσοφικά τεκταινόμενα. Τον παραγκωνισμό της μποβουαριανής φιλοσοφικής πλευράς έχουν προσπαθήσει να

5. Tidd, U. (2008). Simone de Beauvoir Studies. *French Studies*, 62 (2), σελ. 200-208.

6. Ενδεικτικά: Μπενιέ, Ζ-Μ. (1999). *Ιστορία της Νεωτερικής και Σύγχρονης Φιλοσοφίας. Φυσιολογίες και Έργα* (Κ. Παπαγιώργης, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, σελ. 673-675, όπου αναφέρεται ως συμφοιτήτρια και ύστερα ως ερωτική σύντροφος του Sartre. Επίσης στο: Σατελέ, Φ. (2006). *Η Φιλοσοφία* (Τόμ. Β΄) (Κ. Παπαγιώργης, Μετ.) Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση, σελ. 584 -627, όπου και πάλι δε γίνεται καμία αναφορά στο έργο της –αναφέρεται μόνο σε χωρία σχετικά με τη σχέση της με τον Sartre. Τέλος, Scruton, R. (2005). *Από τον Φίχτε στον Σαρτρ*. Στο Kenny, A. (2005). *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας* (Δ. Ρισσάκη, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Νεφέλη, αναφέρεται αποκλειστικά και μόνο ο Sartre στο κεφάλαιο που αφιερώνεται στον Υπαρξισμό.

7. Το δεύτερο φεμινιστικό κύμα (περ.1960-1980), του οποίου η Beauvoir αποτελεί εμβληματική μορφή, ασχολήθηκε με θέματα όπως η οικονομική ανισότητα μεταξύ των φύλων, το δικαίωμα στην άμβλωση και τα δικαιώματα γυναικείων μειονοτικών ομάδων, ενώ για πρώτη φορά έχουμε την εκπροσώπηση λεσβίων γυναικών στο κίνημα. Προηγήθηκε ο φεμινισμός του πρώτου κύματος ο οποίος αναφέρεται στο κίνημα του 19ου αιώνα και των αρχών του 20ού (περ. 1800-1920), με βασικές εκπροσώπους τις Victoria Woodhull, Elizabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony κ.ά. και βασικές επιδιώξεις τη νομοθετική κατοχύρωση στοιχειωδών δικαιωμάτων για τις γυναίκες και τη συμμετοχή στις εκλογές. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο όρος «φεμινισμός» δε χρησιμοποιήθηκε κατά τη διάρκεια του πρώτου κινήματος, αλλά επινοήθηκε μεταγενέστερα, αφού είχε ξεκινήσει να χρησιμοποιείται για να περιγράψει το δεύτερο φεμινιστικό κίνημα. Ακολούθησε το τρίτο φεμινιστικό κύμα (περ. 1990-2010) το οποίο επικεντρώθηκε στην αμφισβήτηση των παραδοσιακών ιδεών σχετικά με τους ρόλους των φύλων, τη σεξουαλικότητα και την ταυτότητα, με βασικές εκπροσώπους τη Judith Butler, τη Kathleen Hanna, τη Molly Yard κ.ά. Στόχος του ήταν να επεκτείνει τη φεμινιστική σκέψη πέρα από τις γυναίκες της μεσαίας τάξης, αναγνωρίζοντας τις εμπειρίες ανθρώπων από κάθε υπόβαθρο, συμπεριλαμβανομένων και των ΛΟΑΤΚΙ+ ατόμων. Σήμερα φαίνεται πως ζούμε το τέταρτο φεμινιστικό κύμα το οποίο εστιάζει στην ιδέα ότι δεν υπάρχει ενιαία εμπειρία ή προοπτική όταν πρόκειται για τη γυναίκα και δίνει έμφαση σε παγκόσμια ζητήματα, όπως η κλιματική αλλαγή και η οικονομική ανισότητα, που επηρεάζουν δυσανάλογα τις γυναίκες σε όλο τον κόσμο. Βλ. σχετικά τις μελέτες Τσακιστράκη, Χ. (2016). *Δεύτερο Φεμινιστικό Κύμα: ο γαλλικός φεμινισμός της διαφοράς*. Στο Ρεθυμνωτάκη, Ε., Μαροπούλου, Μ., & Τσακιστράκη, Χ. 2016. *Φεμινισμός και Δίκαιο* [Προπτυχιακό εγχειρίδιο]. Κάλλιπος, Ανοικτές Ακαδημαϊκές Εκδόσεις. <https://hdl.handle.net/11419/6182V>, Bryson. (2005). *Φεμινιστική Πολιτική Θεωρία* (Ε. Πανάγου, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Μεταίχμιο, Μ, Evans. (2003). *Φύλο και Κοινωνική Θεωρία* (Α. Κιουπκιολής, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Μεταίχμιο και D, Cameron. (2020). *Φεμινισμός* (Φ. Δήτσας, Μετ.). Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

εξηγήσουν αρκετοί μελετητές της Beauvoir.⁸ Παρακάτω πρόκειται να δούμε μερικές από αυτές τις ερμηνείες όχι μόνο για να δοθεί μια εξήγηση σε αυτή την παράλειψη, αλλά κυρίως για να εντοπίσουμε μέσα από αυτήν τους λόγους για τους οποίους φαίνεται ότι αξίζει τον κόπο να επανεξετάσουμε το έργο της με μια φρέσκια ματιά.

Το ερώτημα για το αν το έργο της Beauvoir είναι καθαυτό φιλοσοφικό ή όχι τείνει να τίθεται εκκινώντας από την παραδοχή της ίδιας της Beauvoir ότι επ' ουδενί δεν είχε φιλοσοφικές βλέψεις κι ότι δεν επρόκειτο να γράψει φιλοσοφικά. Στην ίδια κατεύθυνση, έμφαση δίνεται στο γεγονός ότι σε όλη της τη ζωή προτιμούσε να αυτοπροσδιορίζεται ως συγγραφέας και λογοτέχνης δηλώνοντας ρητά πως δεν νιώθει «αρκετή» για να γράψει φιλοσοφικά: «Έχω πει όμως ήδη ότι δεν είχα καμιά φιλοδοξία να κάνω καριέρα φιλοσόφου».⁹ Επίσης, αλλού η Beauvoir υποστηρίζει το εξής: «Δεν ήμουν αρκετά σπουδαία αντικειμενικά για να αξίζω μια ετικέτα. Όσο για τις ιδέες μου, ήμουν σίγουρη ότι αντιπροσώπευαν την αλήθεια κι όχι μια φιλοσοφική τοποθέτηση [...] Είπα πως γνώριζα τα όριά μου στο χώρο της φιλοσοφίας».¹⁰ Επιπλέον, συχνά έμπαινε στη διαδικασία να συγκρίνει τον εαυτό της με τον Sartre, όμως συνήθως σε αυτή τη σύγκριση εκείνη παρουσιαζόταν υποδεέστερη: «Ήταν η πρώτη φορά στη ζωή μου που ένιωθα πνευματικά κατώτερη μπροστά σε κάποιον άλλον. [...] Μέρα με τη μέρα αναμετριόμουν με τον Σαρτρ και στις συζητήσεις αυτές καταλάβαινα ότι δεν ανήκα στο επίπεδό του. [...] Δεν μπορώ να είμαι πια σίγουρη για την ορθότητα των σκέψεών μου [...] ούτε καν αν σκέπτομαι καθόλου.»¹¹

Σ' έναν κόσμο φτιαγμένο από άντρες για άντρες, η νεαρή Beauvoir παρέμενε μια

8. Με το ζήτημα της κριτικής που δέχτηκε η Beauvoir τόσο για το λογοτεχνικό, όσο και για το φιλοσοφικό της έργο ασχολείται εκτεταμένα η Toril Moi στο *Moi, T.* (1994). *Simone de Beauvoir | The Making of an Intellectual Woman*. Oxford & Cambridge: Blackwell, στο κεφάλαιο *Politics and Intellectual Woman: Cliches and Commonplaces in the Reception of Simone de Beauvoir*, σελ. 74-92. Επιπλέον, το ίδιο ζήτημα εξετάζεται και από τις Stella Sandford στο Sandford, S. (2007). *How to read Beauvoir*. New York & London: W.W. Norton, την Karen Vintges στο Βίντιες, Κ. (1998). *Η φιλοσοφία ως πάθος* (Γ. Σπανδώνης, Μετ.). Αθήνα: φιλίστωρ και φυσικά τη Michèle Le Dœuff στο Le Dœuff, M. (2007). *Hipparchia's Choice: An Essay Concerning Women, Philosophy, Etc* (T. Selous, Trans.). New York: Columbia University Press.

9. Μπωβουάρ, Σ. ντέ. (1982). *Η Δύναμη των Πραγμάτων* (Λ. Πολενάκης, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Γλάρος, σελ. 10.

10. Μπωβουάρ, Σ. ντέ. (1980). *Η Δύναμη της Ζωής. Ημερολόγια 2* (Μ. Λώμη, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Γλάρος, σελ. 485.

11. Μπωβουάρ Σ. ντέ. (1979). *Οι αναμνήσεις μιας καθωσπρέπει κόρης - Ημερολόγια 1* (Λ. Πολενάκης, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Γλάρος, σελ. 405.

γυναίκα «της παλαιάς σχολής», που αναφερόταν στον Sartre ως πνευματικά ανώτερο της θεωρώντας τον πιο κατάλληλο να ασχοληθεί με τη φιλοσοφία, από ό,τι ήταν εκείνη, παρόλο που η πραγματικότητα είχε αρχίσει ήδη να της φανερώνει πως εκείνη διέθετε όλα τα εφόδια, ώστε να ακολουθήσει όποιον δρόμο επιθυμούσε.¹² Και με αυτόν τον τρόπο, επισημαίνει η Michèle Le Dœuff, η Beauvoir έμεινε για πολλά χρόνια μία «εξαιρετικά καλά κρυμμένη φιλόσοφος» ισχυριζόμενη ότι ακολουθούσε, αντ' αυτού, μία λογοτεχνική κλήση.¹³ Φυσικά, κάλλιστα κάποιος μπορεί να διαθέτει όλα τα εφόδια για να ακολουθήσει το δρόμο που επιθυμεί και ταυτόχρονα να θεωρεί κάποιον ή κάποιους πνευματικά ανώτερους, ωστόσο η Le Dœuff θέλει να τονίσει εδώ ότι κάποιες φορές είναι πιο εύκολο για μια γυναίκα να περάσει την agrégation της φιλοσοφίας από το να πείσει τους ανθρώπους με τους οποίους συναναστρέφεται και εν τέλει τον ίδιο της τον εαυτό να την πάρουν στα σοβαρά.¹⁴

Σήμερα οι διαρκείς αναφορές της Beauvoir στον Sartre, το έργο του και την κοινή ζωή τους μας υπαγορεύουν να προσπαθήσουμε να πραγματευτούμε το έργο της εν μέρει ανιχνεύοντας τα σημεία στα οποία αυτό διαφέρει από τις θέσεις του Sartre, ούτως ώστε να έχουμε μια βάση προσέγγισης της εργασίας της ως ανεξάρτητου έργου. Επιπλέον, και σε συνάρτηση με τα παραπάνω, θα πρέπει να σημειώσουμε πως τις περισσότερες φορές είναι αρκετά δύσκολο να πούμε αν ο Sartre επηρέασε τη Beauvoir ή το αντίστροφο εφόσον τα βιβλία τους, γραμμένα ως επί το πλείστον το ίδιο χρονικό διάστημα, ήταν συνήθως αποτέλεσμα πολύωρων συζητήσεων και διενέξεων μεταξύ τους, ενώ σε γενικές γραμμές τα θέματα που τους απασχόλησαν, τουλάχιστον την περίοδο που μελετούμε εδώ, ήταν κοινά.

Αυτού του είδους οι παραδοχές από μέρους της Beauvoir αναφορικά με τα γραπτά και τον αυτοπροσδιορισμό της σίγουρα συνέτειναν όχι μόνο στην αμφισβήτηση του έργου της, υπό την έννοια ότι ιδιαίτερα η φιλοσοφική του αξία αρκετές φορές υποτιμήθηκε –σε σύγκριση τουλάχιστον, με άλλες πτυχές, όπως λ.χ. η λογοτεχνική του αξία– αλλά για αρκετό καιρό λειτούργησε επίσης ως πρόσφορο έδαφος, οριακά, στο

12. Seymour-Jones, C. (2011). *Επικίνδυνη Σχέση* (B. Δέμου, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Άγκυρα, σελ. 310.

13. Le Dœuff, *ό.π.*, σελ. 139.

14. *ό.π.*, σελ. 156.

να μην αντιμετωπίζεται ως αυθύπαρκτη φιλόσοφος.¹⁵ Υπήρξαν μάλιστα αρκετοί που υποστήριζαν ότι ακόμα και τα βιβλία της γράφονταν από τον Sartre.¹⁶ Αποτιμώντας το έργο και την πορεία των δύο φιλοσόφων δε θα ήταν υπερβολή να πούμε πως πολλές φορές η Beauvoir εμφανιζόταν πιο «σαρτρική και από τον ίδιο τον Sartre»¹⁷ υπερασπιζόμενη το έργο του περισσότερο και από τον ίδιο. Βέβαια, όπως ισχυρίζεται η Vintges, ο μη-φιλοσοφικός αυτοπροσδιορισμός της Beauvoir ίσως μπορεί να αποδοθεί και σε άλλους παράγοντες πέρα από τη σχέση της με τον Sartre και τον ρόλο που η Beauvoir φαίνεται να υιοθετεί μέσα σε αυτή.

Η εικόνα που είχε η Beauvoir για τον εαυτό της ήταν ριζωμένη σε μια μακρά παράδοση που δεν της επέτρεπε να ταυτιστεί ως γυναίκα με την ακαδημαϊκή φιλοσοφία.¹⁸ Αφενός δεν υπήρχαν αρκετά γυναικεία πρότυπα στα οποία ίσως μπορούσε να βρει κομμάτια του εαυτού της. Απ' την άλλη, έστω και σε συμβολικό επίπεδο, ήταν ευρέως διαδεδομένη η άποψη ότι «γυναίκα και λογική είναι ασύμβατες έννοιες».¹⁹ Επιπρόσθετα, δε θα πρέπει να παραλείψουμε τα λόγια του Heidegger, φιλοσόφου τον οποίο η Beauvoir μελετά και από τον οποίο επηρεάζεται σε μεγάλο βαθμό:²⁰ «Η φιλοσοφία είναι αυτός ο τρόπος σκέψης με τον οποίο μπορεί κανείς να

15. Kirkpatrick, K. (2021). *Πώς η Σιμόν έγινε η ΜΠΟΒΟΥΑΡ: μια ολόκληρη ζωή* (Σ. Κάσδαγλη, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Μεταίχμιο, σελ. 23.

16. Kirkpatrick, *ό.π.*, σελ. 433.

17. Sandford, S. (2007). *How to read Beauvoir*. New York & London: W.W. Norton, σελ. 7.

18. Βίντιες, *ό.π.*, σελ. 22.

19. *ό.π.*, σελ. 19: Η Vintges αναφέρει πλήθος φιλοσόφων από τον Αριστοτέλη έως και τον Hegel οι οποίοι υποστηρίζουν πως η ορθολογική σκέψη που είναι απαραίτητη για τον φιλοσοφικό στοχασμό είναι αποκλειστικό προνόμιο των ανδρών. Η Beauvoir με τις πράξεις της απέδειξε πως κάτι τέτοιο δεν ίσχυε, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι δεν επηρεάστηκε σε ένα βαθμό από τέτοιου είδους αντιλήψεις.

20. Η Eva Gothlin επισημαίνει πως παρά το γεγονός ότι μέρος της βιβλιογραφίας αναφέρει πως η Beauvoir επηρεάστηκε έντονα από τον Heidegger, πράγμα το οποίο επιβεβαιώνεται από τα ημερολόγια που κρατά η Beauvoir κατά τη διάρκεια του πολέμου, εντούτοις είναι ελάχιστες οι μελέτες που καταπιάνονται το συγκεκριμένο ζήτημα και λίγες οι πληροφορίες για το ποια κείμενα του Heidegger διαβάσει η Beauvoir και πότε. Σύμφωνα με την Gothlin, η ίδια η Beauvoir δίσταζε να αναφέρεται συχνά στον Heidegger για δύο λόγους: ο πρώτος και πιο σημαντικός ήταν η, απολύτως γνωστή στη Beauvoir, σχέση του Heidegger με τον ναζισμό, ενώ δεν αποκλείεται η σφοδρή κριτική που άσκησε ο Heidegger στον Sartre να έπαιξε επίσης κάποιο ρόλο. Βλ. σχετικά: Gothlin, E. (2006). Reading Simone de Beauvoir with Martin Heidegger. Στο Card, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir* (σελ. 45-65). United Kingdom: Cambridge University Press.

ξεκινήσει από το μηδέν και με τον οποίο σίγουρα γελούν οι νοικοκυρές»,²¹ την ίδια στιγμή που ο Sartre συνήθιζε να την πειράζει όταν εκείνη τεμπέλιαζε λέγοντάς της: «Μα, γιατί σταμάτησες να σκέφτεσαι, Κάστορα, γιατί δεν δουλεύεις; Νόμιζα ότι ήθελες να γράφεις. Μη μου πεις ότι θέλεις, τελικά, να γίνεις μια απλή νοικοκυρά, ε;»²²

Σε πιο αδρές γραμμές, αυτό που θέλει να πει εδώ η Vintges είναι πως, όταν αναφερόμαστε στην περίπτωση της Beauvoir, δε θα πρέπει να ξεχνάμε το πλαίσιο της εποχής κατά την οποία γεννιέται, ανατρέφεται και γράφει όσον αφορά στη θέση της γυναίκας και το εύρος των δυνατοτήτων που της αναγνωρίζονταν. Στο ίδιο μήκος κύματος κινείται και η Eleanore Holveck²³ όταν ισχυρίζεται, ενδεχομένως με μια δόση υπερβολής, ότι ήδη από τις απαρχές της φιλοσοφίας δόθηκε στις γυναίκες ένας πολύ συγκεκριμένος ρόλος, αυτός της ανώνυμης δούλας όπως περιγράφεται στον πλατωνικό διάλογο *Θεαίτητος*.²⁴ Φυσικά, πέρα από το ζήτημα του φύλου της, δε θα πρέπει να παραλείψουμε και το ζήτημα της πολιτικής τοποθέτησης της Beauvoir, κυρίως μετά τη δημοσίευση του *Δεύτερου Φύλου* ως μίας από τις αιτίες της δριμείας κριτικής και της αμφισβήτησης που υπέστη. Η Beauvoir δεν ήταν απλώς ένα πρόσωπο που έγραψε μυθιστορήματα, δοκίμια και απομνημονεύματα: η πραγμάτευση του έργου της την καθιστά ένα πεδίο ιδεολογικής και αισθητικής σύγκρουσης.²⁵ Το *Δεύτερο Φύλο*, το κείμενο μέσω του οποίου η Beauvoir έγινε ευρέως γνωστή, παρά την αδιαμφισβήτητη

21. Στο Heidegger, M. (1967). *What is a thing?* (W. B. Barton Jr. & V. Deutsch, Trans.). Chicago: Gateway /Henry Regnery ο Heidegger καταλήγει σε αυτό το συμπέρασμα με αφορμή μια ιστορία που διηγείται ο Θαλής ο Μιλήσιος στον *Θεαίτητο* του Πλάτωνα. Σύμφωνα με τον Θαλή ένα βράδυ κοιτούσε τα αστέρια με τόση προσήλωση που έπεσε μέσα σε ένα πηγάδι. Τότε μια δούλα γέλασε περιφρονητικά και τον ρώτησε πώς είναι δυνατόν να ισχυρίζεται ότι γνωρίζει τα πάντα για τον ουρανό, ενώ δεν μπορούσε να δει ούτε μέχρι τα πόδια του.

22. Bakewell, S. (2016). *Στο καφέ των υπαρξιστών. Ελευθερία, ύπαρξη και κοκτέιλ βερίκοκο* (Α. Παππάς, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, σελ. 121.

23. Holveck, E. (2002). *Simone's de Beauvoir Philosophy of Lived Experience. Literature and Metaphysics*. United States of America: Rowman & Littlefield Publishers, σελ. 3.

24. «Ὡσπερ καὶ Θαλῆν ἀστρονομοῦντα, ὃ Θεόδωρε, καὶ ἄνω βλέποντα, πεσόντα εἰς φρέαρ, Θραῦτά τις ἐμμελής καὶ χαρίεσσα θεραπαινὶς ἀποσκῶψαι λέγεται ὡς τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθυμοῖτο εἰδέναι, τὰ δ' ἐμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λανθάνοι αὐτόν. ταῦτόν δὲ ἄρκει σκῶμμα ἐπὶ πάντας [b] ὅσοι ἐν φιλοσοφίᾳ διάγουσι. τῷ γὰρ ὄντι τὸν τοιοῦτον ὁ μὲν πλησίον καὶ ὁ γείτων λέληθεν, οὐ μόνον ὅτι πράττει, ἀλλ' ὀλίγου καὶ εἰ ἄνθρωπός ἐστιν ἢ τι ἄλλο θρέμμα· τί δέ ποτ' ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ τί τῇ τοιαύτῃ φύσει προσήκει διάφορον τῶν ἄλλων ποιεῖν ἢ πάσχειν, ζητεῖ τε καὶ πράγματ' ἔχει διερευνώμενος. μανθάνεις γάρ που, ὦ Θεόδωρε· ἢ οὐ;» Πλάτων. (1993). *Θεαίτητος ἢ Περί Επιστήμης* (Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, Μετ.), Αθήνα: Κάκτος, σελ. 166.

25. Μοί, *ό.π.*, σελ. 74.

εμπορική του επιτυχία και τους τριγμούς που δημιούργησε θίγοντας ζητήματα όπως η διάκριση του κοινωνικού από το βιολογικό φύλο με τρόπο ρηξικέλευθο για τα δεδομένα της εποχής, απορρίφθηκε τελικά από μεγάλη μερίδα μελετητών ως μονόπλευρο και προκατειλημμένο,²⁶ ενώ μέχρι και τις αρχές του 1990 ακόμα και οι σύγχρονοι θεωρητικοί του φεμινισμού το θεωρούσαν μια ξεπερασμένη κοινωνιολογική μελέτη.²⁷ Με τη σειρά της η στάση που υιοθετείται απέναντι στο *Δεύτερο Φύλο* συμπαρασύρει σε ένα βαθμό τη συστηματική μελέτη ολόκληρου του έργου της Beauvoir, μέχρι την πρόσφατη εκ νέου «ανακάλυψή του». Βέβαια, ο περιορισμός της μελέτης του έργου της Beauvoir ενδεχομένως θα μπορούσε να ερμηνευτεί και ως αποτέλεσμα της υπερβολικής προβολής που απόλαυσε τα προηγούμενα χρόνια, όπως συνέβη και με τον Sartre και τον Camus από το τέλος της δεκαετίας του 1970 και μετά: είχε φτάσει η ώρα το αναγνωστικό κοινό να στραφεί και σε άλλους συγγραφείς και ρεύματα.

Η Beauvoir ξεκινά να γράφει συστηματικά προς το τέλος του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου, μιας συνθήκης η οποία, κατά γενική ομολογία, όπως θα διαπιστώσουμε παρακάτω, έπαιξε καταλυτικό ρόλο στη διαμόρφωση της σκέψης της και γι' αυτόν τον λόγο η αναφορά σε αυτή θα διαπεράσει ένα μεγάλο κομμάτι του παρόντος κειμένου. Πρόκειται για τη δεκαετία του 1940, όταν στα φιλοσοφικά τεκταινόμενα της Γαλλίας η φαινομενολογία δίνει τη θέση της στον υπαρξισμό και μια καινούρια σελίδα στην ιστορία της φιλοσοφίας ξεκινά να γράφεται.²⁸ Στην πραγματικότητα, δεν πρόκειται ακριβώς για αλλαγή σελίδας εφόσον η φαινομενολογία εξακολουθεί να συνοδεύει τους υπαρξιστές φιλοσόφους αυτής της περιόδου, οι οποίοι με τη σειρά τους την αξιοποιούν δημιουργικά. Ήδη από το 1934, η Beauvoir, που ήταν σε θέση να διαβάσει άνετα από

26. Βίντιες, *ό.π.*, σελ. 47.

27. Simone de Beauvoir Studies, *ό.π.*, σελ. 201. Η Tidd σχετικά με την απόρριψη του *Δεύτερου Φύλου* αναφέρει επιπλέον την ελλιπή πρώτη μετάφραση του βιβλίου στα αγγλικά, η οποία έγινε από τη ζωολόγο Η. Μ. Parshley, μετάφραση η οποία παρουσιάζει προβλήματα με τη φιλοσοφική ορολογία, ενώ παρατηρούνται ανακρίβειες σχεδόν σε κάθε σελίδα. Αυτή η μετάφραση, σύμφωνα με την Tidd, λειτούργησε αποπροσανατολιστικά στο αναγνωστικό κοινό, αλλά και στη μερίδα της ακαδημαϊκής κοινότητας που δε μιλούσε γαλλικά και δεν μπορούσε να κατανοήσει την φιλοσοφική επιχειρηματολογία της Beauvoir.

28. Schrift, A.D. (2016). *Η γαλλική φιλοσοφία στον 20ό αιώνα. Βασικά θέματα και διανοητές* (Β. Ντζούνης, Μετ.). Αθήνα: Πλέθρον, σελ. 81.

τα γερμανικά,²⁹ βυθιζόταν σε κείμενα φαινομενολογίας,³⁰ διάβαζε έργα του Husserl, την ερμηνεία του Fink πάνω σε αυτά, καθώς και τη μελέτη του Levinas για το έργο του Husserl,³¹ *La Theorie de l'intuition dans la phenomenologie de Husserl*, ενώ μέχρι και το 1936 συζητούσε αδιάκοπα με τον Sartre για το ζήτημα της *αποβλεπτικότητας* στη φαινομενολογία του Husserl.³² Επιπλέον, έντονη επιρροή φαίνεται πως δέχτηκε από *Τα μαθήματα για τη φαινομενολογία της εσωτερικής συνείδησης του χρόνου* του Husserl αναγνωρίζοντας ιδιαίτερα τη σημασία της φαινομενολογίας ως μεθόδου για την περιγραφή της βιωμένης εμπειρίας.³³ Την ίδια περίοδο η Beauvoir έρχεται σε επαφή και με κείμενα του Heidegger, ενώ όπως σημειώνει στα ημερολόγιά της, επηρεάζεται ιδιαίτερα από τη θεωρία της αυθεντικότητας, όπως εκείνη αποτυπώνεται στα γεγονότα της καθημερινότητας.³⁴

Χρησιμοποιώντας τα μεθοδολογικά εργαλεία της φαινομενολογίας, η Beauvoir ξεκινά να καταπιάνεται με ζητήματα, όπως ο θάνατος, ο φόβος και το άγχος, θέματα με τα οποία ασχολούνται εκτενώς οι υπαρξιστές φιλόσοφοι.³⁵ Ο υπαρξισμός δεν αποτελεί ενοποιημένη σκέψη.³⁶ Αντίθετα, οι φιλόσοφοι που συνήθως συναντούμε στα εγχειρίδια ιστορίας της φιλοσοφίας να συμπεριλαμβάνονται σε αυτό το ρεύμα διαφέρουν έντονα μεταξύ τους με αποκορύφωμα το ζήτημα της ύπαρξης του Θεού και χωρίζονται σε δύο αντίπαλα ρεύματα: τους άθεους υπαρξιστές και τους πιστούς. Ωστόσο αν θέλαμε να εντοπίσουμε ένα σημείο που να ενώνει όλους τους υπαρξιστές,

29. Η Beauvoir μαθαίνει γερμανικά από το 1933 με τη βοήθεια ενός γερμανού πολιτικού πρόσφυγα. Βλ. σχετικά: Bouchardeau, H. (2010). *Σιμόν ντε Μπωβουάρ* (Μ. Πατερράκη-Γαρέφη, Μετ.). Αθήνα: Κίχλη, σελ. 98.

30. Η Sylvie le Bon de Beauvoir αναφέρει πως από το 1934 η Beauvoir ξεκινά να διαβάζει συστηματικά κείμενα του Husserl στα γερμανικά. Βλ. σχετικά: Beauvoir, S. L. B. de. *Chronologie*. Στο S. de Beauvoir *Memoires* (Vols 1-2). Paris: Gallimard, σελ. LVI-CIII.

31. Heinämaa, S. (2004). Introduction in A review of the Phenomenology of Perception by Maurice Merleau-Ponty. Στο *Philosophical writings*, ό.π., σελ. 154.

32. Bakewell, ό.π., σελ. 98.

33. Tidd, ό.π., σελ. 67.

34. Beauvoir, S. (2009). *Wartime Diary* (A. Deing Cordero, Trans.). Urbana and Chicago: University of Illinois Press, σελ. 53, 265, 362.

35. Andrew, S. B. (2006). Beauvoir's place in philosophical thought. Στο Card, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir* (σελ. 24-44). United Kingdom: Cambridge University Press.

36. Descamps, C. (2006). Οι Υπαρξισμοί. Στο Φ. Σατελέ (επιμ.). *Η φιλοσοφία. Από τον Καντ ως τον Χούσερλ. Ο εικοστός αιώνας* (τόμ. Β') (Κ. Παπαγιώργης, Μετ.). Αθήνα: Γνώση, σελ. 583.

αυτό σίγουρα θα ήταν η απόρριψη της θέσης ότι ο άνθρωπος διαθέτει μια αμετάβλητη φύση. Μιλώντας για τον υπαρξισμό ο Jean-Paul Sartre θα ξεκαθάριζε ότι «η ύπαρξη προηγείται της ουσίας»³⁷ εννοώντας ότι τα ανθρώπινα όντα πρώτα υπάρχουν και δρουν εντός του κόσμου και ύστερα, μέσα από τη ζωή και τις πράξεις τους αποκτούν υπόσταση και περιεχόμενο. Πάνω στην ίδια θέση στηρίζεται και η Beauvoir στο *Δεύτερο Φύλο* όταν υποστηρίζει το πασίγνωστο πλέον «Δε γεννιόμαστε γυναίκες, γινόμαστε».³⁸ Ρέποντας, κατά κάποιο τρόπο, ανάμεσα στη φαινομενολογία και τον υπαρξισμό, θα λέγαμε πως η Beauvoir ασχολήθηκε με την υπαρξιστική φαινομενολογία, η οποία χρησιμοποιείται ενίοτε και ως εργαλείο κοινωνικής ανάλυσης.³⁹

Η συζήτηση σχετικά με το πραγματικό περιεχόμενο του έργου της Beauvoir καθώς και οι αμφιβολίες σχετικά με την εικόνα που ως τότε παρουσίαζε ξεκίνησαν μετά τον θάνατό της. Μέχρι εκείνη τη στιγμή όλες οι πληροφορίες σχετικά με το έργο και τη ζωή της προέρχονταν από τα κείμενά της, τις βιογραφίες,⁴⁰ τα απομνημονεύματά και τις συνεντεύξεις που η ίδια παραχωρούσε κατά καιρούς. Μάλιστα τα απομνημονεύματά της έχουν αμφισβητηθεί πολλάκις ως προς την ακρίβεια των λεγομένων τους,⁴¹ χωρίς βέβαια να υπάρξει κάποιος σοβαρός αντίλογος. Ωστόσο, μετά το θάνατό της είδαν το φως της δημοσιότητας νέα ημερολόγια, κείμενα και επιστολές που η Beauvoir είχε αποσιωπήσει όσο ήταν εν ζωή και που θέτουν υπό αμφισβήτηση πολλά από τα συμπεράσματα που θα μπορούσε κάποιος να βγάλει στο πλαίσιο της μελέτης του έργου της.⁴² Το νέο υλικό που προέκυψε είχε ως αποτέλεσμα να ξεκινήσει

37. Σαρτρ, Ζ-Π. (χ.χ.) *Ο υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός* (Κ. Σταματίου, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Αρσενίδης, σελ. 18.

38. Μποβουάρ, Σ. ντε. (2022). *Το δεύτερο φύλο* (Τ. Κωνσταντίνου, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Μεταίχμιο, σελ. 357.

39. Andrew, *ό.π.*, σελ. 24.

40. Οι βασικές βιογραφίες πάνω στις οποίες στηρίζομαστε εδώ είναι της Deirdre Bair, μελέτη η οποία γράφτηκε υπό από την επίβλεψη της Beauvoir και περιλαμβάνει, μεταξύ άλλων, τις συζητήσεις της με τη βιογράφο, βλ. σχετικά στο D. Bair. (1990). *Simone de Beauvoir: A Biography*. New York: Summit. Παράλληλα θα βασιστούμε επίσης στη βιογραφία της Huguette Bouchardeau, βλ. σχετικά στο Bouchardeau, H. (2010). *Σιμόν ντε Μπωβουάρ* (Μ. Πατεράκη-Γαρέφη, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Κίγλη, ενώ πλήθος βιογραφικών στοιχείων αντλούνται και από τις μελέτες που ασχολούνται με το έργο της Beauvoir.

41. Βίντιες, *ό.π.*, σελ. 142: Η Vintges αναφέρει μεταξύ άλλων την αντίδραση του Nelson Algren, ο οποίος είπε χαρακτηριστικά: «Σκατά αυτοβιογραφία: αυτομυθογραφία έγραψε!».

42. Kirkpatrick, *ό.π.*, σελ. 24.

και πάλι η μελέτη της Beauvoir υπό διαφορετικό πρίσμα αυτή τη φορά· με βασικό άξονα τη προσέγγιση της φαινομενολογίας εκ μέρους της Beauvoir σε συνδυασμό με την πρόσληψη του Hegel και του Marx, όπως αποτυπώνονται στο *Δεύτερο Φύλο*, ξεκίνησε η εκ νέου εξέταση και σε κάποιες περιπτώσεις η αναθεώρηση της ερμηνείας όσων πρόσβευε η Beauvoir στα φεμινιστικά της κείμενα.⁴³ Επιπλέον, η έκδοση και η μετάφραση κειμένων που ως τώρα υπήρχαν στη σκιά του *Δεύτερου Φύλου*, τουλάχιστον για ένα μέρος του αναγνωστικού κοινού της Beauvoir, έφερε ξανά στο προσκήνιο τη γενικότερη ενασχόλησή της με οντολογικά και ηθικά προβλήματα⁴⁴ πολύ πριν τη συγγραφή του *Δεύτερου Φύλου*, καθώς και την έντονη πραγμάτευση του ερωτήματος σχετικά με τον Άλλο και το ζήτημα της διυποκειμενικότητας.

Ένα ερώτημα που ίσως εύλογα μπορεί να ανακύψει σε αυτό το σημείο είναι το εξής: γιατί η μελέτη του έργου της Beauvoir να είναι συνυφασμένη με τη μελέτη της ζωής της; Για ποιο λόγο η εικόνα που μπορούσε κανείς να διαμορφώσει για αυτήν να επηρεάζεται τόσο από τα απομνημονεύματα και τα αυτοβιογραφικά της κείμενα, με αποτέλεσμα τα νέα δεδομένα να υπαγορεύουν την εκ νέου μελέτη του έργου της; Είναι γεγονός ότι η δημοσίευση των προσωπικών της ημερολογίων ανέδειξε σε μεγάλο βαθμό την τάση της Beauvoir «να ανακατεύει» τα θεωρητικά της κείμενα με τη ζωή της, ένα χαρακτηριστικό που, ενώ της αποδίδεται συχνά ως μομφή σε μια προσπάθεια υποβάθμισης των γραπτών της,⁴⁵ ίσως μπορεί να αναλυθεί με θετικό πρόσημο αν αναλογιστούμε την έμφαση που η ίδια η Beauvoir δίνει στη *βιωμένη εμπειρία* ως μέθοδο περιγραφής της ανθρώπινης κατάστασης. Ωστόσο, επειδή συχνά οι μελέτες που αναφέρονται στη Beauvoir έχουν την τάση να επικεντρώνονται στο άτομό της και πιο συγκεκριμένα στην προσωπική της ζωή υιοθετώντας έναν πιο προσωπικό τόνο στην ανάλυσή τους και αφήνοντας το καθ' αυτό έργο της φιλοσόφου σε δεύτερη μοίρα,⁴⁶ θα προσπαθήσουμε εδώ να αλιεύσουμε ό,τι θα φανεί ωφέλιμο στη συνολική θεώρηση του έργου της.

Επανερχόμενοι στο ζήτημα του νέου υλικού, η πλούσια επιστολογραφία της Beauvoir, τα ημερολόγια που κρατούσε από μαθήτρια, πολύ πριν περάσει την

43. Simone de Beauvoir Studies, *ό.π.*, σελ. 201.

44. *ό.π.*, σελ. 203.

45. Moi, T. (1994). *Simone de Beauvoir| The Making of an Intellectual Woman*. Oxford & Cambridge: Blackwell, σελ. 78-80.

46. Βίντιες, *ό.π.*, σελ. 18.

agrégation της φιλοσοφίας το 1929, καθώς και αυτά που έγραφε κατά τη διάρκεια του πολέμου, κάποια πρώιμα γραπτά της, φιλοσοφικά και πολιτικά δοκίμια και άρθρα δημοσιευμένα σε εφημερίδες της εποχής έρχονται να ρίξουν φως σε πτυχές της ζωής και του έργου της που ακόμα και οι πιο φανατικοί της αναγνώστες δε θα μπορούσαν να φανταστούν. Ωστόσο οι αποκαλύψεις δεν είναι πάντοτε ευχάριστες.

Μετά το θάνατο της Beauvoir δημοσιεύτηκαν από τη θετή της κόρη, Sylvie le Bon de Beauvoir, τα ημερολόγια που κρατούσε η Beauvoir τα έτη 1926-1930, το ημερολόγιο που έγραφε κατά τη διάρκεια του πολέμου και οι επιστολές που έστελνε στον Sartre.⁴⁷ Δύο ήταν τα συμβάντα που εν πολλοίς προκάλεσαν έντονες αντιδράσεις: αφενός η αποκάλυψη ότι η Beauvoir είχε συνάψει πλήθος λεσβιακών σχέσεων με νεαρές γυναίκες και μάλιστα κάποιες φορές και με μαθήτριάς της, πράγμα το οποίο η ίδια αρνούταν κατηγορηματικά⁴⁸ τόσο στη βιογραφία και τα αυτοβιογραφικά της κείμενα, όσο και σε συνεντεύξεις που έδωσε σε μεγάλη ηλικία και αφετέρου η διαπίστωση ότι κατά τη διάρκεια της γερμανικής κατοχής έκανε εκπομπές στο γαλλικό ραδιόφωνο, το οποίο τελούσε υπό τον πλήρη έλεγχο των Ναζί. Μάλιστα οι ραδιοφωνικές εκπομπές εκείνης της περιόδου έγιναν η αφορμή να ανοίξει μια ολόκληρη συζήτηση σχετικά με τα αντανακλαστικά της Beauvoir απέναντι στη γερμανική κατοχή.

Ίσως η απόκρυψη αυτής της πτυχής της σεξουαλικότητάς της να μπορούσε να γίνει κατανοητή, αν αναλογιστεί κανείς την εποχή που ζει η Beauvoir και τις θέσεις της κοινωνίας για την αμφισεξουαλικότητα.⁴⁹ Ταυτόχρονα οι κατηγορίες για σύναψη ερωτικών σχέσεων με τις μαθήτριάς της θόλωσαν ακόμα περισσότερο το τοπίο: αν και διενεργήθηκε έρευνα από τις αρχές, οι κατηγορίες δεν επιβεβαιώθηκαν επίσημα, ενώ το ότι πράγματι η Beauvoir έχασε την άδεια διδασκαλίας της την περίοδο της γερμανικής κατοχής, ερμηνεύτηκε περισσότερο ως απόρροια των πολιτικών εξελίξεων στην κατεχόμενη Γαλλία.⁵⁰ Εν τέλει την αλήθεια για το συγκεκριμένο ζήτημα μάλλον

47. Πρόκειται για κείμενα που δημοσιεύτηκαν με τους τίτλους *Les cahiers de jeunesse, 1926–1930, Journal de guerre* και *Lettres à Sartre* αντίστοιχα. Αξίζει να σημειωθεί ότι η Beauvoir όσο ζούσε είχε δημοσιεύσει τις επιστολές που ο Sartre έστελνε σε εκείνη σε μια συλλογή με τίτλο *Lettres au Castor et à quelques autres*, αλλά όχι αυτές που του έστελνε εκείνη.

48. Bair, D. (2001). *Simone de Beauvoir: A Biography*. New York: Touchstone, σελ. 213- 215, 510.

49. Simons, M.A. (2009). Εισαγωγή στο *Wartime Diary*, ό.π., σελ.1.

50. Σύμφωνα με την Huguette Bouchardeau, το 1941 δόθηκε διαταγή από τον κοσμήτορα της Ακαδημίας του Παρισιού να γίνει έλεγχος στην Beauvoir για την κατηγορία «αποπλάνησης

την πληροφορούμαστε από την ίδια τη Beauvoir. Στις επιστολές που αντάλλαξε εκείνη την περίοδο με τον Sartre προβαίνει σε γλαφυρές περιγραφές των ερωτικών σχέσεων που είχε συνάψει με κάποιες από τις μαθήτρίες της την περίοδο του πολέμου⁵¹ ενώ με κάποιες από αυτές συνδέθηκε στην πορεία και ο Sartre.⁵²

Παράλληλα, για το ζήτημα των ραδιοφωνικών εκπομπών εν μέσω της γερμανικής κατοχής δύσκολα μπορούσε να βρεθεί μια καλή δικαιολογία. Οι λεπτομέρειες από τη ζωή της Beauvoir κατά τη διάρκεια του πολέμου, όπως, για παράδειγμα, ότι δεν έπαψε να συχνάζει στο αγαπημένο της Café de Flore, ακόμα κι όταν σε αυτό απολάμβαναν τον καφέ και το κονιάκ τους ένστολοι ναζί⁵³ ενίσχυσαν την κριτική που ήδη δεχόταν. Δεν ήταν λίγοι αυτοί που, συνυπολογίζοντας το γεγονός ότι την περίοδο της κατοχής εκδόθηκε το πρώτο της βιβλίο,⁵⁴ *Η Καλεσμένη*, έσπευσαν να κατηγορήσουν την Beauvoir ότι δε δίστασε να συνεργαστεί με τους Γερμανούς προκειμένου να πετύχει τους σκοπούς της κι ότι μετέπειτα προσπάθησε να αποσιωπήσει όποιο στοιχείο υπήρχε κρατώντας απόρρητα όσα αρχεία είχαν απομείνει από εκείνη την περίοδο.⁵⁵ Επιπλέον, σε στιγμιότυπο που μας μεταφέρει η Ursula Tidd, βλέπουμε τον Sartre να επιπλήττει

ανηλίκου» μετά από μήνυση της μητέρα της Natalie Sorokin, μαθήτριάς της Beauvoir. Τελικά μετά από έρευνα της αστυνομίας στάθηκε αδύνατο να στοιχειοθετηθεί κατηγορία εναντίον της Beauvoir, ωστόσο, οι φήμες για τις ομοφυλοφιλικές της τάσεις, τα χαμηλής ποιότητας ξενοδοχεία στα οποία συχνάζει εκείνη την περίοδο και η «ιδιάζουσα» σχέση της, εκτός γάμου, με τον Sartre δημιούργησαν έναν συγκεκριασμό γεγονότων και φημών που οδήγησαν το 1943 στην παύση από τα καθήκοντά της. Βλέπε σχετικά: Bouchardeau, *ό.π.*, σελ. 153-159. Επιπλέον, η Kirkpatrick επισημαίνει για το ίδιο περιστατικό τον νόμο της κυβέρνησης Rétain ο οποίος διευκόλυνε την αποπομπή των δημοσίων υπαλλήλων που δεν συνείσφεραν στην «εθνική αποκατάσταση», πάνω στον οποίο στηρίχτηκε και η αποπομπή της Beauvoir, αλλά και το γεγονός ότι η άδειά της τελικά αποκαταστάθηκε τελικά το 1945. Βλέπε σχετικά Kirkpatrick, *ό.π.*, σελ. 212-214. Τέλος, η Tidd αποδίδει την καταγγελία της μητέρα της Natalie περισσότερο στην οργή της για το γεγονός ότι η κόρη της δε δεχόταν τον μνηστήρα που είχε επιλέξει η οικογένειά της για εκείνη, ενώ κατηγορούσε τη Beauvoir ότι εκείνη ήταν υπεύθυνη για αυτό, καθώς τη διέφθειρε. Βλ. Tidd, *ό.π.*, σελ. 92-93.

51. Ενδεικτικά, στα γράμματα που στέλνει στον Sartre τον Σεπτέμβριο και τον Οκτώβριο του 1939, η Beauvoir αναφέρεται στις μαθήτρίες Bianca Bienefeld και Natalie Sorokine, περιγράφοντας τις ερωτικές της περιπέτειες, αλλά και τα έντονα συναισθήματα που αναπτύχθηκαν μεταξύ τους. Βλέπε σχετικά: Beauvoir, S. de. (2011). *Letters to Sartre* (Q. Hoare, Trans.). New York: Arcade Publishing, σελ. 88, 138, 151.

52. Η δημοσίευση των επιστολών προς τον Sartre και των ημερολογίων της Beauvoir ώθησαν τη Bianca Bienefeld να δώσει τη δική της εκδοχή για τις σχέσεις της με τη Beauvoir και τον Sartre στο Lamblin, B. (1993) *Mémoires d'une jeune fille dérangée*. Paris: Editions Balland.

53. Bakewell, *ό.π.*, σελ. 140.

54. Bouchardeau, *ό.π.*, σελ. 129.

55. Bair, *ό.π.*, σελ. 640.

τη Beauvoir για το ότι συναίνεσε στην υπογραφή της διακήρυξης του Οκτωβρίου του 1940⁵⁶ ότι δεν είναι ούτε Εβραία, ούτε Μασόνος, προκειμένου να μη χάσει τη θέση διδασκαλίας της, το δελτίο τροφίμων και το δελτίο της ταυτότητάς της.⁵⁷

Από την πλευρά της η Beauvoir σημείωνε στο ημερολόγιο που κρατούσε εκείνη την περίοδο ότι ζούσε πια «βουτηγμένη στην κατάθλιψη»⁵⁸ και αντέτεινε στην κατηγορία του Sartre, ότι ασπαζόταν την ευρύτατα διαδεδομένη νοοτροπία του *attenisme*, το επιχείρημα ότι και μόνο η επιβίωση στο Παρίσι του 1940 προϋπέθετε κάποιου είδους συμβιβασμό τον οποίο εκείνος δεν μπορούσε να αντιληφθεί εφόσον ήταν απών.⁵⁹ Εξοργισμένη από τις επικρίσεις του σε καθετί που έκανε προκειμένου να επιβιώσει, η Beauvoir πίστευε πως ο Sartre, αν και επιστρατευμένος, ένιωθε αρκετά προστατευμένος στο στρατόπεδο, ανάμεσα στους συντρόφους του με τους οποίους αντάλλαζε όρκους αιώνιας αδελφοσύνης με αποτέλεσμα να μην μπορεί να φανταστεί πόσο σκληρή είχε γίνει η ζωή πίσω στο Παρίσι.⁶⁰ Μάλιστα σχετικά με τον διαπληκτισμό τους για τη λίστα Otto πολλά χρόνια αργότερα θα θυμόταν ότι: «[ο Sartre] εμφανίστηκε από έναν κόσμο για τον οποίο εγώ δεν είχα καμιά ιδέα, μιλούσαμε μια εντελώς διαφορετική γλώσσα».⁶¹ Για τις υπόλοιπες κατηγορίες που δεχόταν απαντούσε –ίσως κάπως κυνικά– ότι δεν ήταν περήφανη για τη συνύπαρξη με τους Γερμανούς και για τον τριαντάχρονο εαυτό της που ήταν πιο εγωκεντρικός από όσο θα ήθελε, ήταν όμως το μόνο που μπορούσε να κάνει για να επιβιώσει και αυτό έκανε.⁶² Ωστόσο, αυτή είναι μια απάντηση σχετικά με τον τρόπο ζωής της κατά τη διάρκεια του πολέμου, η οποία δίνεται χωρίς οποιαδήποτε αναφορά στην απασχόλησή της στο γαλλικό ραδιόφωνο.

Σύμφωνα με την Ingrid Galster η κατηγορία για συνέργεια με τους Γερμανούς είναι

56. Βλ. Κεφάλαιο 5, υποσημείωση 27 στο Bouchardeau, *ό.π.*, σελ. 431: Πρόκειται για την «Λίστα Όττο», τον κατάλογο, δηλαδή, των βιβλίων των οποίων η κυκλοφορία απαγορεύτηκε κατά την περίοδο της γερμανικής κατοχής. Η πρώτη «Λίστα Όττο» δημοσιεύτηκε στις 28 Σεπτεμβρίου 1940, με τον τίτλο «Βιβλία αποσυρθέντα από την αγορά υπό των εκδοτών ή απαγορευθέντα υπό των γερμανικών αρχών» και περιλάμβανε 1.060 τίτλους.

57. Tidd, *ό.π.*, σελ. 86.

58. *Wartime Diary*, *ό.π.*, σελ. 318.

59. Seymour-Jones, *ό.π.*, σελ. 374.

60. Bakewell, *ό.π.*, σελ. 143.

61. Bair, *ό.π.*, σελ. 244.

62. *ό.π.*, σελ. 242.

μάλλον βιαστική και βασίζεται σε μεγάλο βαθμό σε μια παρανόηση. Η Beauvoir την περίοδο της γερμανικής κατοχής έκανε όντως μια εκπομπή σχετικά με τη μουσική στον Μεσαίωνα στο Radio Nationale, γνωστό και ως Radio-Vichy κι όχι στο Radio-Paris το οποίο έκανε κατεξοχήν προπαγάνδα εκείνη την εποχή.⁶³ Συνεπώς, ενώ, πράγματι, τέτοιου είδους πολιτιστικές δραστηριότητες ενέτειναν την παθητικότητα των Γάλλων, δεν καλλιεργούσαν οποιαδήποτε επαναστατική διάθεση και εγείρουν ερωτήματα για το όριο μεταξύ συνεργασίας και συνενοχής, καλό θα ήταν να μην ψέγουμε τη Beauvoir για περισσότερα από όσα ήταν υπεύθυνη. Επιπλέον, αν θέλουμε να είμαστε δίκαιοι, δε θα πρέπει να παραλείψουμε το γεγονός ότι την άνοιξη του 1941 η Beauvoir μαζί με τον Sartre και άλλους σχημάτισαν μια αντιστασιακή ομάδα, την Socialisme et Liberté, με σκοπό την αντίσταση ενάντια στη γερμανική κατοχή. Μάλιστα η πρώτη συνάντηση αυτής της ομάδας έγινε στο δωμάτιο της Beauvoir, όπου και φτιάχτηκαν οι πρώτες προκηρύξεις.⁶⁴ Ωστόσο η ομάδα διαλύθηκε στο τέλος του έτους παραπαίοντας λόγω έλλειψης πολιτικής εμπειρίας και διασυνδέσεων.⁶⁵ Σε κάθε περίπτωση, είναι εξαιρετικά δύσκολο να κατατάξουμε τη Beauvoir είτε στους επαναστάτες είτε στους συνεργάτες των Γερμανών⁶⁶ λαμβάνοντας υπόψη τη μετριοπαθή στάση που κράτησε κατά τη διάρκεια του πολέμου.

Αγνωστο θα παραμένει το αν και κατά πόσο η Beauvoir είχε επίγνωση της βαρύτητας που είχαν οι πράξεις της εκείνη την εποχή. Σχετικά με τα ημερολόγια το μόνο σίγουρο είναι ότι η Beauvoir, ακόμα και μετά τον θάνατό της, εξακολουθούσε να προκαλεί αντιδράσεις.⁶⁷ Σε κάθε περίπτωση, η δίνη του πολέμου και το νεαρό της ηλικίας της σίγουρα αποτελούν κάποιου είδους ελαφρυντικά, δίχως, ωστόσο, να μπορούν να επαναφέρουν εξ' ολοκλήρου την εικόνα της άμεμπτης φεμινίστριας που πάντοτε αγωνιζόταν με ορμή ενάντια στην αδικία και την καταπίεση. Χωρίς να αναιρείται η μετέπειτα πορεία της, οι αποκαλύψεις για πτυχές της ζωής της που τεχνηέντως άφηνε

63. Galster, I. (2007). *Beauvoir dans tous ses états*. Paris: Editions Tallandier, σελ. 112.

64. Kirkpatrick, *ό.π.*, σελ. 211.

65. Tidd, *ό.π.*, σελ. 86.

66. Galster, *ό.π.*, σελ. 110.

67. Ernaux, A. (2019). The 'running thread' connecting me to Simone de Beauvoir (D. M. Cornelio, Trans.) Στο *Simone de Beauvoir Studies 17 (2000-2001)*, 1-6 published in <https://www.annie-ernaux.org/texts/le-fil-conducteur-qui-me-relie-a-beauvoir-2/>.

στο σκοτάδι σίγουρα προβληματίσαν το κοινό της. Ενθουμούμενοι, βέβαια, ότι από τις πρώτες κιόλας σελίδες του δεύτερου τόμου της αυτοβιογραφίας της ισχυριζόταν πως «[π]ρέπει ωστόσο να προειδοποιήσω τους αναγνώστες μου πως δε σκοπεύω να τους πω τα πάντα. [...] Το θέμα δεν είναι να βγάλω στη φόρα τα άπλυτα των φίλων μου και τα δικά μου· τα κουτσομπολιά δε μου αρέσουν. Έτσι, θα αφήσω στη σκιά αρκετά πράγματα»,⁶⁸ μπορούμε να πούμε με σιγουριά ότι το νέο υλικό που έρχεται στην επιφάνεια, σίγουρα εμπλουτίζει δημιουργικά την εικόνα που ως τώρα είχαμε για τη Beauvoir.

Στην παρούσα μελέτη το ότι η Beauvoir έγραψε φιλοσοφικά κείμενα δεν πρόκειται να τεθεί υπό αμφισβήτηση. Μελετώντας κατά κύριο λόγο τα δοκίμια που έγραψε τη δεκαετία 1940-1950, θα προσπαθήσουμε να ακολουθήσουμε τα ίχνη της μέσα στην ιστορία της φιλοσοφίας στα πρώτα χρόνια της συγγραφικής της πορείας. Οι δυσκολίες που προέκυψαν κατά την εκπόνηση της εν λόγω μελέτης έχουν να κάνουν κατά κύριο λόγο με την έλλειψη πρωτογενούς βιβλιογραφίας σε ελληνική μετάφραση. Ενδεικτικά, από τα βασικά κείμενα που μελετάμε: το *Littérature et Métaphysique* δεν μεταφράστηκε ποτέ στα ελληνικά,⁶⁹ ενώ για το *Πύρρος και Κινέας* και το *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ* οι μόνες μεταφράσεις που υπάρχουν είναι αυτές της δεκαετίας του 1980 στις οποίες συχνά παρατηρούνται ανακολουθίες ακόμα και στο κύριο σώμα κειμένου. Αυτό σημαίνει ότι για τις βασικές έννοιες που θα μελετηθούν έχουμε ανατρέξει τόσο στα γαλλικά, όσο και στα αγγλικά κείμενα αναγνωρίζοντας τη σπουδαιότητα της ορθής απόδοσης των φιλοσοφικών όρων και προσπαθώντας να αποφύγουμε μεταφραστικές παρανοήσεις, ενώ για τους ίδιους λόγους γίνονται αναφορές στα πρωτότυπα γαλλικά κείμενα, σε όσα σημεία θεωρούμε ότι η μετάφραση δεν είναι ακριβής. Επιπλέον, σχεδόν το σύνολο της πρωτογενούς βιβλιογραφίας είναι εδώ και χρόνια εξαντλημένο από τους ελληνικούς εκδοτικούς οίκους. Για αυτό το λόγο χρειάστηκε να αναζητήσουμε τα εν λόγω βιβλία σε αποθήκες εκδοτικών οίκων, σε καταστήματα με βιβλία από δεύτερο χέρι καθώς και σε παλαιοβιβλιοπωλεία. Ευτυχώς η αναζήτηση δεν απέβη άκαρπη.

Καθώς η Beauvoir ξεκινά να γράφει κατά τη *δεύτερη φιλοσοφική στιγμή*⁷⁰ της

68. *Η Δύναμη της Ζωής*, ό.π., σελ. 12.

69. Στο Παράρτημα προτείνεται μια δική μου μετάφραση του συγκεκριμένου κειμένου.

70. Εν ολίγοις, στο Worms, F. (2009). *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*. Paris: Éditions Gallimard διακρίνονται τέσσερις βασικές στιγμές στην ιστορία της γαλλικής φιλοσοφίας του 20ού αιώνα: α) Η στιγμή του 1900 και το πρόβλημα του πνεύματος β) Η στιγμή

φιλοσοφίας στη Γαλλία του 20ού αιώνα σίγουρα δε θα μπορούσε να λείπει από τα γραπτά της η πραγμάτευση της ανθρώπινης ύπαρξης ως σχέση της συνείδησης με τον κόσμο χωρίς να προϋποτίθεται κάποιο μεταφυσικό θεμέλιο.⁷¹ Όπως θα δούμε, το ζήτημα της βιωμένης εμπειρίας και της διυποκειμενικότητας κρατούν πρωταγωνιστικό ρόλο στη φιλοσοφία της Beauvois, ενώ πάντοτε εννοούνται και εξετάζονται *εν τω κόσμω*, δίχως να υπονοείται οποιαδήποτε υπερβατική παρουσία. Ο άνθρωπος στη σκέψη της Beauvois είναι μόνος απέναντι στον θάνατο χωρίς την ελπίδα της μετά θάνατον ζωής να απαλύνει την αγωνία του, ενώ οι σχέσεις που θα συνάψει με τους άλλους ανθρώπους εξαρτώνται τόσο από την *a priori* δυνατότητά του, όσο και από την προαίρεσή του.

Σε αυτό το σημείο, βέβαια, εύλογα προκύπτει το εξής ερώτημα: Γιατί θα εστιάσουμε τόσο την προσοχή μας στα επονομαζόμενα «δοκίμια της δεκαετίας το '40»; Τι είναι αυτό που τα ξεχωρίζει και τα καθιστά άξια μιας ξεχωριστής ανάλυσης; Όπως αναφέραμε προηγουμένως, η Beauvois δεν ενδιαφερόταν για το αν το αναγνωστικό κοινό θα την αντιμετώπιζε ως φιλόσοφο ή όχι. Παρ' όλα αυτά, επέστησε επανειλημμένα την προσοχή της βιογράφου της, Deidre Bair, στα φιλοσοφικά αυτά δοκίμια τα οποία μάλιστα χαρακτήριζε ως «απαρχή του έργου της», ενώ παράλληλα τα θεωρούσε «κλειδί» ολόκληρης της συγγραφικής της πορείας.⁷² Ίσως αυτή ακριβώς η παραδοχή να εξηγεί τον τρόπο με τον οποίο εργάστηκε η Beauvois καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής της. Όπως εξηγεί η Vintges: «Η Μπωβουάρ εργάστηκε έξω από τα αυστηρά όρια της ακαδημαϊκής φιλοσοφίας, επειδή σ' αυτή υπήρχε χώρος για τα θέματα που την ενδιέφεραν»,⁷³ ενώ δε διστάζει να ερμηνεύσει τον τρόπο με τον οποίο η Beauvois ανέπτυξε τις ιδέες της ως έναν φαινομενολογικό τρόπο συν-γραφής ο οποίος, αποκλίνοντας από τις ακαδημαϊκές συστηματικές συμβάσεις, αποπειράται να μιλήσει άμεσα για τον κόσμο.⁷⁴ Και, πράγματι, στα κείμενα της Beauvois σπάνια

του Β' Παγκοσμίου Πολέμου και το πρόβλημα της ύπαρξης, τα προβλήματα της διαλεκτικής, της ιστορίας και του ηρωισμού γ) Η στιγμή της δεκαετίας του 1960 και το πρόβλημα της δομής και γ) Η παρούσα στιγμή και το πρόβλημα της ζωής, των έμβιων όντων και το πρόβλημα της ηθικής με έμφαση στη δικαιοσύνη και στα ανθρώπινα δικαιώματα. Εδώ, κυρίως θα μας απασχολήσει η στιγμή του Β' Παγκοσμίου Πολέμου και το πρόβλημα της ύπαρξης.

71. Worms, *ό.π.*, σελ. 372.

72. Bair, *ό.π.*, σελ. 269.

73. Βίντιες, *ό.π.*, σελ. 207.

74. *ό.π.*, σελ. 221.

εντοπίζει κανείς στιβαρές φιλοσοφικές θέσεις και ξεκάθαρες τοποθετήσεις, όπως ίσως θα άρμοζε σε ακαδημαϊκά κείμενα. Εντούτοις, όπως θα δείξουμε, η φιλοσοφία είναι πανταχού παρούσα.

Βέβαια, όσο κι αν η Beauvoir δεν ξέχασε εκείνα τα πρώτα γραπτά της, η Baïr επιμένει να τα θεωρεί κείμενα ήσσονος σημασίας. Μπροστά στην τεράστια επιτυχία του *Δεύτερου Φύλου*, αντιμετωπίζει τα συγκεκριμένα δοκίμια ως μια περίοδο ενδοσκόπησης για τη φιλόσοφο η οποία, μακριά από τον Sartre,⁷⁵ αυτοαναλύεται εμμένοντας στην αυταρέσκεια, υπό την έννοια ίσως ότι γράφει καθαρά και μόνο με γνώμονα την προσωπική της ικανοποίηση, των πρώιμων χρόνων.⁷⁶ Και είναι αλήθεια, όπως η ίδια η Beauvoir παραδέχεται, ότι και εκείνη και ο Sartre στα νεανικά τους χρόνια υπήρξαν ατομιστές και δεν ενδιαφέρονταν ιδιαίτερα για τις κοινωνικοπολιτικές εξελίξεις: «Τα δημόσια πράγματα μας φαίνονταν αφόρητα βαριά. Υπολογίζαμε όμως ότι τα γεγονότα θα πορεύονταν σύμφωνα με τους πόθους μας, χώρια να χρειαστεί να ανακατευτούμε εμείς προσωπικά [...] Η άνοδος του ναζιστικού κόμματος στη Γερμανία δεν αποτελούσε παρά ένα επιφανόμενο χωρίς πολλή σημασία».⁷⁷

Ωστόσο, ο πόλεμος με όλη τη θηριωδία που συνοδεύτηκε θα στιγματίσει τη Beauvoir για πάντα, θα την καταστήσει εύθραυστη μπροστά στη συντριβή του ατόμου⁷⁸ και θα σημάνει για αυτήν μια νέα αρχή. Κατά τη διάρκεια του πολέμου αρχίζει να αντιλαμβάνεται την ύπαρξη των συνανθρώπων της και την κοινωνική διάσταση του κόσμου.⁷⁹ Η ίδια σημειώνει στον τρίτο τόμο των απομνημονευμάτων της: «Ήξερα κιόλας ότι η τύχη μου ήταν συνδεδεμένη με την κοινή μοίρα. Η ελευθερία, η καταπίεση, ο πόνος των ανθρώπων με αφορούσαν προσωπικά».⁸⁰

Το 1941 σημειώνει στο ημερολόγιο που κρατά κατά τη διάρκεια του πολέμου ότι έχει αλλάξει τρόπο γραφής, ενώ σχεδιάζει στο μέλλον να γράψει για την *κατάσταση*

75. Πρόκειται για τις αρχές του 1945, περίοδο κατά την οποία ο Sartre, μετά από πρόσκληση του Camus, πηγαίνει στην Αμερική, γνωρίζει μεταξύ άλλων τον Ernest Miller Hemingway, προσπαθεί να κλείσει συμβόλαια ως εκπρόσωπος του Gaston Gallimard, ενώ παρατείνει διαρκώς τη διαμονή του εκεί περνώντας μεγάλα χρονικά διαστήματα μαζί με την τότε ερωμένη του Dolorès Vanetti.

76. Βίντιες, *ό.π.*, σελ. 44.

77. *Η Δύναμη της Ζωής*, *ό.π.*, σελ. 17-18.

78. Bouchardeau, *ό.π.*, σελ. 164.

79. Βίντιες, *ό.π.*, σελ. 32.

80. *Η Δύναμη των Πραγμάτων*, *ό.π.*, σελ. 12

[situation] του ατόμου: «Το μυθιστόρημά μου. Είμαι έτοιμη να το τελειώσω. Βασίζεται σε μια φιλοσοφική στάση που δεν είναι πια δική μου. Το επόμενο μυθιστόρημά μου θα αφορά την κατάσταση του ατόμου, την ηθική της σημασία και τη σχέση της με το κοινωνικό γίνεσθαι»,⁸¹ πράγμα το οποίο επισημαίνει και στα απομνημονεύματά της: «Το τέλος της Καλεσμένης δεν με ικανοποιεί: ο φόνος δεν σου επιτρέπει να ξεπερνάς τις δυσκολίες που γεννιούνται από τη συνύπαρξη. Γι' αυτό, αντί να τις αποφύγω, θέλησα στη συνέχεια να τις αντιμετωπίσω κατά πρόσωπο. Στο Αίμα των άλλων, στο Πύρρος και Κινέας προσπάθησα να καθορίσω τη σωστή μας σχέση με τον άλλον».⁸² Αντίθετα, στον πρώτο τόμο των απομνημονευμάτων της αυτοπροσδιορίζεται –με μια δόση υπερβολής ίσως– ως ένα άτομο εξαιρετικά παθητικό: «Ο τρόπος που φερόμουν, οι ιδέες που μου είχαν επιβληθεί χωρίς προσπάθεια εξηγούσαν στην πραγματικότητα την παθητικότητα μου και την έλλειψη κριτικού πνεύματος».⁸³

Σύμφωνα με την Kate Kirkpatrick, αν και η ίδια η Beauvoir δήλωνε σολιψίστρια⁸⁴ οι αρχές της δεκαετίας του 1940 σηματοδοτούν μια σημαντική μετατόπιση στη σκέψη της, αφού τόσο τα θεατρικά όσο και τα μυθιστορήματά της από το 1943 έως το 1946 μαρτυρούν «μια ηθική και πολιτική εμπλοκή που πολλοί άνθρωποι δεν της αναγνώρισαν πριν την έκδοση του *Δεύτερου Φύλου*».⁸⁵ Ερωτήματα όπως το ποιος είναι χρήσιμος ή άχρηστος σε μια κοινωνία, για ποιον οφείλω ή χρειάζεται να κλαίω και για ποιον όχι και ποιος έχει το δικαίωμα να τα κρίνει όλα αυτά, είναι μερικοί από τους προβληματισμούς που αναδύονται καθώς ο πόλεμος τελειώνει κι ο κόσμος, όπως τον γνώριζε εκείνη η γενιά ανθρώπων, φαίνεται να αλλάζει οριστικά. Το 1965, παραπάνω από είκοσι χρόνια μετά, πιο κατασταλαγμένη και ώριμη, θα σημειώσει για τον ίδιο πόλεμο: «Τον πόλεμο τον σκεφτόμασταν τότε-τότε αλλά δεν είχαμε ποτέ διανοηθεί

81. *Wartime Diary*, ό.π., σελ. 320: «My novel. I'm eager to finish it. It rests on a philosophical attitude that is already no longer mine. My next novel will be about the individual situation, its moral significance and its relation to the social. »

82. *Η Δύναμη της Ζωής*, ό.π., σελ. 536.

83. *Οι αναμνήσεις μιας καθώς πρέπει κόρης - Ημερολόγια 1*, ό.π., σελ. 136.

84. Σολιψισμός ή ακραίος υποκειμενισμός: είναι η ακραία μορφή του υποκειμενικού ιδεαλισμού, σύμφωνα με την οποία ό,τι υπάρχει είναι μόνο το εγώ ή το υποκείμενο και οι ψυχικές εκδηλώσεις του. [Σολιψισμός (2013). Στο Πελεγρίνης, Θ. *Λεξικό της Φιλοσοφίας. Οι Έννοιες, οι Θεωρίες, οι Σχολές, τα Ρεύματα και τα Πρόσωπα/ Εξάγλωση Ορολογία*. Αθήνα: πεδίο] Εδώ ο όρος χρησιμοποιείται εμφaticά για να επιτείνει τον ατομισμό που διακατείχε τη φιλόσοφο σε εκείνη τη φάση της ζωής της.

85. Kirkpatrick, ό.π., σελ. 217.

ότι μια ολόκληρη εποχή ήταν στα πρόθυρα να εξαφανιστεί, ότι ο ίδιος ο πυρήνας της ζωής μας σε λίγο επρόκειτο να συντριβεί».⁸⁶

Το βασικό ερώτημα που πρόκειται να μας απασχολήσει στην παρούσα εργασία είναι το πώς βιώνει το άτομο τη σχέση του με τον Άλλο μέσα στον κόσμο. Σε αυτό το σημείο οφείλουμε να κάνουμε μια σημαντική διευκρίνιση: αναφερόμαστε εδώ στο άλλο, το έτερο άτομο και όχι στο *απόλυτο άλλο*, έννοια πάνω στην οποία θεμελιώνεται το *Δεύτερο φύλο*. Η Beauvois στο *Δεύτερο Φύλο* υποστηρίζει εν πολλοίς ότι η γυναίκα εντός κοινωνικού πλαισίου υπάρχει ως το απόλυτο άλλο του άνδρα μέσα από μian αμφισβητήσιμη ιστορική διαδικασία κι όχι ως φυσικό αποτέλεσμα των σωματικών της λειτουργιών.⁸⁷ Αντίθετα, εδώ πρόκειται να διερευνηθεί η σχέση μας με τον Άλλο, όπου ως Άλλον εννοούμε οποιοδήποτε πρόσωπο μοιράζεται μαζί μας την εμπειρία του κόσμου. Επιπρόσθετα, τα έργα αυτής της περιόδου είναι αναγκαίο να τα μελετήσουμε ως αυτόνομα κείμενα της «πρώιμης» Beauvois, ενώ θα προσπαθήσουμε να μην τα διαβάσουμε υπό το πρίσμα του *Δεύτερου Φύλου*, πράγμα το οποίο θα τους αποστερούσε ένα σημαντικό μέρος από τη ζωτικότητα και τη φρεσκάδα τους. Σίγουρα, σε ένα βαθμό αποτελούν θεμέλια του *opus magnum* της Beauvois, όμως θα ήταν άδικο να συγκρίνουμε την ορμή ενός πιο ώριμου έργου με κείμενα που αποτελούν «τις πρώτες λέξεις» της φιλοσόφου και διαμέσου των οποίων βλέπουμε να αναδύεται η μέθοδος που θα χρησιμοποιήσει μετέπειτα.

Στην πραγματικότητα το ζήτημα των ανθρώπινων σχέσεων είναι ένα ερώτημα που ταλανίζει τη Beauvois από πολύ νεαρή ηλικία,⁸⁸ συνιστά το βασικό ζήτημα που εξετάζει στο πρώτο της μυθιστόρημα, ενώ αποτελεί ένα από τα βασικά προβλήματα που δεν παύει να σκαλίζει ως το τέλος της ζωής της.⁸⁹ Στην *Καλεσμένη*, βέβαια, η αλληλεπίδραση εαυτού-Άλλου παρουσιάζεται πρωτίστως συγκρουσιακά.⁹⁰ Αντίθετα, εδώ θα μας απασχολήσει το πώς αποτυπώνεται η σχέση εαυτού-Άλλου ως άμεση

86. La guerre – nous y pensions quelquefois mais nous n’avions jamais imagine que toute une époque était sur le point de disparaître, que le noyau même de nos vies allait être fracasse bientôt. «Préface à James Joyce à Paris : Ses Dernières Années» στο C, Francis & F. Gontier. (1979). *Les Ecrits de Simone de Beauvoir*. Paris: Gallimard, p. 420.

87. Βίντιες, *ό.π.*, σελ. 79.

88. Tidd, *ό.π.*, σελ. 69.

89. Durozoi, G. & Roussel, A. (2010). *Λεξικό Φιλοσοφίας* (Β. Ιακώβου, Σ. Τέγος και Θ. Τραμπούλης, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, σελ. 285.

90. Tidd, *ό.π.*, σελ. 73.

βιωμένη εμπειρία, όπως διαμορφώθηκε στη σκέψη της Beauvoir μετά τον πόλεμο. Σύμφωνα με τη Beauvoir, ο κόσμος βιώνεται από κοινού και αυτό σημαίνει ότι, πέρα από τον κόσμο, οι άνθρωποι μοιράζονται και την ευθύνη ο ένας του άλλου: «Αποφάσισα ότι καλώς ή κακώς επεμβαίνουμε στη μοίρα των άλλων και πως πρέπει να πάρουμε αυτή την ευθύνη».⁹¹ Μετά τον πόλεμο η Beauvoir όχι μόνο συνειδητοποιεί αυτό το μοίρασμα του κόσμου, αλλά προσπαθεί να ανιχνεύσει την ηθική υποχρέωση μεταξύ των ανθρώπων. Ωστόσο, το από κοινού βίωμα του κόσμου δε σημαίνει αυτόχρονα ότι μπορούμε να συναντήσουμε πραγματικά τον Άλλο, να μοιραστούμε μαζί του πράγματα, να ξεφύγουμε από την κλειστότητα στον εαυτό μας και εν τέλει να επικοινωνήσουμε με τρόπο ουσιαστικό. Η δυνατότητα ειλικρινούς επικοινωνίας πρέπει επίσης να διερευνηθεί.

Το ζήτημα του Άλλου και η δυνατότητα ή η αδυναμία να επικοινωνήσουν οι άνθρωποι αποτελούν βασικά θέματα τόσο της φαινομενολογίας, όσο και του υπαρξισμού. Όπως σημειώνει ο Jean Wahl: «[...] σε όλες αυτές τις φιλοσοφίες υπάρχει, κατά τον έναν ή τον άλλο τρόπο, αυτό που θα το ονομάζαμε ο Άλλος».⁹² Λαμβάνοντας υπόψιν τις απόψεις του Sartre για το εν λόγω ζήτημα και αντιμετωπίζοντας τη Beauvoir ως συνοδοιπόρο και θερμή υποστηρίκτρια των θέσεων του Γάλλου φιλοσόφου θα πίστευε κανείς ότι η απάντηση είναι μάλλον προφανής: ο Άλλος αποτελεί την πηγή της δυστυχίας μας, καμία πραγματική σχέση δεν είναι εφικτή. Παρ' όλ' αυτά, το ζήτημα των ανθρώπινων σχέσεων, των συναισθημάτων και συγκεκριμένα της αγάπης και της συγκίνησης που μπορούν να αναπτυχθούν μεταξύ των ανθρώπων ίσως είναι το ζήτημα στο οποίο μπορούμε να εντοπίσουμε –εντονότερα από κάθε άλλο– τη διαφοροποίηση ανάμεσα στους δύο φιλοσόφους. Σύντομα θα δούμε πως για τη Beauvoir οι ανθρώπινες σχέσεις μάλλον μπορούν να είναι αληθινές και να προσφέρουν στα άτομα τέρψη κι όχι ναυτία. Παράλληλα, μέσα από αυτή τη διαπίστωση εμφανής θα είναι και η μεγάλη επιρροή που δέχτηκε η Beauvoir από τη φαινομενολογία, ενώ θα αποπειραθούμε να δείξουμε ότι σε μεγάλο βαθμό, τουλάχιστον την περίοδο που μελετάμε, υπήρξε πιο κοντά στη φαινομενολογία από ό,τι στον υπαρξισμό. Ωστόσο, στην περίπτωση της Beauvoir το ερώτημα για τη θέση της εντός του φιλοσοφικού στοχασμού δεν έχει να κάνει τόσο με τον εντοπισμό

91. *Η Δύναμη της Ζωής*, ό.π., σελ. 536.

92. Βαλ, Ζ. (1970). *Εισαγωγή στις Φιλοσοφίες του Υπαρξισμού* (Μαλεβίτσης, Χ. Μετ.). Αθήνα: Αρμός, σελ. 136.

στιβαρών φιλοσοφικών θεωριών και την αναμέτρηση μαζί τους με σκοπό τη διατύπωση μιας νέας φιλοσοφικής θέσης. Εδώ το διακύβευμα είναι η μεταποίηση της φιλοσοφίας -νοούμενης με τον παραδοσιακό τρόπο κατανόησής της ως αυστηρή και συστηματική θεωρία- σε φιλοσοφική σκέψη εντός ανθρώπινης ύπαρξης, εντός κουλτούρας, εντός κοινωνικού συνόλου.⁹³

Θα ξεκινήσουμε να στοιχειοθετούμε τη σχέση του ατόμου με τον Άλλο εκκινώντας από αυτό που η Beauvoir ονόμαζε *Μεταφυσικό Μυθιστόρημα* [roman métaphysique]. Στο κείμενο *Λογοτεχνία και Μεταφυσική*⁹⁴ θα διαπιστώσουμε ότι η Beauvoir επιθυμούσε να γράψει ένα είδος κειμένου το οποίο θα ρέπει κατά κάποιον τρόπο ανάμεσα στη φιλοσοφία και τη λογοτεχνία, ένα κείμενο το οποίο η ίδια ονομάζει *Μεταφυσικό Μυθιστόρημα*.⁹⁵ Ρέποντας διαρκώς ανάμεσα στα αυστηρά φιλοσοφικά συστήματα και τη βιωμένη εμπειρία, όπως περιγράφεται από τον Husserl και τον Heidegger, η Beauvoir καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η γλώσσα του μεταφυσικού μυθιστορήματος είναι ικανή να περιγράψει το προ-κατηγορικό, την πραγματικότητα στην οποία θεμελιώνονται η επιστημονική γνώση και τα αφηρημένα φιλοσοφικά συστήματα.⁹⁶ Για την Beauvoir, ο συγγραφέας θα πρέπει να γνωρίζει τις λογοτεχνικές φόρμες και την ίδια στιγμή να είναι σε θέση να απαλλαγθεί από αυτές προκειμένου να περιγράψει την ανθρώπινη εμπλοκή με τον κόσμο και την επαφή με τους άλλους που μας περιβάλλουν στην πραγματική τους διάσταση. Ταυτόχρονα, θα δούμε πως η φιλοσοφική λογοτεχνία αποτελεί τη μπουβουριανή πρόταση για έναν τρόπο γραφής που θα αποτυπώνει την πραγματικότητα με τη μεγαλύτερη δυνατή ακρίβεια, ενώ, όπως θα διαπιστώσουμε, το μοντέλο κειμένου το οποίο προτείνει αποτελεί και τον τρόπο με τον οποίο εν τέλει εργάστηκε και η ίδια. Τέλος, θα διερευνηθεί το αν και κατά πόσο οι ιδέες που παρουσιάζονται στο εν λόγω δοκίμιο είναι συγγενικές με αυτές τις Martha Nussbaum και του Philippe Sabot σχετικά με το ρόλο της λογοτεχνίας και τη σχέση της με τη φιλοσοφία.

Στο επόμενο κεφάλαιο θα ασχοληθούμε, πρωτίστως, με το δοκίμιο *Πύρρος και*

93. Sandford, *ό.π.*, σελ. 8.

94. Beauvoir, S. de. (2008). *Littérature et Métaphysique*. Στο *L'existentialisme et la sagesse des nations L'existentialisme et la Sagesse des nations*. Paris : Éditions Gallimard, σελ. 71-84 (βλ. Παράρτημα). Στα χωρία που παρατίθενται αποσπάσματα από το συγκεκριμένο κείμενο, η μετάφραση είναι της γράφουσας.

95. *Littérature et Métaphysique*, *ό.π.* σελ. 72.

96. Holveck, *ό.π.*, σελ. 22.

Κινέας.⁹⁷ Εδώ κομβικές θα είναι οι έννοιες της ανθρώπινης κατάστασης, της ελευθερίας και της συγκίνησης ως οντολογικά χαρακτηριστικά του ανθρώπου, αλλά και ως ρυθμιστικές αρχές της διυποκειμενικής επικοινωνίας. Στο *Πύρρος και Κινέας* η Beauvoir με αφετηρία την *υπαρξιακή κατάσταση του ατόμου* εξεταζόμενη σε κάθε πιθανή της έκφανση και έχοντας πια αποδεχτεί την κοινή μοίρα των ανθρώπων προσπάθησε να καθορίσει τη σωστή σχέση με τον Άλλο⁹⁸, αναζήτησε το σκοπό της ανθρώπινης ύπαρξης και το νόημα της ζωής εν γένει. Θέτοντας πλήθος υπαρξιακών διλημμάτων βλέπουμε να αναδύεται το θέμα της οξείας ηθικής εμπλοκής με τον κόσμο, ενώ εντύπωση προκαλεί η δέσμευση της Beauvoir να εξεταστεί αυτή η εμπλοκή υπό το πρίσμα και της δικής της εμπειρίας του κόσμου με τη μεγαλύτερη δυνατή διαύγεια⁹⁹. Κρίσιμα ερωτήματα όπως το ποια είναι τα κριτήρια για μια ηθική πράξη, το αν μπορεί η βία να δικαιολογηθεί κι αν ναι υπό ποιους όρους μπορεί να γίνει αυτό και το κάτω από ποιες συνθήκες μου επιτρέπεται, αν μου επιτρέπεται, να μιλάω εξ' ονόματος άλλων ανθρώπων έρχονται στην επιφάνεια ιδωμένα υπό ένα υπαρξιστικό-φαινομενολογικό πρίσμα, όχι τόσο για να απαντηθούν, όσο για να μας υπενθυμίσουν με κάθε τρόπο την ατέρμονη εμπλοκή μας με τους ανθρώπους και τον κόσμο γύρω μας. Με το *Πύρρος και Κινέας* και τα σοβαρά ηθικά ερωτήματα που τίθενται εγκαινιάζεται η «ηθική περίοδος» της συγγραφικής πορείας της Beauvoir¹⁰⁰ αφετηρία της οποίας είναι η διερεύνηση της διυποκειμενικής σχέσης, όπως θα μας απασχολήσει εδώ.

Στο τρίτο κεφάλαιο θα εξετάσουμε ένα αντιπαράδειγμα· έχοντας πλέον πειστεί για το μοίρασμα της εμπειρίας και την ουσιαστική επαφή μεταξύ των ανθρώπων θα εξετάσουμε τη ζωή και το έργο του Marquis de Sade, υπό το πρίσμα όσων έχουν ήδη ειπωθεί στα προηγούμενα κεφάλαια σχετικά με τη διυποκειμενικότητα και τη βιωμένη εμπειρία. Στο δοκίμιο *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ*,¹⁰¹ η Beauvoir ερμηνεύει τα κείμενα και εν τέλει τον ίδιο τον Sade ως ένα παράδειγμα απομονωτισμού, ως ένα άτομο το οποίο ξεκομμένο από τους Άλλους και κλεισμένο στον εαυτό του, εν τέλει προσπαθεί να αναπληρώσει αυτό το κενό κάνοντας ιδιάζουσες

97. Μπωβουάρ, Σ. ντέ (1980). *Πύρρος και Κινέας* (Ε. Χατζηδάκη, Μετ.). Αθήνα: Γλάρος.

98. *Η Δύναμη της Ζωής*, ό.π., σελ. 536.

99. Tidd, ό.π., σελ. 91.

100. Kirkpatrick, ό.π., σελ. 228.

101. Μπωβουάρ, Σ. ντέ (1980). *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ*; (Ε. Χατζηδάκη, Μετ.). Αθήνα: Γλάρος.

σεξουαλικές επιλογές. Εδώ, παρόλο που θα βρούμε τη σκέψη της Beauvoir διαφοροποιημένη σε κάποια σημεία, θα παρατηρήσουμε ότι το ερώτημα της σχέσης μεταξύ των ανθρώπων παραμένει κεντρικό και απαράλλακτο. Στο *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ*;, γραμμένο μερικά χρόνια μετά τα δοκίμια της δεκαετίας του 1940, θα βρούμε τη Beauvoir πιο σίγουρη και κατασταλαγμένη: κατηγορεί τον Sade για συναισθηματική απομόνωση και τον οικτίζει για την ανικανότητά του να αισθανθεί τη συναισθηματική μέθη που προσφέρει ο σαρκικός έρωτας.¹⁰²

102. Βίντιες, *ό.π.*, σελ 83.

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ: ΤΟ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΟ ΜΥΘΙΣΤΟΡΗΜΑ

*Αναμφισβήτητα, η φιλία, η φιλία που αναφέρεται στα άτομα, είναι κάτι το ασταθές, και η ανάγνωση είναι φιλία. Αλλά αυτή τουλάχιστον είναι μια φιλία ειλικρινής, και το γεγονός ότι απευθύνεται σε έναν νεκρό, σε έναν απόντα, της προσδίδει κάτι το ανυστερόβουλο, το σχεδόν συγκινητικό.*¹⁰³

*Σκέφτηκα ότι και η γραφή θα έπρεπε να κάνει ακριβώς αυτό, ν' αναπαράγει το αίσθημα που προκαλεί η σκηνή της σεξουαλικής πράξης, το αίσθημα αγωνίας και κατάπληξης, μια αναστολή της ηθικής καταδίκης.*¹⁰⁴

Ήδη από την ηλικία των είκοσι η Beauvoir δήλωνε ότι θέλει να γράψει ένα μυθιστόρημα το οποίο θα χαρτογραφεί τη συνειδητοποίηση μιας γυναίκας ότι είναι ελεύθερη να επιλέξει μόνη της τον τρόπο με τον οποίο θα ζήσει.¹⁰⁵ Οι σημειώσεις της, σημειώσεις του 1928, αν και αποσπασματικές, μαρτυρούν προβληματικές όπως η έμφυλη ανισότητα, η δυνατότητα ή μη αυτοπροσδιορισμού και ερωτήματα όπως το αν και κατά πόσο μπορούμε να ζήσουμε ελεύθεροι μαζί με άλλους ανθρώπους αρμονικά, θεματικές των μελλοντικών της έργων να βρίσκονται ακόμη στα σπάργανα. Στον πρώτο τόμο από τα απομνημονεύματά της σημειώνει: «Εγώ είχα διακηρύξει πολλές φορές ότι θα τα έλεγα όλα. [...] Με τρόπο ανακάλυψα ότι το γράψιμο ενός μυθιστορήματος θέτει απειράριθμα προβλήματα, που ούτε καν υποψιαζόμουν την ύπαρξή τους.»¹⁰⁶ Από πολύ νωρίς, λοιπόν, πειραματιζόταν με τρόπους γραφής χωρίς ακόμα να μπορεί να βρει τον τρόπο που θα ικανοποιούσε τον πόθο της. Καταπιάστηκε με ιδέες, πολλές από τις οποίες τη δεκαετία του 1940 θα γίνονταν διάσημες ως «οι υπαρξιστικές ιδέες του Sartre».¹⁰⁷ Πέραν, όμως, από το περιεχόμενο των ιδεών το οποίο με την πάροδο του χρόνου έμελλε να ωριμάσει και να αποκτήσει πιο στιβαρή οντότητα, οι νεανικές σημειώσεις της Beauvoir μαρτυρούν το είδος γραφής το οποίο θεωρούσε κατάλληλο να αποτυπώσει και να επικοινωνήσει αυτές τις ιδέες. Σε αυτό το κεφάλαιο

103. Προυστ, Μ. (2004). *Ημέρες ανάγνωσης. Δύο «ομότιπλα» κείμενα* (Μ. Πατεράκη-Γαρέφη, Μετ.), Αθήνα: Ίνδικτος, σελ. 62.

104. Ernaux, A. (2023). *Πάθος* (Σ. Ζουμπουλάκη, Μετ.). Αθήνα: Μεταίχμιο, σελ. 10.

105. Πρόκειται για χειρόγραφο κείμενο που περιλαμβάνεται στο Beauvoir, S. de. (2011). *"The Useless Mouths" and Other Literary Writings* (Μ. Α. Simons & Μ. Timmermann, Ed.). Urbana: University of Illinois Press, σελ. 363-364.

106. *Οι αναμνήσεις μιας καθωσπρέπει κόρης. Ημερολόγια 1*, ό.π., σελ. 406.

107. Le Dœuff, ό.π. σελ. 139.

πρόκειται να ασχοληθούμε με το Μεταφυσικό Μυθιστόρημα [Roman Métaphysique] ως κατεύθυνση του γράφειν, ενώ θα προσπαθήσουμε να αναδείξουμε την επιρροή που άσκησε η φαινομενολογία στη σκέψη και στη γραφή της Beauvoir.

Φιλοσοφία και Λογοτεχνία

Όπως είδαμε, η περίοδος του πολέμου έπαιξε καταλυτικό ρόλο στη ζωή της Beauvoir, σε τέτοιο βαθμό, ώστε σχεδόν να συνιστά μια τομή, να δημιουργεί ένα πριν και ένα μετά στην πορεία της ζωής της, επιβεβαιώνοντας ότι και για εκείνη η φιλοσοφία υπήρξε κόρη της αναταραχής και του πολέμου.¹⁰⁸ Πέραν, όμως, από την αλλαγή στις ιδέες και τον τρόπο σκέψης της, η «βρομερή περίοδος 1939-1942» κατά την οποία η Beauvoir έπιασε πολλές φορές πάτο,¹⁰⁹ ανέδειξε και το ασφαλέστερο καταφύγιο της στις στιγμές που την κυριέυε η απελπισία: τη λογοτεχνία. Έλεγε στον εαυτό της ότι αν όλα ήταν καταδικασμένα, οι ώρες που ξόδευε στο γράψιμο δε θα είχαν καμία σημασία, αλλά, «αν κάποια μέρα ο κόσμος, η ζωή κι η λογοτεχνία άρχιζαν πάλι να σημαίνουν κάτι», θα κατηγορούσε σίγουρα τον εαυτό της που άφησε αυτούς τους μήνες ή τα χρόνια να πάνε χαμένα.¹¹⁰ Στον δεύτερο τόμο των απομνημονευμάτων της η Beauvoir σημειώνει: «Από την κήρυξη του πολέμου, τα πράγματα είχαν πάψει οριστικά να είναι αυτονόητα. Η δυστυχία είχε εισβάλει στον κόσμο: η λογοτεχνία μου είχε γίνει τόσο απαραίτητη όσο και ο αέρας που ανάσαινα.»¹¹¹ Έτσι, λίγο καιρό μετά την απελευθέρωση καταπιάνεται με ένα κείμενο, σχεδόν αυτοαναφορικό, στο οποίο εκθέτει έναν τρόπο γραφής ικανό να περιγράψει την αποκάλυψη της ύπαρξης [dévoilement de l'existence]¹¹² με τρόπο τέτοιο που κανένα άλλο κείμενο δε θα μπορέσει να το κάνει· πρόκειται για το κείμενο *Λογοτεχνία και Μεταφυσική*¹¹³ και τον τρόπο γραφής που η

108. Lévy, B.-H. (2010). *Φιλοσοφικές διαμάχες* (Κ. Γούλα, Μετ.), Αθήνα: εκδόσεις Κέδρος, σελ. 38.

109. Kirkpatrick, *ό.π.*, σελ. 215.

110. Μάντσεν, *ό.π.*, σελ. 114.

111. *Η δύναμη της ζωής*, *ό.π.*, σελ. 535.

112. *Littérature et Métaphysique*, *ό.π.*, σελ. 84.

113. Επικρατεί μια σύγχυση σχετικά με το κείμενο *Λογοτεχνία και Μεταφυσική*. Εδώ, πρόκειται να χρησιμοποιήσουμε το γαλλικό κείμενο όπως εκδόθηκε μαζί με άλλα κείμενα της Beauvoir στο συλλογικό τόμο *L'existentialisme et la Sagesse des nations* [Beauvoir, S. de. (2008). *L'existentialisme et la Sagesse des nations*. Paris: Éditions Gallimard] και το αγγλικό κείμενο από τη συλλογή κειμένων που επιμελείται η Margaret A. Simons *Philosophical Writings* [Beauvoir, S. de. (2004). *Philosophical Writings* (M. A. Simons & M. Timmermann & M. B. Maderedi Ed.). Urbana and Chicago: University of Illinois Press]. Ωστόσο δεν είναι σίγουρο το πού πρωτοδημοσιεύτηκε το συγκεκριμένο κείμενο, καθώς και ποια ακριβώς μορφή

Beauvoir ονόμασε «Μεταφυσικό Μυθιστόρημα».

Αρχής γενομένης από τον τίτλο του κειμένου, θα μπορούσε κανείς, αφελώς, να συμπεράνει ότι βασική προβληματική του κειμένου είναι η προτροπή σε μια επιλογή ανάμεσα στη φιλοσοφία και τη λογοτεχνία ποια, δηλαδή, από τις δύο μπορεί να φανεί πιο κατάλληλη να περιγράψει την ανθρώπινη πραγματικότητα. Ωστόσο ο τίτλος δεν τίθεται διαζευκτικά, αλλά *συμπλεκτικά*. Η λογοτεχνία θα πρέπει να δείχνει την αμφισημία της ζωής κι όχι απλώς να παραθέτει μια σειρά περιστατικών ή να προσπαθεί να αποδείξει κάποιες θεωρητικές θέσεις. Απ' την άλλη, η φιλοσοφία με τα αυστηρά συστήματα και την αφηρημένη της σκέψη δύσκολα θα μπορούσε να μιλήσει για τα ανθρώπινα πράγματα και τα πολλαπλά νοήματα που αυτά εμπερικλείουν· αυτό θα συμβεί μόνο αν λογοτεχνία και φιλοσοφία συνδυαστούν με κοινό σκοπό να φτάσουν στην *καρδιά της βιωμένης εμπειρίας*.

Προς αποφυγήν παρανοήσεων στο ίδιο κείμενο η Beauvoir σπεύδει να εξηγήσει τι σημαίνει για εκείνη η «κακή λογοτεχνία» σκιαγραφώντας παράλληλα ένα περίγραμμα της «καλής λογοτεχνίας» που για τη Beauvoir δεν είναι άλλη από το Μεταφυσικό Μυθιστόρημα. Όταν αναφερόμαστε στο Μεταφυσικό Μυθιστόρημα δε θα πρέπει σε καμία περίπτωση να εννοούμε την «άτσαλη» διείσδυση [intrusion] της φιλοσοφίας μέσα στο λογοτεχνικό κείμενο:¹¹⁴ «κάθε ιδέα υπερβολικά καθαρή, κάθε θέση ή δόγμα που κάποιος θα προσπαθήσει να επεξεργαστεί στο πλαίσιο ενός μυθιστορήματος θα κατέστρεφε αυτομάτως το αποτέλεσμα της δουλειάς του [...] ενώ θα έκανε το μυθιστόρημα να μοιάζει με μια απλή μυθοπλασία».¹¹⁵ Επομένως, το ζητούμενο εδώ δεν είναι η μυθιστορηματική πλοκή εμπλουτισμένη με φιλοσοφικές ιδέες που τίθενται, έστω, και με έναν πιο εκλαϊκευμένο, απλοϊκό τρόπο. Για την Beauvoir είναι ξεκάθαρο ότι η διανοητική-αναλυτική αναπαράσταση μπορεί να καταστρέψει το νόημα του

είχε. Το *Les écrits de Simone de Beauvoir: La vie, l'écriture; Avec en appendice textes inédits ou retrouvés* των Claude Francis και Fernande Gontier παρουσιάζει το κείμενο ως διάλεξη που πραγματοποιήθηκε στις 11 Δεκεμβρίου του 1945 στο Club Maintenant, η βιογραφία της Beauvoir [Bair, D. (2001). *Simone de Beauvoir: A Biography*. New York: Touchstone] αναφέρει ότι το συγκεκριμένο κείμενο βασίστηκε σε μια διάλεξη που πραγματοποίησε ο Gabriel Marcel τον Φεβρουάριο του 1945 σε μια ομάδα μαθητών του, ενώ, τέλος, η ίδια η Beauvoir στον τρίτο τόμο των απομνημονευμάτων της το αντιμετωπίζει απλώς ως βάση για το δοκίμιο της *Για μια ηθική της αμφισβήτησης* [Μπωβουάρ, Σ. ντέ. (1984) *Για μια ηθική της αμφισβήτησης* (Κ. Λάμψα, Μετ.). Αθήνα: Γλάρος].

114. *Littérature et Métaphysique, ό.π.*, σελ. 74.

115. *Αυτόθι*.

μυθιστορήματος.¹¹⁶ Αντίθετα: «Το μυθιστόρημα μπορεί να στοιχειοθετηθεί μόνο αν είναι ένας τρόπος επικοινωνίας που δεν μπορεί να αναχθεί σε κανέναν άλλο. Ενώ ο φιλόσοφος και ο δοκιμιογράφος δίνουν στον αναγνώστη μια πνευματώδη ανασυγκρότηση της εμπειρίας του, ο μυθιστοριογράφος ισχυρίζεται ότι προβαίνει στη φανταστική ανασύσταση αυτής της εμπειρίας, όπως εμφανίζεται πριν από κάθε αποσαφήνιση [elucidation].»¹¹⁷¹¹⁸

Όμως και οι αναγνώστες εδώ δεν εννοούνται ως αμέτοχοι και παθητικοί δέκτες. Λίγο παρακάτω η Beauvoir εξηγεί ότι «ενώ παραδεχόμαστε ότι η τέχνη συνεπάγεται το τέχνασμα [artifice] και γι' αυτό εμπεριέχει σε έναν βαθμό την κακοπιστία [mauvaise foi] και ψέματα [οι αναγνώστες] απωθούμαστε από την ιδέα να αφήσουμε τον εαυτό τους να ξεγελαστεί. Αν το διάβασμα ήταν αποκλειστικά ζήτημα διασκέδασης μηδενικής σημασίας, θα μπορούσαμε απλώς να διαπραγματευτούμε το ζήτημα σε επίπεδο τεχνικής. [...] Αυτή η προσδοκία [ενν. το μεταφυσικό μυθιστόρημα] επιβάλλει στον συγγραφέα να συμμετέχει και ο ίδιος στην αναζήτηση [recherche] στην οποία έχει προσκαλέσει τους αναγνώστες»¹¹⁹.

Η εμπλοκή του αναγνώστη στο Μεταφυσικό Μυθιστόρημα παρουσιάζει επίσης ενδιαφέρον. Όπως είδαμε, αυτή η μορφή γραφής αποτελεί ένα είδος πρόσκλησης προς τον αναγνώστη. Ο συγγραφέας καλεί τον αναγνώστη να βυθιστεί μέσα στο κείμενο, αν είναι δυνατόν, να γράψει το κείμενο εκείνος από την αρχή: «Η λογοτεχνική ειλκρίνεια δεν είναι αυτό που φαντάζεται συνήθως ο κόσμος: το θέμα δεν είναι να μεταγράψουμε τις συγκινήσεις, τις σκέψεις που μας διαπερνούν κάθε στιγμή, αλλά να δείξουμε τους ορίζοντες που δεν αγγίζουμε, που μόλις τους διακρίνουμε κι όμως είναι εκεί».¹²⁰ Το μυθιστόρημα, λοιπόν, έρχεται να δείξει τον δρόμο, δίχως να προδίδει τον ίδιο τον δρόμο, χωρίς να προσφέρει στον αναγνώστη χάρτες και οδηγίες χρήσης: μιλά για τον κόσμο με σεβασμό στην αδιαφάνειά του.

116. Βίντιες, *ό.π.*, σελ. 125.

117. *Littérature et métaphysique*, *ό.π.*, σελ. 72.

118. Μεταφράσαμε τη φράση «Élucidation (Untersuchungen στα Γερμανικά) phénoménologique» ως αποσαφήνιση ή παρακάτω διαλεύκανση, γιατί θεωρούμε πως περιγράφει ακριβέστερα τη συνθήκη. Θα μπορούσαμε εναλλακτικά να το μεταφράσουμε διερεύνηση ή διαφώτιση. Σημειώνουμε πως ο υπότιτλος της Έκτης Λογικής Έρευνας του Έντμουντ Χούσερλ είναι: *Untersuchungen Zur Phänomenologie Und Theorie Der Erkenntnis* [Στα Γαλλικά: *Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*].

119. *Littérature et métaphysique*, *ό.π.*, σελ. 75.

120. *Η δύναμη της ζωής*, *ό.π.*, σελ. 536.

Το Μεταφυσικό Μυθιστόρημα καταλαμβάνει ένα χώρο ανάμεσα στην καθαρή φιλοσοφία και την καθαρή λογοτεχνία.¹²¹ Βρίσκεται στη μεθόριο της διανοητικής αναπαράστασης της ανθρώπινης εμπειρίας και στη βαθιά ανάλυση της συμπεριφοράς του ανθρώπου καθαυτού δίνοντας πυκνές εικόνες της αμφισημίας της ανθρώπινης εμπειρίας. Για την Beauvois η ανθρώπινη ύπαρξη έχει δύο διαστάσεις, μία καθολική και μία απόλυτα συγκεκριμένη, περιορισμένη από τον χώρο και τον χρόνο. Η φιλοσοφία που θέτει ως στόχο να μιλήσει για την αλήθεια και την ανθρώπινη κατάσταση πρέπει να τις εκφράσει και τις δύο ταυτόχρονα.¹²² Η φιλοσοφία, ωστόσο, μιλά μια γλώσσα αφηρημένη, ενώ όταν πρόκειται να μιλήσει για την ανθρώπινη ύπαρξη μιλά καθολικά και αυτό είναι το σημείο που η λογοτεχνία γίνεται κάτι παραπάνω από απαραίτητη. Αυτό περίπου είναι το σκεπτικό πίσω από το Μεταφυσικό Μυθιστόρημα.

Πριν το Μεταφυσικό Μυθιστόρημα

Βέβαια, το ζήτημα της γραφής και η αγωνία του πώς να εκφράσει τις σκέψεις της με τον σωστό τρόπο υπάρχουν στη σκέψη της Beauvois από νεαρή ηλικία, πολύ πριν γράψει το *Λογοτεχνία και Μεταφυσική*. Στον δεύτερο τόμο από τα απομνημονεύματά της περιγράφει έναν καβγά που είχαν με τον Sartre το 1929 αναφορικά με τον ρόλο της γλώσσας στη λογοτεχνία. «Ένα απόγευμα κοιτάζαμε μαζί από το λόφο του Σαιν-Κλου ένα μεγάλο τοπίο με δέντρα και νερά. Ήμουν ενθουσιασμένη και κατηγορήσα τον Σαρτρ για την αδιαφορία του: μιλούσε για το ποτάμι και τα δάση πολύ καλύτερα από εμένα, αλλά δεν ένιωθε τίποτα. [...] Ο Σαρτρ όμως το έβρισκε αργοσχολία να θρηνεί αυτή την απόσταση ανάμεσα στη λέξη και το πράγμα, ανάμεσα στο δημιούργημα και το δοσμένο κόσμο. [...] Ωστόσο εγώ δύσκολα ανεχόμουν αυτόν τον διαχωρισμό. Ήθελα να γράψω βιβλία, αλλά όχι να παραιτηθώ από τις “εκστάσεις” μου: το θέμα με βασάνιζε».¹²³ Η Beauvois δεν είχε κάποιο επιχείρημα να προτάξει μπροστά στην ακλόνητη σιγουριά του Sartre ότι προκειμένου να μπορέσει να μιλήσει για τον κόσμο θα πρέπει να κυριαρχήσει επί των σωματικών και συναισθηματικών ανταποκρίσεων σε αυτόν. Αυτό, όμως, δεν την εμπόδιζε να γίνεται έξαλλη και να τσακώνεται μαζί του για ώρες. Αυτοί οι καβγάδες, φυσικά, υπήρξαν κάτι παραπάνω από γόνιμοι, αφού έπαιξαν

121. Βίντιες, *ό.π.*, σελ. 124.

122. Βίντιες, *ό.π.*, σελ. 123.

123. *Η δύναμη της ζωής*, *ό.π.*, σελ. 39-40.

σημαντικό ρόλο στον τρόπο με τον οποίο δούλεψε σε όλη της τη ζωή. Ξεκίνησε, λοιπόν, να επεξεργάζεται ξανά και ξανά τα επιχειρήματά της προσπαθώντας να είναι όσο πιο σαφής και συγκεκριμένη γινόταν.

Η Beauvoir πολύ πριν το Μεταφυσικό Μυθιστόρημα ενδιαφερόταν για τους τρόπους με τους οποίους το αισθητικό μέσο μπορούσε να διεγείρει τον αναγνώστη και να προκαλέσει τη ζωτική παρουσία εκφράζοντας, κατ' αυτόν τον τρόπο, τη βιωματική ροή ενός εν καταστάσει ανθρώπινου υποκειμένου.¹²⁴ Στα απομνημονεύματά της γράφει: «Εγώ ήθελα να γνωρίσω τον κόσμο, να τον εκφράσω, αλλά ποτέ δε σκέφτηκα να του αποσπάσω με τη δύναμη του μυαλού μου, τα ύστατα μυστικά του».¹²⁵ Κι είναι ακριβώς αυτά τα μυστικά που επιθυμεί να κοινωνήσει μέσα από τα κείμενά της, χωρίς όμως καμία διάθεση να τα αποκαλύψει. Δεν θέλει να διυλίσει την εν τω κόσμω εμπειρία, για να τη μεταφέρει, αντίθετα αναζητά έναν τρόπο να αναπαραγάγει το γεγονός της αμφισημίας του νόηματος και με αυτόν ακριβώς τον τρόπο να το βιώσει και ο αναγνώστης. Βλέπουμε εδώ μια κάπως πρώιμη εκδοχή αυτού που ο καλός φίλος της Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty θα αναγνώριζε ως το άρρητο μυστήριο του κόσμου.¹²⁶ Επιπρόσθετα, για τη Beauvoir το έργο του συγγραφέα φαίνεται να μην έχει τέλος, να είναι ανεξάντλητο όπως ακριβώς και ο κόσμος στον οποίο αναφέρεται: «Όσο κι αν επαναλαμβάνεται, κι αν διορθώνεται για δεκάδες χρόνια, ποτέ δε θα καταφέρει να πιάσει πάνω στο χαρτί, όπως και μέσα στη σάρκα του και την καρδιά του, την πολλαπλή αλήθεια που τον κατοικεί».¹²⁷ Αυτό, βέβαια, δε σημαίνει ότι η συγγραφή ερμηνεύεται ως μια αδιέξοδη διαδικασία, αντιθέτως, είναι η προσπάθεια καθ' εαυτή που αξιολογείται· ο κόσμος είναι σίγουρα ανεξάντλητος και αδιάφανος και είναι αυτή η αδιαφάνεια που όταν εκφραστεί με τα κατάλληλα μέσα μας κάνει να επαναανακαλύπτουμε το νόημα και τον απόλυτο δεσμό μας με τον κόσμο.¹²⁸

Αυτή η οιονεί επείγουσα μείξη αφηρημένου και συγκεκριμένου ίσως μας θυμίζει μια άλλη, εξίσου ενδιαφέρουσα μείξη· εκείνη του αντικειμενικού με το υποκειμενικό, όπως

124. Tidd, *ό.π.*, σελ. 56.

125. *Η δύναμη της ζωής*, *ό.π.*, σελ. 41.

126. Βλέπε ενδεικτικά, στο Μερλώ-Ποντύ, Μ. (2009). *Σημεία* (Γ. Φαράκλας, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις βιβλιοπωλείον της «Εστίας», σελ. 78.

127. *Η δύναμη της ζωής*, *ό.π.*, σελ. 536.

128. *Littérature et métaphysique*, *ό.π.*, σελ. 78.

τουλάχιστον αντιμετωπίζεται η υποκειμενικότητα και η αντικειμενικότητα εντός φαινομενολογικού πλαισίου. Την τρίτη και τέταρτη δεκαετία του 20ού αιώνα παρατηρείται μια σημαντική αλλαγή στις φιλοσοφικές ανησυχίες στη Γαλλία.¹²⁹ Πρόκειται για τη γαλλική στροφή από τη Φαινομενολογία στον Υπαρξισμό. Μπορεί να μην μπορούμε να τοποθετήσουμε χρονικά το πότε ακριβώς συντελέστηκε αυτή η μετάβαση, ωστόσο πρέπει να σημειώσουμε ότι ως πρώτο υπαρξιστικό κείμενο θεωρείται το *Μεταφυσικό Ημερολόγιο*¹³⁰ του Gabriel Marcel το οποίο εκδόθηκε το 1927. Με την πάροδο του χρόνου γίνεται όλο και πιο εμφανής η προσπάθεια των νεαρών φιλοσόφων του 1930 να θεμελιώσουν τη φιλοσοφία τους πάνω σε κάτι διαφορετικό από τον ιδεαλισμό και τον σπιριτουαλισμό που δέσποζαν στην Γαλλία τα προηγούμενα χρόνια.¹³¹ Το διαφορετικό που έψαχναν φαίνεται να το βρίσκουν στη φαινομενολογική περιγραφή του κόσμου, όπως παρουσιάζεται στα γραπτά κυρίως του Husserl και του Heidegger. Πρόκειται για μια ανακάλυψη που, για να δανειστούμε τα λόγια του Merleau-Ponty, δεν συνιστά ακριβώς ανακάλυψη μιας νέας φιλοσοφίας, αλλά αναγνώριση αυτού που περίμεναν. Και, πράγματι, Beauvoir και Sartre επιβεβαιώνουν ότι η Φαινομενολογία από το 1934 και μετά αποτελούσε το κυρίαρχο ρεύμα στη Γαλλία, ένα ρεύμα που «προσπαθούσε να ερμηνεύσει τον τρόπο με τον οποίο σκέφτεται ο άνθρωπος και να επανακαθορίσει τις σχέσεις του με τον εαυτό του και τον κόσμο.»¹³²

Όταν, λοιπόν, κάπου στο 1932-33 τρεις νεαροί φιλόσοφοι κάθονταν στο μπαρ Bec-de-Gaz του Montparnasse κουτσομπολεύοντας και πίνοντας κοκτέιλ βερίκοκο,¹³³ κανένας τους δε μπορούσε να φανταστεί την ιστορία που θα έγραφαν τα επόμενα χρόνια στη Γαλλία του 20ού αιώνα. Ήταν ο Jean Paul Sartre, ο Raymon Aron και η Simone de Beauvoir που συζητούσαν για μια καινούρια φιλοσοφία που είχε ανακαλύψει ο Aron σπουδάζοντας στο Βερολίνο μετά την αποφοίτησή τους από την École Normale Supérieure. Τους μιλούσε για τη φαινομενολογία, ένα είδος φιλοσοφίας που καλούσε τους φιλοσόφους να ασχοληθούν με απτά ζητήματα και με τη ζωή όπως ακριβώς βιώνεται. Ο Aron, μάλιστα, χαριτολογώντας έλεγε στον Sartre πως με τη

129. Schrift, *ό.π.*, σελ. 63.

130. Marcel, G. (1927). *Journal metaphisique*. Paris: Edition Gallimard.

131. Schrift, *ό.π.*, σελ. 74.

132. Μάντσεν, *ό.π.*, σελ 62.

133. Bakewell, *ό.π.*, σελ. 1.

φαινομενολογία μπορούσε να κάνει φιλοσοφία μιλώντας ακόμα και για το κοκτέιλ βερίκοκο, όπως αυτό που είχαν εκείνη τη στιγμή μπροστά τους. Όπως μαρτυρά η Beauvoir: «Τότε ο Sartre χλόμιασε. Είχε βρει αυτό που πραγματικά ήθελε να κάνει».¹³⁴

Ωστόσο τα λόγια του Aron δεν αναστάτωσαν μόνο τον Sartre. Μπορεί η Beauvoir να μην είχε μια τόσο έντονη αντίδραση, όσο αυτή του Sartre και ακόμα και στην αυτοβιογραφία της να μιλά περισσότερο για τη δική του λαχτάρα που τον ώθησε να τρέξει και να αγοράσει όποιο βιβλίο κυκλοφορούσε στα γαλλικά για αυτή τη φιλοσοφία που φαινόταν να ταιριάζει τόσο πολύ με αυτά που εκείνος σκεφτόταν,¹³⁵ τα κείμενα όμως των επόμενων χρόνων μαρτυρούν πως η Beauvoir όχι μόνο διάβασε με πάθος κυρίως Husserl και Heidegger, αλλά κι ότι ήθελε κι εκείνη να γράψει φαινομενολογικά κι ας μην το παραδέχτηκε ποτέ ευθαρσώς. Επιπλέον, το ακαδημαϊκό έτος 1942-1943 δίδασκε φαινομενολογία στο Lycée Camille Sée με τις μαθήτριάς της να δηλώνουν ενθουσιασμένες για το γεγονός ότι ήρθαν σε επαφή από τόσο νωρίς με φιλοσόφους που ακόμα δεν διδάσκονταν στα γαλλικά πανεπιστήμια.¹³⁶

Το 1933 όταν ο Sartre φεύγει για το Βερολίνο για να μελετήσει το έργο του Husserl και του Heidegger, η Beauvoir κάνει ακριβώς το ίδιο, μένοντας, ωστόσο, πίσω στο Παρίσι. Σκοπός της είναι να μπορεί να παρακολουθεί τη σκέψη του Sartre, όπως αυτή θα εξελιχθεί μετά από τη σκληρή μελέτη των Γερμανών φαινομενολόγων.¹³⁷ Αποτελεί, όμως, γεγονός ότι από εκείνο το διάστημα και μετά βρίσκουμε ίχνη αυτής της μελέτης σε όλα της τα κείμενα, ενώ η σκέψη της μαρτυρά μια ξεκάθαρη συγγένεια με τις παραδόσεις της φαινομενολογίας.¹³⁸ Μάλιστα, φαίνεται πως αυτή η μελέτη λειτούργησε ως ένα καταφύγιο για τη Beauvoir που εκείνη την περίοδο αντιμετώπιζε τους ανθρώπους ως μυστηριώδη, σκοτεινά όντα, ικανά για απρόβλεπτες, ακόμη και εγκληματικές πράξεις.¹³⁹ Έχοντας διαβάσει μεγάλο μέρος από το έργο του Husserl ήταν σε θέση να αναγνωρίσει τη σημασία της Φαινομενολογίας ως μεθόδου περιγραφής της βιωμένης εμπειρίας,¹⁴⁰ ενώ σταδιακά αποκρυσταλλωνόταν στη σκέψη

134. *Η δύναμη της ζωής*, ό.π., σελ. 124.

135. Bakewell, *ό.π.*, σελ. 3.

136. Kirkpatrick, *ό.π.*, σελ. 471-472, υποσημείωση 82.

137. *Η δύναμη της ζωής*, ό.π., σελ. 124.

138. Βίντιες, *ό.π.*, σελ. 67.

139. Tidd, *ό.π.*, σελ. 65.

140. Tidd, *ό.π.*, σελ. 67.

της η έννοια της κατάστασης, όπως θα την εξετάσουμε παρακάτω, ως ένας τρόπος κατανόησης και ερμηνείας των ανθρώπινων εν τω κόσμω υποκειμένων.

Σύμφωνα με τη Murdoch στην επιρροή της Φαινομενολογίας οφείλεται αυτή η «ιδιαιτέρη ατμόσφαιρα» που εντοπίζεται στα λογοτεχνικά κείμενα της Beauvoir, του Sartre και του Camus.¹⁴¹ Με κεντρικό άξονα το νόημα, όχι ως αφηρημένη λειτουργία της γλώσσας ή ως κάτι που υπάρχει a priori στον κόσμο, αλλά διαπραγματευόμενο ως δράση του υποκειμένου στον κόσμο, οι υπαρξιστές αυτής της περιόδου γενίκευσαν και συνάμα έδωσαν μια συγκεκριμένη μορφή σε κάτι που οι περισσότεροι συγγραφείς εκτός αυτού του πλαισίου αναγνωρίζουν, αποσπασματικά, στις κρίσεις που ανά φάσεις περνά κάθε ανθρώπινη ζωή.¹⁴² Στην περίπτωση της Beauvoir, αυτή η τάση αποκρυσταλλώνεται στο ζήτημα του Άλλου και τις σχέσεις μεταξύ των υποκειμένων. Τόσο στην πρόθεση, όπως διαφαίνεται στο *Λογοτεχνία και Μεταφυσική*, όσο και στο αποτέλεσμα, δηλαδή στα μυθιστορήματα που έγραψε, γινόμαστε μάρτυρες μιας προσπάθειας των υποκειμένων να γνωρίσουν τον εαυτό τους και τους γύρω τους μέσα από ζυμώσεις, στο τέλος των οποίων πάντοτε κάτι από τη μεγάλη εικόνα καταφέρνει να ξεφύγει. Όπως το θέτει η Murdoch, η προσοχή του μεταφυσικού συγγραφέα επικεντρώνεται σε εκείνο το ασυνήθιστο σημείο, όπου οι πεποιθήσεις μας, οι εικόνες μας για τον κόσμο, οι θρησκείες μας, τα μίση και τα πάθη μας είναι ασυνεχή με τους εαυτούς που εξακολουθούν ή όχι να τα πρεσβεύουν και αυτό είναι που κάνει τα συγκεκριμένα γραπτά ανατρεπτικά.¹⁴³

Η Beauvoir φαίνεται να εκφράζει για πρώτη φορά στο δημόσιο λόγο την απόλυτη επιδοκιμασία της για τη Φαινομενολογία στην κριτική της για το προσφάτως εκδοθέν έργο του Merleau Ponty, *Φαινομενολογία της Αντίληψης*.¹⁴⁴ Συγκεκριμένα, δήλωνε ενθουσιασμένη με τη μέθοδο της φαινομενολογικής διαλεύκανσης [élucidation phénoménologique], όπως αποκαλούσε την αναίρεση της διχοτόμησης υποκειμένου/αντικειμένου ως «ένα από τα μεγαλύτερα επιτεύγματα της

141. Murdoch, I. (1998). *Υπαρξιστές και Μυστικιστές. Κείμενα για τη Φιλοσοφία και τη Λογοτεχνία* (Χ. Ξανθοπούλου, Ε. Τσούτη και Β. Γαζής, Μετ.). Αθήνα: Χατζηνικολή, σελ. 99.

142. Murdoch, *ό.π.*, σελ. 101-102.

143. Murdoch, *ό.π.*, σελ. 105.

144. Το κείμενο A Review of The Phenomenology of Perception του Maurice Merleau-Ponty στα αγγλικά συμπεριλαμβάνεται στο συλλογικό τόμο *Simone de Beauvoir Philosophical Writings*, *ό.π.*, σελ. 151-164, ενώ στα γαλλικά δημοσιεύτηκε με τον τίτλο La phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty στο *Les Temps Modernes* 1, no. 2 (1945): 363-367.

φαινομενολογίας»,¹⁴⁵ ενώ εστίασε ιδιαίτερα στο γεγονός ότι η φαινομενολογία τολμώντας να δείξει την ενότητα υποκειμένου και αντικειμένου δίνει την ευκαιρία στο άτομο να γνωρίσει ξανά τον κόσμο βιώνοντάς τον ως ουσιαστικό μέρος του.¹⁴⁶

Ίσως υπό το πρίσμα της κατάργησης του δυϊσμού υποκειμένου/αντικειμένου να μπορούμε να ερμηνεύσουμε το είδος γραφής που προτείνεται στο *Λογοτεχνία και Μεταφυσική*. Η λογοτεχνία σίγουρα αντιπροσωπεύει το υποκειμενικό και τίθεται πρώτη ακριβώς επειδή η αφετηρία είναι πάντοτε το υποκείμενο. Ωστόσο το υποκείμενο δεν είναι απόλυτο και δε βρίσκεται κάπου απομονωμένο υπάρχοντας αφ' εαυτού του. Είναι ριγμένο στον κόσμο, έναν κόσμο με τον δικό του τρόπο λειτουργίας ο οποίος όχι μόνο είναι πλήρης νοήματος, αλλά έρχεται να νοηματοδοτήσει και την εμπειρία του υποκειμένου εντός του. Αυτόν τον ρόλο παίζει η φιλοσοφία. Με τα λόγια της Beauvoir: «Είναι αδύνατον να προσδιορίσουμε ένα αντικείμενο αποκόβοντάς το από το υποκείμενο μέσω του οποίου και για το οποίο είναι αντικείμενο. Καθώς μάλιστα το υποκείμενο εκδηλώνεται μόνο μέσω του αντικειμένου με το οποίο σχετίζεται».¹⁴⁷ Το κείμενο, λοιπόν, γίνεται με έναν τρόπο *αντίληψη*· όπως «η αντίληψη δεν είναι μια σχέση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, ξένα το ένα στο άλλο· η αντίληψη μας δένει με τον κόσμο κάνοντάς τον πατρίδα μας, είναι επικοινωνία και κοινωνία»¹⁴⁸ έτσι περίπου το Μεταφυσικό Μυθιστόρημα συνιστά ώσμωση λογοτεχνίας και φιλοσοφίας περιγράφοντας τη βιωμένη εμπειρία και συνιστώντας το ίδιο επικοινωνία ανάμεσα σε γράφοντα και αναγνώστη.

Φιλοσοφία και Λογοτεχνία: Beauvoir, Sabot, Nussbaum

Η σχέση της φιλοσοφίας με τη λογοτεχνία σίγουρα απασχόλησε τη Beauvoir όχι, όμως, τόσο σε επίπεδο θεωρίας· περισσότερο παρουσιάζεται ως ένας προβληματισμός, η διαπραγμάτευση του οποίου ευελπιστούσε –άρρητα– να την οδηγήσει στον τρόπο γραφής που θα ήταν ικανός να αποτυπώσει τη σκέψη της με ακρίβεια και συνάμα να μεταδώσει στους αναγνώστες την πολυπόθητη ζώσα εμπειρία. Η σχέση που προτείνει, φαντάζει μάλλον συγγενική με μερικές σύγχρονες προσεγγίσεις της σχέσης της φιλοσοφίας με τη λογοτεχνία.

145. A Review of The Phenomenology of Perception στο *Simone de Beauvoir Philosophical Writings*, ό.π., σελ. 160.

146. A Review of The Phenomenology of Perception, ό.π., σελ. 161.

147. *Αυτόθι*.

148. A Review of The Phenomenology of Perception, ό.π., σελ. 162.

Το παραγωγικό σχήμα προσέγγισης της σχέσης φιλοσοφίας-λογοτεχνίας του Philippe Sabot φαίνεται να περιλαμβάνει αρκετά σημεία συγκλίνοντα με την πρόταση της Beauvoir.¹⁴⁹ Σύμφωνα με τον Sabot, σε αυτό το σχήμα «το μυθιστορηματικό σύνολο ενεργοποιεί ορισμένα περιεχόμενα σκέψης τα οποία βρίσκουν την ιδιάζουσα μορφή τους μέσα στην αφηγηματική σύνθεση [...] και όχι εκτός της ή χωριστά από αυτήν».¹⁵⁰ Εδώ σκοπός δεν είναι να εντοπιστεί κάποια φιλοσοφική ιδέα, οικεία ή μη στον αναγνώστη, αλλά να υπάρξει φιλοσοφία εντός της λογοτεχνίας και μάλιστα, ιδανικά, να μην μπορεί να υπάρξει με άλλον τρόπο, ήτοι εκτός λογοτεχνίας.¹⁵¹ Ο Sabot επιλέγει την περίπτωση του Proust ως παράδειγμα ενός μυθιστορήματος στο εσωτερικό του οποίου δύναται να παραχθεί φιλοσοφική σκέψη. Και, πράγματι, οι ιδέες που ανιχνεύουμε στο μυθιστόρημα του Proust είναι αδύνατο να διαχωριστούν από το κείμενο στο οποίο εμπεριέχονται¹⁵² αφού έτσι θα χάσουν κάτι από τη φυσιογνωμία τους, ενώ ταυτόχρονα αυτές αποτελούν στυλοβάτες του ίδιου του κειμένου.

Για τη Beauvoir, από την άλλη, η λογοτεχνία αποτελεί το κατάλληλο πεδίο έκφρασης της φιλοσοφίας της βιωμένης εμπειρίας.¹⁵³ Με μια πρώτη ανάγνωση αυτή η παραδοχή δε φαίνεται να μοιράζεται πολλές ομοιότητες με το σχήμα του Sabot. Η Beauvoir φαίνεται να ξεκινά με μια διάθεση ενοποίησης της λογοτεχνίας με τη φιλοσοφία

149. Στο Sabot, P. (2017). *Φιλοσοφία & Λογοτεχνία | Προσεγγίσεις και διακυβεύματα ενός ζητήματος* (Γ. Πρελορέντζος, Μετ.). Αθήνα: Gutenberg: Ο Philippe Sabot στο βιβλίο του *Φιλοσοφία & Λογοτεχνία | Προσεγγίσεις και διακυβεύματα ενός ζητήματος* διακρίνει τρία ή τέσσερα, αν συμπεριλάβουμε και το πειραματικό, σχήματα. Συνοπτικά, οι σχέσεις Φιλοσοφίας-Λογοτεχνίας εξετάζονται υπό το πρίσμα των: 1. Διδακτικού σχήματος (Η Λογοτεχνία υπό τον όρο της Φιλοσοφίας): Η λογοτεχνία «χρησιμοποιείται» από τη φιλοσοφία με αυστηρά λογοτεχνικά κριτήρια. Χαρακτηριστική εδώ είναι η εργαλειοποίηση της λογοτεχνίας από τη φιλοσοφία. Η λογοτεχνία εδώ τίθεται στην υπηρεσία της φιλοσοφίας. 2. Ερμηνευτικού σχήματος (Το θεωρησιακό νόημα της λογοτεχνίας): Η λογοτεχνία μπορεί θεμιτά να θεωρείται ως ο τόπος μιας ουσιώδους αποκάλυψης υποκρύπτουσα μια φιλοσοφική αλήθεια. Εδώ, ο συγγραφέας πετυχαίνει εκεί που αποτυγχάνει ο φιλόσοφος προβαίνοντας σε μια επεξήγηση του λανθάνοντος νοήματος της φιλοσοφίας. 3. Το Παραγωγικό σχήμα (η λογοτεχνική εμπειρία ως νοητικό πείραμα): Οι μεγάλοι λογοτέχνες, όπως ο Proust, παράγουν σκέψη όχι στα δοκίμια ή στα θεωρητικά τους γραπτά, αλλά στα λογοτεχνικά τους κείμενα. Εδώ η λογοτεχνία είναι τόπος που παράγεται φιλοσοφία. Τέλος, ο Sabot επισημαίνει το αποκαλούμενο «Σκέπτεσθαι υπό τον όρο της φιλοσοφίας» σχήμα: Το λογοτεχνικό σχήμα σκέπτεται με τους δικούς του όρους, στη μορφή που βρίσκεται. Ο φιλόσοφος πρέπει να εξιχνιάσει αυτά που λέει το λογοτεχνικό κείμενο, στη μορφή που είναι και στη γλώσσα του. Το ξεχωρίζουμε από τα τρία βασικά σχήματα καθώς δεν αποτελεί ακριβώς σχήμα, αλλά σε ένα βαθμό είναι νοητικό πείραμα.

150. Sabot, *ό.π.*, σελ. 219.

151. Sabot, *ό.π.*, σελ. 218.

152. Sabot, *ό.π.*, σελ. 226.

153. Holveck, *ό.π.*, σελ. 16.

θεωρώντας τες a priori δύο διακριτά πεδία: «Έχοντας αντικρίσει το σύμπαν μέσα από τα μάτια του Spinoza ή του Kant αναρωτιόμουν πώς μπορεί να είναι κανείς τόσο επιπόλαιος, ώστε να γράφει μυθιστορήματα. Αλλά όταν άφηνα τον Julien Sorel ή τον Tess d' Urberville¹⁵⁴, σκεφτόμουν ότι είναι χάσιμο χρόνου να φτιάχνει κάποιος συστήματα. Πού βρισκόταν η αλήθεια; Στη γη ή στην αιωνιότητα; Ένιωθα σκισμένη στα δύο.»¹⁵⁵ Ωστόσο αυτό αποτελεί απλώς μια εφηβική ανάμνηση. Λίγο παρακάτω θα γράψει για τον Proust: «[E]κείνος δε μας διδάσκει τίποτα, αλλά, όπως κάθε αυθεντικός συγγραφέας, ο Proust ανακαλύπτει αλήθειες [vérités] για τις οποίες καμιά αφηρημένη θεωρία δεν προτάθηκε από τους θεωρητικούς της εποχής του.»¹⁵⁶ Και θα συνεχίσει λίγο παρακάτω: «Με ανάλογο τρόπο θα πρέπει να συλλάβουμε τη σχέση του μυθιστορήματος με τη μεταφυσική. Η μεταφυσική, πρώτα από όλα, δεν είναι ένα σύστημα [système]: κάποιος δεν “κάνει” [faire] μεταφυσική, όπως κάνει μαθηματικά ή φυσική. Στην πραγματικότητα το να “κάνεις” μεταφυσική σημαίνει να “είσαι” [être] μεταφυσικός, σημαίνει να συνειδητοποιείς τη μεταφυσική στάση [attitude] η οποία σημαίνει να τοποθετείς κάποιον στην ολότητά του [totalité] πριν τον αντικρίσεις μέσα στην ολότητα του κόσμου.»¹⁵⁷

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι σε αυτό το κείμενο η Beauvois διακρίνει δύο τύπους φιλοσοφίας: ο ένας τύπος είναι η φιλοσοφία ως συστηματική διάταξη διατυπώσεων και συμπερασμάτων για τον κόσμο, μια φιλοσοφία που συνίσταται σε καθαρές αφηρημένες έννοιες και συστήματα και ο άλλος είναι η φιλοσοφία ως *βιωμένη εμπειρία* του είναι στον κόσμο. Χωρίς να αρκείται στη διάκριση αυτή, προβαίνει σε συγκρίσεις: από τη μία βρίσκεται η κατασκευή αφηρημένων συστημάτων και από την άλλη η συγγραφή μεταφυσικών μυθιστορημάτων. Καταλήγει, λοιπόν, στο συμπέρασμα ότι ένα μεταφυσικό μυθιστόρημα είναι σε θέση να ανασκευάσει φανταστικά την «περιπέτεια του πνεύματος η οποία, όμως, αποτελεί το έδαφος ενός φιλοσοφικού συστήματος»,¹⁵⁸ ενώ επισημαίνει ότι δεν είναι τυχαίο το ότι ο Υπαρξισμός, ένα ρεύμα σκέψης που φιλοδοξεί να συμφιλιώσει το αφηρημένο με το συγκεκριμένο και το άχρονο με το

154. Ο Julien Sorel είναι ο πρωταγωνιστής του μυθιστορήματος του Stendhal *Το κόκκινο και το μαύρο* και το *Tess of the d'Urbervilles* μυθιστόρημα του Thomas Hardy.

155. *Littérature et métaphysique*, ό.π., σελ. 71.

156. *Littérature et métaphysique*, ό.π., σελ. 78.

157. *Αυτόθι*.

158. Holveck, ό.π., σελ. 16.

ιστορικό κάποιες φορές επιλέγει να εκφραστεί μέσα από τη λογοτεχνία.¹⁵⁹ Επομένως, για τη Beauvois η λογοτεχνία αποτελεί όχι μόνον έναν χώρο κατάλληλο να παραχθεί φιλοσοφική σκέψη, όπως είδαμε στο σχήμα του Sabot, αλλά αποτελεί τον προνομιούχο χώρο, όπου μπορεί να γραπωθεί «η αμφισημία [ambiguïté] [της ύπαρξης] στην ακεραιότητά της, όπως αποκαλύπτεται στη ζωντανή σχέση που δεν είναι άλλη από τη δράση και το συναίσθημα πριν κάνουν τον εαυτό τους σκέψη.»¹⁶⁰

Κι ίσως είναι αυτή ακριβώς η διάκριση ανάμεσα στη φιλοσοφία των αφηρημένων εννοιών και συστημάτων και σε αυτή της βιωμένης εμπειρίας που μπορεί να εξηγήσει το αίνιγμα του τίτλου του κειμένου της Beauvois: γιατί επιλέγει ως τίτλο το Λογοτεχνία και Μεταφυσική κι όχι το Λογοτεχνία και Φιλοσοφία; Σίγουρα η χρήση του όρου μεταφυσική εδώ μαρτυρά ένα χαϊντεγκεριανό υπόβαθρο. Ο Heidegger στο *Είναι και Χρόνος*¹⁶¹ υποστηρίζει ότι η παραδοσιακή μεταφυσική έχει επικαλύψει τα όντα που συναντάμε άμεσα στο καθημερινό εν-τω-κόσμω-είναι κάτω από την ερμηνεία του είναι τους κι ότι κατά συνέπεια, αντί για μια οντολογία που διατηρεί σταθερή πορεία προς την αναζήτηση του είναι με βάση το είναι του εδωτά-είναι [Dasein] και του κόσμου ως συστατικού αυτού του είναι, έχουμε μια οντολογία η οποία χάνει το στόχο της και αποπροσανατολίζεται.¹⁶² Αντίθετα, στο *Τι είναι μεταφυσική* ο Heidegger αναφέρει ότι επιθυμεί να συλλάβει τον άνθρωπο, όπως εκείνος εμφανίζεται στην καθημερινή, πραγματική ζωή,¹⁶³ πράγμα το οποίο εκ του αποτελέσματος φαίνεται πως γοήτευσε τη Beauvois.

Εκτός από τις φαινομενολογικές της καταβολές, βέβαια, μπορούμε να προσπαθήσουμε να ερμηνεύσουμε τη χρήση του όρου μεταφυσική και μπερξονικά. Όπως σημειώνει στα ημερολόγια του 1926, η Beauvois ήταν «ενθουσιασμένη μετά από τις 180 σελίδες του *Données immédiates de la conscience* του Henri Bergson», όπου ο Bergson παρουσιάζει τον συγγραφέα ικανό να αποκαλύψει την πραγματικότητα στη

159. *Littérature et métaphysique*, ό.π., σελ. 81.

160. *Αυτόθι*.

161. Heidegger, M. (1978). *Είναι και Χρόνος* (Γ. Τζαβάρας, Μετ.). Αθήνα: Δωδώνη.

162. Θεοδώρου, Π. (2015). *Εισαγωγή στο είναι και χρόνος του Μάρτιν Χάιντεγκερ | Φαινομενολογική Ερμηνεία και Ανάλυση της Προκαταρκτικής Υπαρκτικής Αναλυτικής*. Αθήνα: ΣΕΑΒ, σελ. 83.

163. Heidegger, M. (2015). *Τι είναι Μεταφυσική;* (Π. Κ. Θανασάς, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, σελ. 25-26.

θεμελιώδη χρονικότητά της.¹⁶⁴ Μάλιστα, η Beauvoir αναφέρει τον Bergson ως τη βασική πηγή έμπνευσης που την οδήγησε στο να συνδέσει τη φιλοσοφία με τη λογοτεχνία,¹⁶⁵ ενώ η εκ προοιμίου θέση της ότι ο συγγραφέας αποτελεί αυτό το μαγικό πρόσωπο που μπορεί να *αποκαλύψει* την πραγματικότητα είναι μπερξονικής φύσεως.¹⁶⁶ Δεν αποκλείεται, λοιπόν, η *θετική μεταφυσική* του Bergson να υπήρξε επίσης μια πηγή έμπνευσης για τον τίτλο του κειμένου δίνοντας έμφαση στην μπερξονική χρήση του όρου μεταφυσική που σήμαινε εν πολλοίς την ανεπάρκεια του τότε επικρατούντος επιστημολογικού μοντέλου να μιλήσει για τη ζωή, την ψυχή και την κοινωνία.¹⁶⁷

Αν αφήσουμε κατά μέρος τις εικασίες για τον τίτλο του Λογοτεχνία και Μεταφυσική και επιστρέψουμε στο περιεχόμενό του, θα διαπιστώσουμε ότι οι θέσεις της Beauvoir για τη σχέση της φιλοσοφίας με τη λογοτεχνία βρίσκονται σε μεγάλο βαθμό στο ίδιο μήκος κύματος και με τις θέσεις της Martha Nussbaum. Σύμφωνα με τη Nussbaum, η λογοτεχνική μορφή είναι αδύνατο να αποκοπεί από το φιλοσοφικό περιεχόμενο, καθώς αποτελεί «ένα αναπόσπαστο τμήμα της αναζήτησης και της διατύπωσης της αλήθειας.»¹⁶⁸ Εντός λογοτεχνίας ενδέχεται να μπορούμε να ανιχνεύσουμε ιδέες για τον κόσμο και για το πώς πρέπει να ζούμε σε αυτόν, «ιδέες τις οποίες είναι απίθανο να βρούμε διατυπωμένες πλήρως και επαρκώς στη γλώσσα της συμβατικής φιλοσοφίας που διαθέτει ένα ύφος ιδιαίτερα επίπεδο και χωρίς εκπλήξεις, αλλά μονάχα σε μια γλώσσα και σε μορφές [...] πιο πολύπλοκες, πιο υπαινικτικές, πιο προσηλωμένες σε επιμέρους.»¹⁶⁹ Και εδώ, λοιπόν, φιλοσοφία και λογοτεχνία είναι άρρηκτα συνδεδεμένες, ενώ το λογοτεχνικό πεδίο προκρίνεται ως ο πιο μεστός εκφραστής της ανθρώπινης εμπειρίας: «Αυτό είναι που δίνει σε ένα *καλό* μυθιστόρημα την αξία του:

164. Beauvoir, S. de. (2006). *Diary of a philosophy student | VOLUME 1, 1926–27* (B. Klaw, S. L. B. de Beauvoir & M. A. Simons & M. Timmermann. Edit.). Urbana: University of Illinois Press, σελ. 75-76.

165. Simons, Introduction to Literature and Metaphysics. Στο *Simone de Beauvoir Philosophical Writings*, ό.π., σελ. 264.

166. Simons, M. A. (2006). Bergson and Beauvoir's philosophical methodology. Στο C. Card(Ed.), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir* (σελ. 107-128). United Kingdom: Cambridge University Press.

167. Πρελορέντζος, Γ. (2012). *Γνώση και μέθοδος στον Bergson*. Αθήνα: Εκδόσεις Ευρασία, σελ. 80-81.

168. Nussbaum, M. (2015). *Έρωτος γνώση. Δοκίμια για τη φιλοσοφία και τη λογοτεχνία* (Γ. Λαμπράκος, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκης, σελ. 17-18.

169. Nussbaum, ό.π., σελ 18.

επιτρέπει [στον αναγνώστη] να υφίσταται φανταστικές εμπειρίες η οποίες είναι τόσο ολοκληρωμένες, τόσο διεγερτικές όσο και η βιωμένη εμπειρία [experiences vécues].»¹⁷⁰ Επιπλέον, η Nussbaum επισημαίνει ότι ένα κείμενο ποτέ δεν μιλάει για τη ζωή· πάντοτε την αναπαριστά ως κάτι και σε αυτή την ιδιότητα πρέπει να δοθεί προσοχή: «[το κείμενο] πρέπει να ιδωθεί [...] στο ύφος, που καθαυτό εκφράζει επιλογές και προτιμήσεις, καλλιεργώντας στον αναγνώστη ορισμένες δραστηριότητες και διαδικασίες αντί για άλλες.»¹⁷¹

Η Nussbaum χρησιμοποιεί, όπως και η Beauvoir και ο Sabot πρωτύτερα, ως βασικό παράδειγμα όσων ισχυρίζεται για τη σχέση φιλοσοφίας και λογοτεχνίας και παράλληλα ως πρότυπο τον Marcel Proust. Αυτό ίσως συμβαίνει γιατί και οι τρεις εντοπίζουν στην προυστική μνήμη αυτή τη μορφή της σωτήριας πράξης που θεραπεύει τον αναγνώστη από τη σκοτεινή αδράνεια, από την αρρώστια προς το θάνατο, αφού η απελπισία μας, όπως επισημαίνει ο Harold Bloom, έχει ανάγκη τον παρήγορο λόγο και τη θεραπεία μιας βαθύτερης αφήγησης.¹⁷² Το ύφος του Proust θεωρείται από τη Nussbaum το πιο κατάλληλο γιατί « δηλώνει με τη μορφή του ακριβώς αυτό που δηλώνει με το δυνάμει να παραφραστεί φιλοσοφικό περιεχόμενό του· ό,τι λέει για τη γνώση αποτελεί δέσμευσή του και στην πράξη, και εναλλάσσεται μεταξύ συναισθηματικού και αναστοχαστικού υλικού ακριβώς με τον τρόπο τον οποίο ο Μαρσέλ¹⁷³ θεωρεί κατάλληλο για να πει την αλήθεια.»¹⁷⁴ Το κλειδί της επιτυχίας της αλληλοπεριχώρησης φιλοσοφίας και λογοτεχνίας εδώ είναι το εξής: τα ισχυρά συναισθήματα διαδραματίζουν έναν σημαντικό γνωστικό ρόλο που δεν ανάγεται πουθενά.¹⁷⁵ Κι είναι η λογοτεχνία που μπορεί να προκαλέσει τέτοια συναισθήματα μιλώντας για τον κόσμο με τη δική της γλώσσα που είναι ικανή να «αποκαλύψει τη μεταφυσική περιπέτεια τη στιγμή που αντικρίζει τον κόσμο: εκφράζει μια σχέση με τον κόσμο που συνιστά δράση, συναίσθημα και ένα αίσθημα που προηγείται της επιστημονικής αφηρημένης

170. Littérature et métaphysique στο *L'existentialisme et la sagesse des nations*, ό.π., σελ. 73.

171. Nussbaum, ό.π., σελ 22.

172. Bloom, H. (2004). *Πώς και Γιατί Διαβάζουμε* (Κ. Ταβαρτζόγλου, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις τυπωθήτω, σελ. 229.

173. Αναφορά στον πρωταγωνιστή του έργου του Marcel Proust, *Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο*.

174. Nussbaum, ό.π., σελ 25-26.

175. *Αυτόθι*.

σκέψης για τον κόσμο.»¹⁷⁶ Με τα λόγια της Beauvoir: «Το μυθιστόρημα μπορεί να στοιχειοθετηθεί μόνο αν είναι ένας τρόπος επικοινωνίας που δεν μπορεί να αναχθεί σε κανέναν άλλο. Ενώ ο φιλόσοφος και ο δοκιμιογράφος δίνουν στον αναγνώστη μια πνευματώδη ανασυγκρότηση της εμπειρίας του, ο μυθιστοριογράφος ισχυρίζεται ότι προβαίνει στη φανταστική ανασύσταση αυτής της εμπειρίας, όπως εμφανίζεται πριν από κάθε αποσαφήνιση [elucidation].»¹⁷⁷

Έχοντας, λοιπόν, δει ως τώρα αρκετές πτυχές από το *Λογοτεχνία και Μεταφυσική* καθώς και τη γενικότερη σχέση της Beauvoir με τη λογοτεχνία τα πρώτα χρόνια της συγγραφικής της πορείας εύλογα ανακύπτει το εξής ερώτημα: γιατί η λογοτεχνία; Γιατί προκρίνεται η λογοτεχνία, έστω και με τους όρους που θέτει η Beauvoir, ως ο προνομιούχος χώρος και τρόπος έκφρασης; Δεν είναι αρκετές οι τροπικότητες της φιλοσοφίας για να μιλήσουν για τον κόσμο με τον τρόπο που η Beauvoir επιθυμεί; Και, κυρίως, η επιλογή της λογοτεχνίας συνιστά ατομική επιλογή της Beauvoir ή απλώς η Beauvoir είναι μία μόνο περίπτωση που μαρτυρά μια γενικότερη τάση ανοίγματος της φιλοσοφίας σε άλλα πεδία;

Όπως είπαμε και πρωτότερα, η Beauvoir γράφει στη φιλοσοφική στιγμή του Β' Παγκοσμίου Πολέμου ή αλλιώς τη στιγμή της ύπαρξης στη Γαλλία. Εδώ είναι σημαντικό να επισημάνουμε ότι η στιγμή της ύπαρξης στην οποία αναφερόμαστε δε θα πρέπει να συγχέεται με το ρεύμα του Υπαρξισμού,¹⁷⁸ του οποίου και η Beauvoir υπήρξε εκφράστρια. Σε αυτή τη στιγμή ως πρόβλημα τίθεται το γεγονός της ύπαρξης του κόσμου, της συνείδησης και του ανθρώπου δίχως θεμέλιο, πέραν του γεγονότος της ίδιας τους της ύπαρξης.¹⁷⁹ Βασικό χαρακτηριστικό αυτής της στιγμής είναι η σχέση της φιλοσοφίας με το εκτός της, ήτοι με άλλα πεδία, όπως οι επιστήμες, η πολιτική, οι τέχνες, η λογοτεχνία κλπ.¹⁸⁰ Επομένως, η Beauvoir αποτελεί ένα γνήσιο τέκνο της γενιάς της, τόσο ώστε για μια περίοδο ήταν περισσότερο γνωστή ως συγγραφέας, παρά ως φιλόσοφος. Μάλιστα, πρόσφατα ξεκίνησε η μελέτη της φιλοσοφικής διάστασης του

176. Holveck, *ό.π.*, σελ. 28.

177. *Littérature et métaphysique, ό.π.*, σελ. 72.

178. Worms, *ό.π.*, σελ. 203.

179. *Αυτόθι*.

180. Πρελορέντζος, Γ. (2016), *Φιλοσοφία και Λογοτεχνία στη Γαλλία, 1930-1960*. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση σελ 37.

έργου της,¹⁸¹ ενώ μέχρι πρότινος θα λέγαμε ότι εκτός από τη λογοτεχνική πλευρά, έμφαση δινόταν στην κοινωνιολογική έκφραση των γραπτών της. Το μόνο σίγουρο είναι πως σε αυτή τη φάση της ζωής της η Beauvoir θεωρούσε πως το νόημα που δίνουν στη ζωή τους οι άνθρωποι μπορεί να εκφραστεί πλήρως μόνο διαμέσου της λογοτεχνίας.

Η Λογοτεχνία μετά την περίοδο των ηθικών δοκιμών

Το 1965, αρκετά χρόνια μετά το *Λογοτεχνία και Μεταφυσική* και πιθανώς έχοντάς το ξεχασμένο σε κάποιο παλιό ερμάριο, η Beauvoir υποστήριξε -αν μη τι άλλο πιο φειδωλά σε σχέση με τα χρόνια της νιότης- ότι σκοπός της λογοτεχνίας είναι να προσφέρει «στηρίγματα στον κόσμο».¹⁸² Η δημιουργική ασάφεια του Μεταφυσικού Μυθιστορήματος, του κειμένου για το οποίο δεν αφιέρωσε ούτε καν μια ολόκληρη πρόταση στην αυτοβιογραφία της,¹⁸³ φαίνεται να γίνεται λιγότερο ασαφής με την πάροδο του χρόνου, ενώ η ώριμη Beauvoir βρίσκεται πλέον πιο κοντά στη θεωρία του Sartre υποστηρίζοντας ότι κάθε συγγραφέας προσπαθεί να επικοινωνήσει τη δική του μοναδική εμπειρία του είναι στον κόσμο, μια οικουμενική ενικότητα [universel singulier]: κι αυτή είναι που τελικά αποτελεί το έργο του.¹⁸⁴

Η λογοτεχνία, λοιπόν, εξακολουθεί να νοείται ως ο μείζων τρόπος για να υπερνικηθεί η ανθρώπινη μοναξιά,¹⁸⁵ χωρίς, όμως, να δίνεται πλέον μεγάλη έμφαση στον *τρόπο* γραφής, στην *από κοινού* εμπειρία του κόσμου και στην ακεραιότητα του νοήματος. Η Beauvoir εξακολουθεί να αναφέρεται στον Proust ερμηνεύοντας, ωστόσο, τη θέση του ότι η λογοτεχνία είναι ο προνομιούχος χώρος της διυποκειμενικότητας πιο «σαρτρικά».¹⁸⁶ Πλέον για την Beauvoir, όταν γράφουμε λογοτεχνία είναι το εγώ που εκφράζει μια καθολική εικόνα, η οποία καθολικότητα, ωστόσο, είναι για εμάς η πιο ατομική εμπειρία.¹⁸⁷ Η λογοτεχνία παραμένει ο πιο κατάλληλος τρόπος έκφρασης, όμως το ενδιαφέρον τώρα έχει στραφεί αλλού: στόχος της Beauvoir είναι να εκφράσει

181. *Φιλοσοφία και Λογοτεχνία στη Γαλλία, 1930-1960*, ό.π., σελ. 57-58

182. Βίντιες, ό.π., σελ. 148.

183. Kirkpatrick, ό.π., σελ. 243.

184. Mon experience d' écrivain. Στο *Les écrits de Simone de Beauvoir*, ό.π., σελ. 439.

185. Βίντιες, ό.π., σελ. 148.

186. Mon experience d' écrivain, ό.π., σελ. 456.

187. *Αυτόθι*.

τη δική της εμπειρία, ώστε αυτή να φανεί χρήσιμη και σε άλλους. Η ανησυχία για το πώς θα γίνει αυτό είναι πλέον απύσπαστη. Είναι προφανές ότι η επιρροή των Husserl και Heidegger, οι μελέτες των νεανικών της χρόνων καθώς και οι συζητήσεις στο Café de Flore με τον καλό της φίλο Meleau-Ponty έχουν φθίνει στη σκέψη της Beauvoir.¹⁸⁸

Στην ύστερη φάση του στοχασμού της, διαπιστώνουμε ότι η προσοχή στρέφεται σε ένα ελεύθερο και ενεργητικό εγώ, ενώ δε γίνονται πια αναφορές στο Μεταφυσικό Μυθιστόρημα ως μια πλούσια και αυθεντική αποκάλυψη του νοήματος του κόσμου που ωθεί τον αναγνώστη να ακολουθήσει μέσα στο μυθιστόρημα την αποκάλυψη της δικής του εμπειρίας του νοήματος ως μια αποκάλυψη του κόσμου.¹⁸⁹ Αυτός ακριβώς είναι ο τρόπος με τον οποίο κινήθηκε γράφοντας τα απομνημονεύματά της: ανεξάρτητα από την πραγματικότητα ή μη των γεγονότων διακρίνεται έντονα εκείνο το ενεργητικό εγώ που δημιουργεί τον εαυτό του και λειτουργεί ως φορέας της αλήθειας· η αυτοβιογραφία της αποτελεί εν πολλοίς μια ενεργητική μαρτυρία του 20^{ου} αιώνα.¹⁹⁰ Εκείνη την περίοδο μάλιστα φαίνεται να υιοθετεί τη θέση του Sartre και σε σχέση με τη στρατευμένη λογοτεχνία¹⁹¹ ξεχνώντας μάλλον όσα πρέσβευε παλαιότερα για τα μυθιστορήματα «θέσης». Παρόλα αυτά, εξακολουθεί, όπως έκανε και σε μικρότερη ηλικία, να θεωρεί τους συγγραφείς πιο σημαντικούς από τους δασκάλους, τους φιλοσόφους και τους ποιητές, επειδή τα γραπτά τους μπορούν να διαβαστούν από όλους αγγίζοντας την ανθρώπινη φαντασία.¹⁹²

Βέβαια, για την Beauvoir η γραφή ανέκαθεν αποτελούσε έναν ασφαλή τόπο, όπου μπορούσε να εκθέσει ελεύθερα ό,τι πίστευε και αισθανόταν, δίχως να υπάρχει η απαίτηση αυτό να μπει σε φόρμες και καλούπια. Με το πέρασμα του χρόνου τής ήταν όλο και πιο ξεκάθαρο ότι η λογοτεχνία είχε μια μορφή απεύθυνσης κι αυτός μάλλον ήταν ένας από τους λόγους που την οδήγησαν στην επιλογή του Μεταφυσικού Μυθιστορήματος ως τρόπου γραφής: πάντοτε ταλανιζόταν από την απουσία του Άλλου και τον φόβο του θανάτου. Μιλώντας για τον εικοσάχρονο εαυτό της δήλωνε: «Ένιωθα την ανάγκη ν' ανοίξω τη συνείδησή μου στο άπειρο θαύμα της ζωής και είχα

188. Holveck, *ό.π.*, σελ 37.

189. Holveck, *ό.π.*, σελ 38.

190. *Αυτόθι*.

191. Βλ. Υποσημείωση 77 στο *Φιλοσοφία και Λογοτεχνία στη Γαλλία, 1930-1960*, *ό.π.*, σελ. 53.

192. Μάντσεν, *ό.π.*, σελ. 20.

υποχρέωση να γράψω για να το γλιτώσω από το χρόνο και την εκμηδένιση.»¹⁹³ Αναλλοίωτος στη σκέψη της, λοιπόν, παραμένει ο στόχος αυτού του τρόπου γραφής να ξεπεράσει τον διαχωρισμό με τον Άλλο, ενώ ο τρόπος με τον οποίο το πετυχαίνει αυτό είναι διαβάζοντας ένα τέτοιο κείμενο να μας συναρπάξει αυτός ο μοναδικός Κόσμος στον οποίο μας εντάσσει, ένας Κόσμος που επικαλύπτεται με τον δικό μας κι όμως είναι άλλος.¹⁹⁴

Υπό αυτό το πρίσμα μπορούμε να εξετάσουμε και την κριτική που ασκεί η Beauvoir στον Marquis de Sade στο δοκίμιο *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ*. Όπως θα δούμε και στο τελευταίο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας, η λογοτεχνία του Marquis de Sade αντιμετωπίζεται από τη Beauvoir ως αποκομμένη από το κοινωνικό· ακραίες σεξουαλικές σκηνές και όργια αποτελούν μοτίβα που συνεχώς επανέρχονται απομυζώντας από τα γραπτά του Marquis de Sade τον ρεαλισμό, στερώντας ταυτόχρονα από τον αναγνώστη τη δυνατότητα ταύτισης. Μια τέτοια ερμηνεία είναι μάλλον αναμενόμενη από μια υπέρμαχο της «υπαρξιστικής λογοτεχνίας»,¹⁹⁵ μιας λογοτεχνίας δηλαδή, που προσπαθεί να εκφράσει την πάντα λεπτή και αμφίσημη πλευρά της ανθρώπινης συνείδησης που αναμετριέται διαρκώς με τον θάνατο, την αγωνία και τον φόβο. Εν ολίγοις, η σαδική λογοτεχνία κρίνεται από τη Beauvoir ως *απομονωτική* ή καλύτερα ως ένα *κλείσιμο στον εαυτό*, ενώ αν λάβουμε υπόψη μας τις θέσεις της για το Μεταφυσικό Μυθιστόρημα, μάλλον η λογοτεχνία του Marquis de Sade δεν είναι αρκετή για να μεταδώσει στον αναγνώστη τον παλμό του κόσμου. Με τα δικά της λόγια: «Από λογοτεχνική σκοπιά οι λόγοι του, διανθισμένοι με γενικά θέματα προσαρμοσμένα σε κάθε υπόθεση με τα οποία ο Σαντ διακόπτει τους διονυσιασμούς που, καταλήγουν να τους αφαιρούν κάθε αληθοφάνεια και κάθε ζωντάνια· ούτε κι εδώ ο Σαντ δεν απευθύνεται πραγματικά στον αναγνώστη, αλλά στον εαυτό του· οι επαναλήψεις των ίδιων πραγμάτων έχουν την αξία μιας εξαγνιστικής τελετουργίας».¹⁹⁶

Βέβαια, η περίπτωση του Marquis de Sade θεωρείται *ιδιάζουσα* από τη Beauvoir,

193. *Η δύναμη της ζωής*, ό.π., σελ. 17.

194. Moi, T. (2009). What Can Literature Do? Simone de Beauvoir as a Literary Theorist. *PMLA* 124(1), 189-198.

195. Andrew, B.S. (2006). Beauvoir's place in philosophical thought. Στο *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, ό.π., (σελ. 24-44).

196. *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ*, ό.π., σελ. 107.

ενώ, όπως θα δούμε, ερμηνεύεται ως ένα εξαιρετικό παράδειγμα ανθρώπου που απομονωμένος από τον κοινωνικό περίγυρο αναζητά τρόπους να καλύψει αυτό το δυσαναπλήρωτο κενό. Για τη Beauvoir: «Ο Σαντ δε μας αφήνει το έργο ενός απελευθερωμένου ανθρώπου: απλά μας βάζει να συμμετάσχουμε στη δική του προσπάθεια για απελευθέρωση. Αλλά γι' αυτό ακριβώς μας ελκύει: η προσπάθειά του είναι πιο αληθινή απ' όλα τα εργαλεία που χρησιμοποιεί».¹⁹⁷ Ο Marquis de Sade, λοιπόν, δε βιώνει το ίδιο αίσθημα ελευθερίας που βιώνει η Beauvoir όταν γράφει. Παρ' όλα αυτά η προσπάθειά του όχι μόνο δεν ακυρώνεται από τη Beauvoir, αλλά γίνεται αντικείμενο ανάλυσης και συνάμα χρησιμοποιείται για να αποδείξει τη δική της θεωρία: η σεξουαλικές πράξεις που περιγράφει ο Marquis de Sade ερμηνεύονται από τη Beauvoir ως αντιστάθμισμα της μοναξιάς που βιώνει. Ο Marquis de Sade φαίνεται να αναζητά ένα υποκατάστατο για την υπαρξιακή αγωνία που βιώνει, υποκατάστατο που βρίσκει στην επιβολή βασανιστηρίων και πόνου.¹⁹⁸ Με αυτόν τον τρόπο είναι σα να διαβεβαιώνει τον εαυτό του κάθε φορά ότι πράγματι υπάρχει και κάποιο άλλο ανθρώπινο πλάσμα παρόν κι ας μη χτίζει κάποια σχέση μαζί του.

Παρακάτω θα δούμε περισσότερα για την ιδιαίτερη ερμηνεία των γραπτών του Marquis de Sade από τη Beauvoir. Αυτό που χρειάζεται να κρατήσουμε προς το παρόν είναι η ειλικρίνεια της προσπάθειάς του. Ακόμα κι αν η προσπάθεια αποβαίνει άκαρπη, είναι πέρα για πέρα αληθινή για τον απλούστατο λόγο ότι συνιστά μια αγωνιώδη προσπάθεια επικοινωνίας και συνάμα μια προσπάθεια ανοίγματος στον κόσμο. Κι αυτή η προσπάθεια να ακουστεί η φωνή κάποιου μέσα από τα γραπτά του ήταν κάτι παραπάνω από γνώριμη στη Beauvoir.

Συμπεράσματα κεφαλαίου

Δεν είναι λίγοι αυτοί που κατηγόρησαν τη Beauvoir ότι το ύφος των μυθιστορημάτων της είναι από διδακτικό έως αδιάφορο, ότι, ανεξάρτητα από ό,τι ίσως θεωρητικά πρέσβευε, ουσιαστικά έγραψε μυθιστορήματα «θέσης» κι ότι στα φιλοσοφικά της μυθιστορήματα απλώς ανέλυε εκ των προτέρων διαμορφωμένες φιλοσοφικές θέσεις.¹⁹⁹ Από την άλλη, ο Merleau-Ponty δε δίστασε να ισχυριστεί ότι με τη Simone de Beauvoir τελείωσε η εποχή της ηθικής λογοτεχνίας και άρχισε η εποχή της μεταφυσικής

197. *Αυτόθι*.

198. Βίντιες, *ό.π.*, σελ. 85.

199. Βίντιες, *ό.π.*, σελ. 135.

λογοτεχνίας, δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στον τρόπο με τον οποίο η Beauvoir αποτυπώνει την αμφίσημη κατάσταση των ηρώων της.²⁰⁰ Επιπρόσθετα, η σύγχρονη ανάλυση αντιμετωπίζει τη Beauvoir, πέρα από συγγραφέα, ως κριτικό της λογοτεχνίας,²⁰¹ ενώ πλέον γίνεται ιδιαίτερη αναφορά στο έργο της ως θεμέλιο της φεμινιστικής λογοτεχνικής κριτικής²⁰² με έμφαση στην αναπαράσταση της βιωμένης εμπειρίας των γυναικών, στην ασύμμετρη αναγνωστική ταύτιση και στην προσοχή γύρω από θέματα πολιτικής του φύλου και της τάξης, όπως αυτά ενέπνευσαν τη σύγχρονη γενιά συγγραφέων και θεωρητικών του υλιστικού φεμινισμού, με χαρακτηριστικά παραδείγματα την Annie Ernaux και την Monique Wittig.²⁰³

Ανεξάρτητα απ' το αν και κατά πόσο οι επικριτές της έχουν δίκιο, στόχος της Beauvoir ήταν να αναδείξει την ικανότητα της λογοτεχνίας να μας προσφέρει φαντασιακές εμπειρίες που να είναι εξίσου πλήρεις και εξίσου ενοχλητικές με τις πραγματικές,²⁰⁴ ενώ οι θέσεις της για το Φιλοσοφικό Μυθιστόρημα μας είναι χρήσιμες για να κατανοήσουμε τι σήμαινε η φιλοσοφία για εκείνη, με ποια τεχνική είχε σκοπό να δουλέψει και ποιες ήταν οι επιρροές που διαμόρφωσαν εν τέλει τη δική της τέχνη του γράφειν. Η φιλοσοφική μέθοδος που ανέπτυξε η Beauvoir ήταν αυτή της εμμενούς περιγραφής στην οποία βρήκε τον μοναδικό τρόπο να εκφράσει την αμφισημία της ανθρώπινης ύπαρξης.²⁰⁵ Όπως θα δούμε σε μεγάλο βαθμό στο επόμενο κεφάλαιο, για τη Beauvoir η εν λόγω αμφισημία αποτελεί συστατικό στοιχείο του Κόσμου και των δεσμών μεταξύ των υποκειμένων, ενώ ο μόνος τρόπος να ιδωθεί είναι σε συνάρτηση με την εμπειρία. Σε σχέση με τις φαινομενολογικές της καταβολές, βέβαια, θα

200. Murdoch, *ό.π.*, σελ. 106.

201. Σηφάκη, Ε. (2015). *Σπουδές φύλου και λογοτεχνία [προπτυχιακό εγχειρίδιο]*. Κάλλιπος, Ανοιχτές Ακαδημαϊκές Εκδόσεις, σελ. 38-40. <https://hdl.handle.net/11419/5721>. Εδώ η Σηφάκη κάνει ιδιαίτερη αναφορά στη σύνδεση της Beauvoir με τη φαινομενολογική προβληματική, ενώ επισημαίνει το ρόλο που παίζει στη μποβουριανή σκέψη η βιωμένη εμπειρία και υπογραμμίζει τη διάκριση της Beauvoir ανάμεσα σε αναπαραστάσεις γυναικών που ενσαρκώνουν άκριτα το μύθο του «αιώνιου θηλυκού» και σε αυτές που πραγματεύονται και μεταγράφουν αληθινές εμπειρίες διαπροσωπικών σχέσεων.

202. Παπαρούση, Μ. & Κιοσσές, Σ. (2023). *Εισαγωγή στη θεωρία της Λογοτεχνίας-Έννοιες, παραδείγματα και κριτική εφαρμογή [προπτυχιακό εγχειρίδιο]*. Κάλλιπος, Ανοιχτές Ακαδημαϊκές Εκδόσεις, σελ. 134. <https://dx.doi.org/10.57713/kallipos-210>

203. Tidd, *ό.π.*, σελ. 184.

204. Kirkpatrick, *ό.π.*, σελ. 244.

205. Langer, M. (2006). Beauvoir and Merleau-Ponty on ambiguity. Στο *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, *ό.π.* (σελ. 87-106).

μπορούσαμε να πούμε πως ήδη από το *Λογοτεχνία και Μεταφυσική* είναι εύκολο να αντιληφθούμε πως αν ο Heidegger μετέτρεψε τη φαινομενολογία του Husserl σε ποίηση, η Beauvois είχε σκοπό να τη μεταποιήσει σε μυθιστόρημα καθιστώντας την σίγουρα πιο ευχάριστη για τους ερασιτέχνες.²⁰⁶

Σε κάθε περίπτωση, αδιαμφισβήτητο παραμένει το γεγονός ότι οι λέξεις συνιστούσαν για τη Beauvois ένα κλειδί για να ξεκλειδώσει τον κόσμο και ένα φυλακτό ενάντια στη μοναξιά και στην αυτό-εκμηδένιση.²⁰⁷ Όπως ίσως μαρτυρά ολόκληρη η πορεία της, υπήρξε κι εκείνη υπέρμαχος της άποψης ότι «μόνο ο ήρωας ζει μέχρι τέλους τη σχέση του με τους ανθρώπους και με τον κόσμο, και δεν αρμόζει να μιλήσει άλλος στο όνομά του».²⁰⁸ Ίσως γι' αυτό προσπάθησε να μιλήσει κι εκείνη ως ηρωίδα.

206. Bakewell, *ό.π.*, σελ. 107.

207. Tidd, *ό.π.*, σελ. 28.

208. *Φαινομενολογία της Αντίληψης*, *ό.π.*, σελ. 752.

ΠΥΡΡΟΣ ΚΑΙ ΚΙΝΕΑΣ: ΑΛΛΟΣ, ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ, ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ

ΕΣΤΡΑΓΚΟΝ: Πάμε να φύγουμε.

ΒΛΑΔΙΜΗΡΟΣ: Δεν μπορούμε.

ΕΣΤΡΑΓΚΟΝ: Γιατί;

ΒΛΑΔΙΜΗΡΟΣ: Περιμένουμε τον Γκοντό.

ΕΣΤΡΑΓΚΟΝ: Α ναι.²⁰⁹

Μου αρκούσε ν' ακούσω τη φωνή της ή να την αγγίξω ή να μου δώσει το χέρι και η αγωνία διαλυόταν. Οι άλλοι, όλοι, ίσως έκρυβαν κι αυτοί μέσα τους τις ίδιες αγωνίες. Η δράση ήταν το γιατρικό τους.²¹⁰

Έβρισκα ότι για κανένα σκοπό δεν άξιζε να υποβληθεί κάποιος στον παραμικρό κόπο, προκειμένου να τον πραγματοποιήσει.²¹¹

Ο Sokolowski μιλώντας για τη διυποκειμενικότητα μας προτρέπει να ακολουθήσουμε τον λιγότερο άμεσο δρόμο για να περιγράψουμε την επαφή μας με τους άλλους: να μη μιλήσουμε για τον τρόπο με τον οποίο τα άλλα πρόσωπα δίνονται άμεσα στην εμπειρία μας, αλλά «για τη σχέση που έχουμε αμφότεροι, εμείς και τα άλλα πρόσωπα ή όλοι μας, με τον κόσμο και τα πράγματα που κατέχουμε από κοινού».²¹² Τον ίδιο δρόμο ακολουθεί και η Beauvoir στο *Πύρρος και Κινέας*,²¹³ το δοκίμιο στο οποίο αναλύει τη ριζική ανθρώπινη ελευθερία και τις σχέσεις που δύνανται να δημιουργηθούν ανάμεσα στους ανθρώπους στο πλαίσιο αυτής ακριβώς της ελευθερίας. Η διαπίστωση του πόσο βαθιά ριζωμένοι είμαστε στον κόσμο οδηγεί στην αμφίδρομη εμπειρία του Άλλου ως εξίσου εν τω κόσμω ανθρώπινου πλάσματος το οποίο επηρεάζει και επηρεάζεται από τις δικές μας πράξεις. Κείμενα όπως το *Πύρρος και Κινέας* της Beauvoir εντάσσονται

209. Μπέκετ, Σ. (1994). *Περιμένοντας τον Γκοντό* (Α. Παπαθανασοπούλου, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Ύψιλον/θέατρο, σελ. 94.

210. Ιονέσκο, Ε. (2023). *Ο μοναχικός* (Σ. Αυγερινού, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Κυψέλη, σελ. 150.

211. Κονστάν, Μ. (1998). *Αδόλφος, Το κόκκινο τετράδιο, Σεσίλ* (Γ. Πρελορέντζος, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, σελ. 28.

212. Sokolowski, R. (2006). *Εισαγωγή στη Φαινομενολογία* (Π. Κόντος, Μετ.). Πάτρα: Εκδόσεις Πανεπιστημίου Πατρών, σελ. 160.

213. Στο παρόν κεφάλαιο όλες οι αναφορές θα γίνονται στα γαλλικά από το Beauvoir, S. de. (2003). *Pour une morale de l'ambiguïté suivi de Pyrrhus et Cinéas*. Paris: Gallimard| Folio Essais και στα ελληνικά από το Μπωβουάρ, Σ. ντέ (1980). *Πύρρος και Κινέας* (Ε. Χατζηδάκη, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Γλάρος.

στο πεδίο της «Υπαρξιστικής Φαινομενολογίας»,²¹⁴ μιας φιλοσοφίας η οποία με επίκεντρο το «υπάρχον άτομο», η ύπαρξη του οποίου προηγείται της ουσίας του, εστιάζει στη βιωμένη εμπειρία της συνείδησης στον κόσμο με τους άλλους ανθρώπους. Η ίδια η Beauvoir ερωτώμενη για το ποιο κείμενο θεωρεί πιο σημαντικό για την κατανόηση και την ερμηνεία του έργου της ξεχωρίζει ανενδοίαστα το *Πύρρος και Κινέας*,²¹⁵ χαρακτηρίζοντάς το ως ένα σκαλοπάτι της προσωπικής της εξέλιξης.²¹⁶

Στο παρόν κεφάλαιο πρόκειται να μας απασχολήσει περισσότερο το *Πύρρος και Κινέας*, παρόλο που θα γίνουν αναφορές και σε άλλα κείμενα αυτής της περιόδου. Στην επιλογή αυτή οδηγηθήκαμε για δύο λόγους: αρχικά επειδή το *Πύρρος και Κινέας* υπήρξε ένα από τα πιο παραγκωνισμένα κείμενα της Beauvoir μέχρι πρότινος,²¹⁷ πράγμα που σίγουρα αυξάνει το ερευνητικό ενδιαφέρον, αλλά προπαντός για το λόγο ότι το *Πύρρος και Κινέας* αποτελεί το πρώτο κείμενο της Beauvoir, όπου γίνεται ορατή η αλλαγή της πραγμάτευσης των ανθρώπινων σχέσεων και της αντιμετώπισης του ζητήματος του Άλλου, όπως αυτό συναρμόζεται στην *αγωνία*, τη *συγκίνηση* και την *ελευθερία*. Αρχής γενομένης από την πλήρη νοήματος *κατάσταση* του ατόμου μέσα στον κόσμο, παρέχει μια ανάλυση της ανθρώπινης κατάστασης που συνιστά το υπαρκτικό στίγμα της μοναδικής και ιδιαίτερης υποκειμενικότητάς μας, της ενσωμάτωσής μας στον κόσμο και της ουσιαστικής μας σχέσης με τους άλλους ανθρώπους μαζί με τους οποίους συναποτελούμε τον κόσμο. Το εν λόγω κείμενο, όπως θα διαπιστώσουμε, συνιστά, εν πολλοίς, το πέρασμα από τη «φιλοσοφική στάση της *Καλεσμένης* στη διερεύνηση της ηθικής και πολιτικής εμπλοκής του ανθρώπου με τον κόσμο»,²¹⁸ ενώ δε θα ήταν παράτολμο να πούμε πως αποτελεί και το κατώφλι της σκέψης της Beauvoir από τη φαινομενολογία στον υπαρξισμό. Τέλος, πρόκειται να παρακολουθήσουμε το διάλογο της Beauvoir με τους φιλοσόφους στους οποίους

214. Tidd, *ό.π.*, σελ. 91.

215. Bair, *ό.π.*, σελ. 269.

216. Crosland, M. (1992). *Simone de Beauvoir | The woman and her work*. London: Heinemann, σελ. 311.

217. Bergoffen, D. (2004). Introduction in Pyrrhus and Cineas. Στο *Philosophical writings*, *ό.π.*, σελ. 80. Το ίδιο επισημαίνει και η Kate Kirkpatrick σημειώνοντας πως η μετάφραση του *Πύρρος και Κινέας* μόλις το 2004 στα αγγλικά στέρησε από το αναγνωστικό κοινό που δε μιλούσε γαλλικά την ευκαιρία να παρακολουθήσει τον φιλοσοφικό διάλογο Beauvoir-Sartre, βλέπε σχετικά Kirkpatrick, *ό.π.*, σελ. 228.

218. Kirkpatrick, *ό.π.*, σελ. 218.

αναφέρεται στα κείμενα αυτής της περιόδου ξεχωρίζοντας ανάμεσα σε άλλους²¹⁹ τον Heidegger, τον Kierkegaard και τον Sartre, ενώ θα προσπαθήσουμε να δείξουμε πώς τα γραπτά αυτής της περιόδου εντάσσονται στο ευρύτερο φιλοσοφικό πλαίσιο της εποχής κατά την οποία εκπονούνται.

Παρότι το διάστημα της γερμανικής κατοχής ήταν μια περίοδος κατά την οποία η Beauvoir –έχοντας γίνει αρκετά γνωστή στους πνευματικούς κύκλους της εποχής– συναναστρεφόταν όλη την αφρόκρεμα του Παρισιού του 1940, εντούτοις ένιωθε τη ζωή της να εκτυλίσσεται σε μια αφύσικη κανονικότητα ανέχειας.²²⁰ Η πεποίθησή της ότι τα γεγονότα εν τέλει θα εξελίσσονταν όπως ήθελε, χωρίς εκείνη να προβεί σε οποιαδήποτε επαναστατική πράξη, παρά μόνο γράφοντας βιβλία, είχε διαψευστεί πανηγυρικά.²²¹

Η ελευθερία, η αγωνία, το νόημα της ζωής, ο φόβος του θανάτου, η εκ νέου πραγμάτευση της σχέσης ανθρώπου με άνθρωπο είναι ζητήματα που υπάρχουν ούτως ή άλλως στη συλλογική σκέψη. Είναι, όμως, η εμπειρία του πολέμου που τα πυροδοτεί και τα τοποθετεί στο επίκεντρο της φιλοσοφικής δραστηριότητας αυτή την περίοδο. Με τα λόγια της Beauvoir: «Από το 1939 και πέρα όμως άλλαξαν τα πάντα: ο κόσμος έγινε ένα χάος κι εγώ έπαψα να χτίζω. [...] Ανακάλυψα την αλληλεγγύη, τις ευθύνες μου και τη δυνατότητα να καταφύγεις στο θάνατο για να συνεχίσει να έχει νόημα η ζωή.»²²² Κατά τη διάρκεια του πολέμου η αυξανόμενη κοινωνική συνειδητοποίηση της Beauvoir μεταφράστηκε τελικά σε δημιουργία ενός είδους ηθικής θεωρίας στο πλαίσιο του υπαρξισμού. Η ίδια σημείωνε με μια διάθεση αυτοκριτικής στο ημερολόγιό της

219. Bergoffen, *ό.π.*, σελ. 81. Η Bergoffen κατατάσσει στους φιλοσόφους που επηρέασαν σε μεγάλο βαθμό τη Beauvoir, όπως φαίνεται από το συγκεκριμένο δοκίμιο τους Hegel, Heidegger, Nietzsche, Kierkegaard και Descartes.

220. Ενδεικτικά, εκείνη την περίοδο τα καύσιμα για θέρμανση ήταν δυσεύρετα, όπως και τα τρόφιμα, ενώ οι τιμές είχαν εκτοξευτεί στα ύψη. Βλ. Kirkpatrick, *ό.π.*, σελ. 226.

221. Μάντσεν, *ό.π.*, σελ. 47.

222. *Πύρρος και Κινέας*, *ό.π.*, σελ. 484.

πως είχε υπάρξει «αντιανθρωπίστρια»²²³ και πως τώρα ήταν η στιγμή να αλλάξει.²²⁴ Η αναγνώριση του Άλλου ως ανθρώπινης ύπαρξης και του εγώ ως πλάσματος ριζωμένου στην κοινωνία αποτέλεσαν την αφετηρία της σκέψης της.²²⁵

Το φιλοσοφικό δοκίμιο της Beauvoir *Πύρρος και Κινέας* εκπονείται κατά τη διάρκεια της κατοχής, το 1943, και μάλιστα μετά από επίμονη προτροπή του Jean Grenier,²²⁶ ενώ τελικά εκδίδεται μετά την απελευθέρωση, το 1944, από τις εκδόσεις Gallimard. Με το *Πύρρος και Κινέας* τελειώνει μια φάση κατά την οποία για την Beauvoir ο Άλλος είναι ένας «αντικατοπτρισμός»²²⁷ που νοείται περισσότερο ως απειλή ή ανταγωνιστική ύπαρξη και ξεκινάει ένα νέο κεφάλαιο όπου κυριαρχεί η αγωνία για το νόημα της ύπαρξης· εδώ η προσοχή στρέφεται στην ελευθερία η οποία δύναται να υπάρξει μόνο μέσω της ενεργητικής υπέρβασης του εγώ και του ανοίγματος προς τον Άλλο.²²⁸ Μάλιστα η Beauvoir χαρακτηρίζει το 1943 ως τη χρονιά κατά την οποία ξεκινά η «ηθική περίοδος» της καριέρας της.²²⁹

Αγωνία

Το *Πύρρος και Κινέας* ξεκινά με ένα είδος αναλογίας: ο βασιλιάς Πύρρος εκθέτει τα επεκτατικά του σχέδια στον φιλόσοφο και ρήτορα σύμβουλό του Κινέα. Ο Κινέας φαίνεται να ακούει με ενδιαφέρον τον Πύρρο, ωστόσο όταν τα σχέδια του τελευταίου φτάνουν στο τέλος τους και έρχεται πια η στιγμή της ανάπαυσης γεννιέται στον Κινέα η απορία: και γιατί να μην αναπαυτείς από τώρα;²³⁰ Για αυτού του είδους το ξεκίνημα

223. Πέρα από την αδιαφορία που δείχνει η Beauvoir για τα κοινωνικοπολιτικά τεκταινόμενα της περιόδου, χαρακτηριστική είναι, μεταξύ άλλων, η στάση της απέναντι στις μαθήτριες με τις οποίες αναπτύσσει ερωτικές σχέσεις. Ενδεικτικά, στα γράμματα που ανταλλάσσει με τον Sartre περιγράφει γλαφυρά τις ερωτικές τους περιπτώξεις και τα συναισθήματα που ανέπτυξε για εκείνες και την ίδια στιγμή δε διστάζει να χαρακτηρίσει τη Bienenfeld «βαρετή και φορτική» και τη Sorokine «εξημερωμένο ζώακι». Βλ. σχετικά: *Letters to Sartre*, ό.π., σελ. 139, 153.

224. *Wartime diary*, ό.π., σελ. 320.

225. Βίντιες, ό.π., σελ. 36.

226. Βλ. Bair, ό.π., σελ. 270. Όπως ισχυρίζεται η Beauvoir, εκείνη επιθυμούσε να γράψει αποκλειστικά και μόνο λογοτεχνία, ενώ έχοντας διαβάσει το *Είναι και το Μηδέν* το οποίο και θεωρούσε ασυναγώνιστο, ήταν αρχικά απρόθυμη να γράψει οτιδήποτε άλλο.

227. Tidd, ό.π., σελ. 75.

228. Bouchardeau, ό.π., σελ. 164.

229. Bergoffen, ό.π., σελ. 79.

230. *Πύρρος και Κινέας*, ό.π., σελ. 9.

η Beauvoir θα παραδεχτεί πολλά χρόνια αργότερα ότι στην πραγματικότητα πρόκειται για έναν μύχιο διάλογο που έκανε με τον εαυτό της σε ηλικία είκοσι ετών²³¹ εξετάζοντας τη ματαιότητα των ανθρώπινων πράξεων, αλλά και την -παράδοξη- ορμή των ανθρώπων να συνεχίζουν να δρουν υπερβαίνοντας αδιάκοπα αυτή τη ματαιότητα. Παρατηρούμε εδώ ότι παρόλο που διαπραγματευόμαστε ένα κείμενο με ηθικό και πολιτικό περιεχόμενο, όπως θα διαπιστώσουμε παρακάτω, το ξεκίνημά του προβάλλει μια στάση από την οποία λείπει κάθε ηθική στάση. Πρόκειται για το αγαπημένο τέχνασμα της Beauvoir να ξεκινά αντίθετα από ό,τι εν τέλει πρεσβεύει σε συνδυασμό με την επιλογή στην αφετηρία του συλλογισμού να μετατοπιστεί αλλού το κέντρο βάρους της συζήτησης. Το ερώτημα είναι εξ' αρχής σαφές: αφού όλοι κάποια στιγμή θα πεθάνουμε, ποιος ο λόγος να προσπαθούμε; Ποιο το νόημα να ζούμε, να μοχθούμε, να σχεδιάζουμε το μέλλον, ενώ γνωρίζουμε a priori πως η ύπαρξή μας είναι πεπερασμένη; Σε πρώτο πλάνο βλέπουμε εδώ την επιρροή του Heidegger στη σκέψη της Beauvoir και το ζήτημα του ανθρώπου ως *Είναι-προς-θάνατον* [Sein zum Tode].²³²

Για τον Heidegger κάθε άνθρωπος, ως *Εν-των-κόσμων-είναι* ή *Εδωνά-Είναι* [Dasein], μπορεί να υπάρξει αυθεντικά μόνο όταν γίνει, εν τέλει, αυτό που είναι. Το Είναι του θα προσδιοριστεί από τον χρόνο που ξεκινά την στιγμή της γέννησής του και περατώνεται την στιγμή του θανάτου του. Η χρονικότητα αυτή, ωστόσο, δεν έχει για τον Heidegger την απλουστευμένη μορφή του σχήματος παρελθόν-παρόν-μέλλον.²³³ Κλειδί για να νοήσουμε τον χαϊντεγκεριανό χρόνο είναι η μελλοντικότητα. Η κατεύθυνση προς το μέλλον αποτελεί εγγενές χαρακτηριστικό της ύπαρξής μας εντός κόσμου. Αυτή η έννοια της έκτασης ή της προβολής προς το μέλλον είναι που καθορίζει το Dasein ως *Είναι-προς-Θάνατο*.²³⁴

Στο *Είναι-προς-Θάνατο* ο θάνατος αποτελεί μεν ένα βέβαιο μα αόριστο «τελείωσε» που προσδιορίζει και τον ιδιαίτερο χαρακτήρα του *Εδωνά-Είναι*,²³⁵ δεν συνιστά, όμως,

231. Bouchardeau, *ό.π.*, σελ. 165.

232. Heidegger, M. (1985). *Είναι και Χρόνος* (Τόμος Β') (Γ. Τζαβάρας, Μετ.). Αθήνα-Γιάννινα: Εκδόσεις Δωδώνη, σελ. 447.

233. Heidegger, M. (2009). *Η έννοια του χρόνου* (Δ. Υφαντής, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις ΡΟΕΣ, σελ. 164-165.

234. *Η έννοια του χρόνου*, *ό.π.*, σελ. 147-148.

235. Μαγγίνη, Γ. (2011). Martin Heidegger, Η έννοια του Χρόνου. Στο *Δια-ΛΟΓΟΣ. Επετηρίδα φιλοσοφικής έρευνας*, τεύχος: 1, σελ. 323-328. Εκδόσεις Παπαζήση.

μια διαδικασία που φέρνει τον άνθρωπο κοντύτερα σε αυτό που ονομάζουμε «βιολογικό» θάνατο, αλλά μια δυναμική που τον πλησιάζει σε αυτό που ο Heidegger ονομάζει αυθεντική ύπαρξη. Η αυθεντική και η μη αυθεντική ύπαρξη του Dasein είναι σύμφωνα με την χαϊντεγκεριανή ορολογία, καταστάσεις στενά συνδεδεμένες με την καθημερινότητα του βίου μας.²³⁶ Οι άνθρωποι εγκλωβίζομαστε σε μια καθημερινότητα που συνήθως έχει καθοριστεί από την συμβίωσή μας με του «άλλους» –τους «πολλούς»– οι οποίοι έχουν λίγο πολύ επιβάλει ένα σύστημα αξιών, και έναν «μέσο όρο» στον τρόπο ζωής. Μοναδική διέξοδος από τον εγκλεισμό μας στην καθημερινότητα των «άλλων», με τους οποίους υποχρεωτικά και αναπόδραστα είμαστε συνδεδεμένοι, είναι να κάνουμε την δική μας προβολή στο μέλλον, τοποθετώντας την ύπαρξή μας σε μια ιδιότυπη χρονική συνθήκη. Ο χρόνος της ύπαρξής μας, διαφέρει από τον χρόνο που μετρούν τα ρολόγια και κυριαρχεί στην καθημερινότητα. Ο υπαρξιακός χρόνος για τον Heidegger κινείται ανάποδα. Από το μέλλον προς τα πίσω. Η ουσία του υπαρξιακού χρόνου βρίσκεται στο μέλλον. Εκτεινόμενος προς το μέλλον ο άνθρωπος μπορεί να κατανοήσει τον θάνατο και με αυτόν τον τρόπο να δει τα γεγονότα της ζωής του, μέσω των οποίων πρέπει να διέλθει για να φτάσει στο φυσικό του τέλος.²³⁷ Ο Heidegger εδώ φαίνεται να συμμερίζεται ένα από τα αποφθέγματα του Γάλλου συνθέτη Hector Berlioz: «Ο χρόνος είναι μεγάλος δάσκαλος. Το κακό είναι ότι σκοτώνει τους μαθητές του.»

Η Beauvoir, ωστόσο, επιμένει στο ανακριβές της διατύπωσης του *Είναι-προς-Θάνατον*: Ο άνθρωπος δεν είναι *Είναι-προς-Θάνατον*, χωρίς αποχρώντα λόγο, χωρίς τελικό προορισμό. Ο άνθρωπος δεν είναι για να πεθάνει· η ύπαρξη είναι ελεύθερη [gratuit]²³⁸ και αυτή η ελευθερία απεγκλωβίζει το άτομο από τον ορίζοντα του θανάτου, δίχως βέβαια να τον απαλείφει οριστικά. Θεωρώντας πως ο θάνατος σημαίνει απλώς και μόνο το τέλος της ζωής, η Beauvoir αρνείται να στρέψει το βλέμμα αποκλειστικά στο τέλος της διαδρομής με επιχείρημα την ίδια την ανθρώπινη ζωτικότητα.²³⁹ Παρόλο που τόσο το γεγονός όσο και η σκέψη του επικείμενου θανάτου είναι πανταχού

236. *Είναι και Χρόνος* (β' τόμος), ό.π., σελ. 474-475.

237. Θεοδώρου, Π. (2015). *Εισαγωγή στο Είναι και Χρόνος: Φαινομενολογική ερμηνεία και ανάλυση της Προκαταρκτικής Υπαρκτικής Αναλυτικής* (σελ. 142-155). Αθήνα: Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών. Ανακτήθηκε από: <https://www.openbook.gr/eisagwgi-sto-einai-kai-xronos-tou-martin-heidegger/>

238. *Pour une morale de l'ambiguïté suivi de Pyrrhus et Cinéas*, ό.π., σελ. 248.

239. *Πύρρος και Κινέας*, ό.π., σελ. 52.

παρόντα και μορφοποιούν σε έναν βαθμό τον ανθρώπινο βίο, μέχρι να σημάνει το οριστικό του τέλος, η Beauvois τονίζει ότι δεν είναι η επίγνωση του θανάτου η πυξίδα της ανθρώπινης ύπαρξης: «Είμαι ένα πεπερασμένο ον· πρέπει να φυλάξω αυτή μου την ιδιότητα. Αλλά αυτό που επιθυμώ είναι να επιλέξω ένα σκοπό που να μην μπορεί να ξεπεραστεί, που να είναι πραγματικά μαζί σκοπός και τέλος.»²⁴⁰ Με πιο απλά λόγια, γνωρίζουμε ότι κάποια στιγμή θα πεθάνουμε και αυτή τη σκέψη δεν έχει νόημα να προσπαθήσουμε να την παραβλέψουμε ή να την απωθήσουμε· πρόκειται για μια σκέψη που πράγματι μας συνοδεύει στις αποφάσεις και τις πράξεις μας, όπως αυτές διαμορφώνονται με τις προβολές μας στο μέλλον. Το ανθρώπινο ον, λοιπόν, εξακολουθεί να είναι ο χρόνος και με αυτή του την ιδιότητα κατανοεί τον εαυτό του και τον Κόσμο, όπως και στη χαϊντεγκεριανή σκέψη,²⁴¹ όμως, αυτό που το κινητοποιεί και το τραβά από την υπαρξιακή αδράνεια είναι κάτι άλλο. Ίσως στο ζήτημα του θανάτου να φαίνεται πιο καθαρά όχι μόνο η επιρροή που δέχθηκε η Beauvois από τον Heidegger, αλλά και η μετατόπιση που συμβαίνει την περίοδο που μελετάμε στη σκέψη της· ο Heidegger είναι ένας φιλόσοφος του είναι και ο άνθρωπος για εκείνον είναι άνθρωπος κατά το μέτρο που ανοίγεται στο είναι,²⁴² ενώ η Beauvois είναι μια φιλόσοφος που ασχολείται με τον άνθρωπο ως πηγή νοήματος και φαίνεται να συνδιαμορφώνει σε μεγάλο βαθμό τον άθεο ανθρωπισμό του Sartre.

Την άγνωστη δύναμη που κινητοποιεί τον άνθρωπο θέλει να τονίσει η Beauvois ξεκινώντας με έναν τρόπο τινά θεατρικό τρόπο το δοκίμιό της με το διάλογο του Πύρρου με τον Κινέα: το να είσαι άνθρωπος σημαίνει να πράττεις ή, ορθότερα, να μην μπορείς να αποφύγεις το πράττειν. Όλα τα υπόλοιπα εντάσσονται στην τροπικότητα του πράττειν και αποτελούν την ανθρώπινη κατάσταση που προσπαθούμε να ψηλαφήσουμε. Αυτού του είδους η αφετηρία μαρτυρά το υπαρξιστικό υπόβαθρο της Beauvois.²⁴³ αρνείται να διαπραγματευτεί το ηθικό ερώτημα «πώς πρέπει να πράττω» προτού ασχοληθεί σε βάθος με το «γιατί πράττω» αναγνωρίζοντας ότι μέσα στον κόσμο της εμπειρίας είναι αδύνατο να ξεχωρίσεις την ενέργεια από το περιεχόμενό της.

Για την Beauvois, λοιπόν, ο θάνατος σημαίνει το φυσικό τέλος της ζωής, αλλά όχι την

240. Πύρρος και Κινέας, ό.π., σελ. 58.

241. Μπενιέ, ό.π., σελ. 649.

242. Russ, ό.π., σελ. 425.

243. Bergoffen, ό.π., σελ. 79.

ολοκλήρωσή της. Το άτομο σε ένα πρώτο επίπεδο πράγματι κουβαλά το βάρος της αγωνίας για την πλήρη εξαφάνισή του, όμως δεν είναι αυτή η αγωνία που το οδηγεί στη γνήσια απελευθέρωση, όπως στη σκέψη του Heidegger.²⁴⁴ Στη μποβουαριανή οπτική ο θάνατος αποτελεί περισσότερο την πιο θεμελιώδη αμφισημία της ανθρώπινης κατάστασης²⁴⁵ παρά την κύρια πηγή της αγωνίας. Αντιμετωπίζοντας την ανθρώπινη ύπαρξη ως ένα έργο διαρκώς εν εξελίξει, η Beauvois ορίζει τον άνθρωπο ως ένα διαρκές γίνεσθαι του οποίου οι πράξεις διαμορφώνουν την ίδια του την ουσία.²⁴⁶ Η δυναμική διαδικασία αυτής της –εν κενώ, δίχως στήριγμα– μορφοποίησης της ανθρώπινης ουσίας είναι που κάνει τον άνθρωπο να αγωνιά, ενώ πρόκειται για μια κατάσταση που συνιστώντας οντολογικό χαρακτηριστικό δε θα μπορούσε να ξεπεραστεί ακόμα κι αν ο άνθρωπος ήταν αθάνατος.²⁴⁷ Η ανθρώπινη αγωνία, όπως περιγράφεται εδώ από τη Beauvois, φαίνεται να μοιράζεται περισσότερο κοινά σημεία με την αγωνία για την οποία μιλά ο Kierkegaard.

Το 1941 η Beauvois στρέφεται και πάλι στον Kierkegaard.²⁴⁸ Φαίνεται έτσι να αναβιώνει η έλξη που ένιωθε ήδη από τα εφηβικά της χρόνια για την αντισυμβατικότητα του και την «εξέγερση» ενάντια στα παραδοσιακά φιλοσοφικά συστήματα· τώρα, όμως, περισσότερο από όλα την κεντρίζει το ζήτημα της *αγωνίας*. Με τα λόγια του Kierkegaard: «Σχεδόν ποτέ δε θα ιδής την έννοια “αγωνία” ν’ απασχολή την Ψυχολογία, πρέπει γι’ αυτό να σημειώσω πόσο είναι ολοκληρωτικά διαφορετική από το φόβο κι’ από άλλες παρόμοιες έννοιες που αναφέρονται σε κάτι συγκεκριμένο, ενώ η αγωνία είναι η πραγματικότητα της ελευθερίας, γιατί βρίσκεται μέσα στη δυνατότητά της.»²⁴⁹ Για τον Kierkegaard η αγωνία που βιώνει ο άνθρωπος είναι μια αγωνία δίχως πρόσωπο που αντιμετωπίζει το άτομο όταν διέρχεται από τα στάδια της αισθητικής και της ηθικής ζωής· πρόκειται για μια κατάσταση ανησυχίας

244. Χάιντεγκερ Μάρτιν (2013). Στο Θ, Πελεgrίνης *Λεξικό της Φιλοσοφίας. Οι Έννοιες, οι Θεωρίες, οι Σχολές, τα Ρεύματα και τα Πρόσωπα/ Εξάγλωσση Ορολογία*. Αθήνα: πεδίο.

245. Langer, *ό.π.*, σελ. 91.

246. Sandfore, *ό.π.*, σελ. 13.

247. Πύρρος και Κινέας, *ό.π.*, σελ. 53.

248. Seymour-Jones, *ό.π.*, σελ. 373.

249. Kierkegaard, S. (1971). *Η έννοια της αγωνίας* (Γ. Τζαβάρας, Μετ.). Αθήνα-Ιωάννινα: Εκδόσεις Δωδώνη, σελ. 53.

χωρίς σημείο αναφοράς και ακριβώς λόγω της απροσδιοριστίας της εξουθενώνει το άτομο που τη βιώνει.²⁵⁰

Με τον ίδιο περίπου τρόπο περιγράφεται η ανθρώπινη αγωνία και από την πλευρά της Beauvoir: «Όταν η ζωή παλινωδεί στον εαυτό της παύει να είναι η ήρεμη αταραξία, γίνεται η ανησυχία της αδιαφορίας που θέλει να ξεφύγει από τον εαυτό της.»²⁵¹ Η αταραξία κλονίζεται από το γεγονός ότι η ανθρώπινη ύπαρξη μέσα στην ίδια της την ελευθερία δεν έχει κάποιο εκ των προτέρων δοσμένο νόημα. Δίχως κάποιον δεδομένο δρόμο για να ακολουθήσει, η ύπαρξη είναι υποχρεωμένη να χαράξει τη δική της πορεία κουβαλώντας αυτό το βάρος αποκλειστικά και μόνο στους δικούς της ώμους. Γι' αυτό το λόγο κάθε ανθρώπινη πράξη αποκτά το νόημά της εν τω γίνεσθαι και τελείται ως αποτέλεσμα αυτής της ανησυχίας.²⁵² Την ίδια στιγμή, βέβαια, αυτή η δίχως όνομα αγωνία αποκτά στη θέση της Beauvoir και θετικό περιεχόμενο. Η αγωνία που βιώνει το άτομο εντός ενός τέτοιου πλαισίου συνιστά ένα είδος κινητοποίησης, ένα μικρό σπρώξιμο του εαυτού προς τον εαυτό με στόχο τη δράση και την αυτό-δημιουργία. Η Beauvoir είχε βρει στον Kierkegaard την απόδειξη που ζητούσε για το πώς πρέπει να γίνεται η φιλοσοφία: επικυρώνοντας τις θέσεις του *Λογοτεχνία και Μεταφυσική*, διάβαζε τον Kierkegaard ως έναν φιλόσοφο που ασχολούνταν με την υποκειμενική πλευρά της ανθρώπινης εμπειρίας και τη μοναδική εσωτερική ζωή του κάθε ανθρώπου καθώς αυτοπραγματώνονται μέσα στον χρόνο.²⁵³

Στη σκέψη του Kierkegaard ο μόνος τρόπος για να ξεφύγει το άτομο από αυτή τη βασανιστική κατάσταση είναι να αντικαταστήσει τους δεσμούς προς το κοινωνικό περιβάλλον με τη σχέση του εαυτού του με τον Θεό.²⁵⁴ Η Beauvoir δε συμμερίζεται σε καμία περίπτωση τη λύση που προτείνει ο Kierkegaard, βρίσκει όμως μέσα στο είδος της αγωνίας που περιγράφει κομμάτια του εαυτού της και αυτός είναι ο λόγος που η κερκεγκωριανή αγωνία την επηρεάζει σε μεγάλο βαθμό. Σε σχέση με την ύπαρξη του Θεού η θέση της Beauvoir φαίνεται να παραμένει ίδια σε όλη της τη ζωή αρχής γενομένης από μια Κυριακή του Δεκεμβρίου του 1921 όταν λίγο πριν γίνει

250. Κίρκεγκωρ Σέρεν (2013). Στο Θ, Πελεgrίνης, *ό.π.*

251. *Πύρρος και Κινέας*, *ό.π.*, σελ. 22.

252. Sandfore, *ό.π.*, σελ. 18.

253. Kirkpatrick, *ό.π.*, σελ. 244.

254. Κίρκεγκωρ Σέρεν (2013). Στο Θ, Πελεgrίνης, *ό.π.*

δεκατεσσάρων ετών ανακοίνωσε στην οικογένειά της ότι έχασε την πίστη της.²⁵⁵ Μάλιστα στα απομνημονεύματα εκείνης της περιόδου περιγράφει το πόσο άλλαξε ο κόσμος για εκείνη τη νεαρή έφηβη που αρνούμενη τα θεία ένιωθε «αγωνία μπροστά στο κενό του ουρανού.»²⁵⁶ Αξίζει, ωστόσο, να σημειωθεί ότι παρά την αθεΐα της, εξακολουθεί να αναφέρεται στον Θεό ακόμη και για να μιλήσει για την ανυπαρξία του σε πολλά από τα φιλοσοφικά της έργα. Στο *Πύρρος και Κινέας* θα πει: «Το κάλεσμα του Θεού θα ακούγεται πάντα περνώντας μέσα από τους ανθρώπους και ο άνθρωπος θα απαντά σ' αυτό το κάλεσμα με ανθρώπινες πράξεις. [...] Ο άνθρωπος δεν είναι ποτέ τοποθετημένος παρά μπροστά σε ανθρώπους, και αυτή η παρουσία ή αυτή η απουσία στο βάθος του ουρανού, δεν τον αφορά.»²⁵⁷ Παράλληλα, τόσο εκείνη, όσο και ο Sartre συμφώνησαν με τον Kierkegaard ότι εν τέλει «αγωνία είναι ο ίλιγγος της ελευθερίας»²⁵⁸ αξιοποιώντας, εντούτοις, αυτή τη θέση, όπως θα διαπιστώσουμε, με εντελώς διαφορετικό τρόπο.

Πεπεισμένη ότι καμία ανώτερη ύπαρξη δε νοηματοδοτεί τον κόσμο κι ότι ο ίδιος ο άνθρωπος διαρκώς παράγει τον εαυτό του ριγμένος στον κόσμο, το νόημα του οποίου θα πρέπει να ανακαλύψει ολομόναχος, η Beauvois αντιμετωπίζει την υπαρξιακή αγωνία ως κάτι απαραίτητο για το ανθρώπινο ον ακόμη κι αν σημαίνει υπαρξιακούς τριγμούς εντός του ή μάλλον ακριβώς για αυτό. Είδαμε παραπάνω πως ως ανθρώπινη ύπαρξη το άτομο δε διαβεί αναμένοντας τον θάνατό του: «Το βάραθρο μπροστά στο οποίο με φέρνει η αγωνία μου δεν είναι το βάραθρο του θανάτου μου.»²⁵⁹ Στην πραγματικότητα το άτομο ζει επιδιώκοντας έναν στόχο που να μην μπορεί να ξεπεραστεί, με τρόπο τέτοιο, ώστε να συνιστά σκοπό και τέλος μαζί. Το παράδοξο του πράττειν, σύμφωνα με τη Beauvois, είναι ότι, ενώ κάθε πράξη αντλεί το νόημά της από τον στόχο που την πυροδοτεί, αυτός ο ίδιος στόχος όταν επιτυγχάνεται στερεί από την πράξη ολόκληρο το νόημά της.²⁶⁰ Επομένως θα πρέπει να αναζητηθεί κάποιος ανεξάντλητος στόχος ή εν πάση περιπτώσει κάτι που να μη μπορεί να περατωθεί.

Φυσικά, αυτός ο στόχος δε χρειάζεται να επινοηθεί, αφού βρίσκεται ήδη εδώ: η μόνη

255. Bouchardeau, *ό.π.*, σελ. 15.

256. *Οι αναμνήσεις μιας καθωσπρέπει κόρης-Ημερολόγια 1*, *ό.π.*, σελ. 163.

257. *Πύρρος και Κινέας*, *ό.π.*, σελ. 37.

258. Bakewell, *ό.π.*, σελ. 19.

259. *Πύρρος και Κινέας*, *ό.π.*, σελ. 53.

260. Sandfore, *ό.π.*, σελ. 17.

πραγματικότητα που δε δυνάμεθα να ξεπεράσουμε είναι αυτή της ελευθερίας των άλλων ανθρώπινων όντων.²⁶¹ Με τα λόγια της Beauvois: «Ένας άνθρωπος μόνος του στον κόσμο θα είχε παραλύσει από την ολοφάνερη ματαιότητα όλων των σκοπών του· δε θα μπορούσε αναμφίβολα να ανέχεται να ζει.»²⁶² Ο μόνος στόχος που φαίνεται ότι δεν μπορεί να υπερκεραστεί από τον άνθρωπο είναι η επίτευξη της ελευθερίας των άλλων ανθρώπων η οποία συνεπάγεται με έναν τρόπο και τη δική μας ελευθερία. Και κάπως έτσι, η Beauvois βρίσκεται στην αντίπερα όχθη από τον Kierkegaard. Το άνοιγμα στον κόσμο αρχίζει να γίνεται ενδιαφέρον· περιλαμβάνει τον Άλλο, τον διαρκώς παρόντα ανεξάρτητα από τη δική μου προαίρεση Άλλο, στο πεδίο των δυνατοτήτων και των εμπειριών μου.

Με την αναγνώριση του Άλλου και ουσιαστικά την ένταξη του ατόμου στο πλαίσιο της ανθρώπινης κοινότητας κλείνει το πρώτο μέρος του *Πύρρος και Κινέας* το οποίο μας οδηγεί από την οντολογική αναγνώριση της ανθρώπινης ύπαρξης ως μιας διαρκώς αυτοδημιουργούμενης ελευθερίας της οποίας κάθε τέλος συνιστά πάντοτε και απαρέγκλιτα μια νέα αρχή στο υπαρξιστικό ερώτημα για το ποιες πράξεις εκφράζουν την αλήθεια και το πάθος της κατάστασης στην οποία βρισκόμαστε και με ποιον τρόπο μπορεί να δράσει ο καθένας ξεχωριστά, ώστε να υπάρξουμε ως πραγματικά στηρίγματα της ανθρωπότητας. Σε αυτό το σημείο έχει σημασία να δούμε τι ρόλο παίζει ο Άλλος στη σκέψη της Beauvois πριν το *Πύρρος και Κινέας*, ώστε να διαπιστώσουμε την ουσιαστική αλλαγή που συντελέστηκε στη σκέψη της. Για να το κάνουμε αυτό θα πρέπει να ανατρέξουμε στην *Καλεσμένη*, αλλά και πρωτύτερα στους στοχασμούς των φοιτητικών της χρόνων.

Ο Άλλος πριν τα φιλοσοφικά δοκίμια

Το 1929 στον κήπο του Λουξεμβούργου η Beauvois προσπαθούσε να εξηγήσει στον Sartre μια θεωρία που είχε αναπτύξει σχετικά με ένα είδος «πλουραλιστικής ηθικής» με την οποία είχε σκοπό να «συμβιβαστεί με πρόσωπα που συμπαθούσε, αλλά δεν ήθελε να τους μοιάσει», με βασικό πλεονέκτημα της ηθικής αυτής θεωρίας ότι επέτρεπε σε όποιον την ακολουθούσε «να αντικρίζει την καρδιά ως ρυθμιστή του καλού και του καλού».²⁶³ Οι προσπάθειες εκείνης της περιόδου μάλλον απέβαιναν άκαρπες, όμως

261. Sandfore, *ό.π.*, σελ. 18.

262. *Πύρρος και Κινέας*, *ό.π.*, σελ. 55.

263. *Οι αναμνήσεις μιας καθωσπρέπει κόρης-Ημερολόγια 1*, *ό.π.*, σελ. 405.

φανερώνουν ένα ανήσυχο πνεύμα και σίγουρα προδίδουν τις διαθέσεις της Beauvoir για το μέλλον.

Μερικά χρόνια αργότερα, στο πρώτο της μυθιστόρημα οι σχέσεις με τους άλλους ανθρώπους είναι και πάλι στο προσκήνιο. Στην *Καλεσμένη* η Beauvoir διαπραγματεύεται την αντιπαράθεση του εαυτού και του Άλλου μέσα από την ιστορία ενός ménage à trois. Η κτητικότητα, ο ανταγωνισμός και η ζήλεια δεν αργούν να κάνουν την εμφάνισή τους οδηγώντας τους βασικούς ήρωες σε ακραίες καταστάσεις καταλήγοντας σε έναν εξαγνιστικό φόνο. Στην *Καλεσμένη*, λοιπόν, μπορούμε να διακρίνουμε δύο πιθανά μοντέλα σύνδεσης με τους άλλους: το πρώτο είναι η αναγνώριση ότι οι άλλοι είναι ενσυνείδητα όντα, όπως ακριβώς και εμείς, με πλούσιες και ευάλωτες εσωτερικές ζωές.²⁶⁴ Αυτή η διαπίστωση, βέβαια, δε μας οδηγεί σε κάποιο ευφάνταστο συμπέρασμα σχετικά με την αλληλεπίδρασή μας με τους άλλους ανθρώπους, παρά μόνο καταλήγει στην επικύρωση της ύπαρξης έτερων όντων εντός κόσμου και προϋποθέτει κάποιου είδους διάδραση. Είναι γεγονός ότι στην *Καλεσμένη* οι άνθρωποι φαίνεται να συναντιούνται κάπως επιφανειακά παρ' όλο που η ιστορία έχει αυτοβιογραφικό χαρακτήρα.²⁶⁵ Οι λύσεις δίνονται εύκολα και τα προβλήματα δεν παρουσιάζονται σε βάθος, τουλάχιστον όχι στο βαθμό που διακρίνουμε στα επόμενα μυθιστορήματα. Εκ των υστέρων η Beauvoir παραδέχτηκε πως τη δεκαετία του 1930 είχε όντως υιοθετήσει μια ουδέτερη στάση απέναντι στους άλλους ανθρώπους, μια στάση που την έκανε να νιώσει τόσο άβολα, ώστε να οδηγηθεί στο δεύτερο μοντέλο.²⁶⁶ Το δεύτερο μοντέλο αλληλεπίδρασης μεταξύ των ανθρώπων φαίνεται να αναιρεί το πρώτο και συνάμα αρνείται δια ροπάλου το ενδεχόμενο οποιασδήποτε αμοιβαιότητας, θεωρώντας ως αυτονόητο το ότι οι Άλλοι είναι είτε απλά αντικείμενα προς χρήση, είτε εμπόδια που πρέπει να ξεπεραστούν.²⁶⁷ Φυσικά, ο δεύτερος τρόπος αντιμετώπισης των ανθρώπων θυμίζει σε μεγάλο βαθμό τις θέσεις του Sartre στο *Είναι και το μηδέν*.

Όταν στις αρχές του 1943 η Beauvoir άκουσε την πρόταση του Grenier για συνεργασία στον συλλογικό τόμο που ετοιμάζε εκείνη την περίοδο, αρνήθηκε

264. Kirkpatrick, *ό.π.*, σελ. 220.

265. Η Beauvoir παραδέχεται ότι η *Καλεσμένη* γράφεται με πρότυπο τη σχέση της με τον Sartre και την Olga Kosakiewicz, στο δεύτερο τόμο των απομνημονευμάτων της, βλ. *Η Δύναμη της ζωής*, *ό.π.*, σελ. 484.

266. Kirkpatrick, *ό.π.*, σελ. 226.

267. Kirkpatrick, *ό.π.*, σελ. 220.

κατηγορηματικά: «Είπα πως γνώριζα τα όριά μου στο χώρο της φιλοσοφίας. Το *Είναι και το Μηδέν* δεν είχε εκδοθεί ακόμα αλλά είχα διαβάσει και ξαναδιαβάσει το χειρόγραφο: δεν έβλεπα τι θα μπορούσα να προσθέσω. Ο Γκρενιέ επέμεινε: μπορούσα να διαλέξω ό,τι θέμα ήθελα. [...] Αφού μου έδιναν την ευκαιρία να ερευνήσω άμεσα το πρόβλημα που με απασχολούσε, γιατί να μην την εκμεταλλευτώ; Άρχισα να γράφω το Πύρρος και Κινέας.»²⁶⁸ Το θέμα που την απασχολούσε δεν ήταν άλλο από την συναρμογή της «ατομικής εμπειρίας με την οικουμενική πραγματικότητα».²⁶⁹ Ωστόσο, στο παραπάνω απόσπασμα εμπεριέχεται μια αλήθεια και ένα ψέμα: πράγματι, από τις συζητήσεις της με τον Sartre και από τα κείμενα που έγραψε στην πορεία φαίνεται ότι είχε εντυφώσει στο σαρτρικό έργο, ωστόσο από τα ίδια κείμενα είναι εμφανές ότι είχε πολλά να προσθέσει και ακόμα περισσότερα να αντιπαραβάλει.

Ο Άλλος

Στο δεύτερο μέρος του *Πύρρος και Κινέας*, στο κεφάλαιο «Οι Άλλοι» η Beauvoir ξεκινά το συλλογισμό της ως εξής: «[Ο] άλλος είναι εκεί, μπροστά μου, κλεισμένος στον εαυτό του, ανοιχτός προς το άπειρο. Αν του αφιέρωνα τις πράξεις μου δε θα έπαιρναν τότε κι αυτές τις διαστάσεις του απείρου;»²⁷⁰ Αν ο άνθρωπος όντως παρέλυε συνειδητοποιώντας μέσα στη μοναξιά του τη ματαιότητα των στόχων του, όπως ισχυρίστηκε λίγο πρωύτερα, τότε ευτυχώς που υπάρχει ο Άλλος ως όρος δυνατότητας να κάνουμε τη ζωή μας να αποκτήσει νόημα μεταφράζοντάς τη σε λόγο.²⁷¹ Ταυτόχρονα με το άνοιγμα στον Άλλο, ερχόμαστε αντιμέτωποι με το αδιέξοδο του σολιψισμού, ο οποίος σίγουρα απορρίπτεται ως υπαρκτικός τρόπος, ταυτόχρονα, όμως παρουσιάζεται ως απειλή με τη μορφή του ριζικού απομονωτισμού, της «κλειστότητας στον εαυτό», μιας κατάστασης που δεν εμπεριέχει τίποτα το φυσικό για τον άνθρωπο. Θα επανέλθουμε σε αυτό όταν εξετάσουμε την περίπτωση του Marquis de Sade. Όμως πού βρίσκεται ο άνθρωπος όταν μόνος κι έρημος προσπαθεί να αντιμετωπίσει τα φαντάσματα του μηδενισμού;

Οι σκέψεις αυτές βρίσκουν περιθώριο να αναπτυχθούν όταν το άτομο είναι «χυμένο» μέσα σε μια ελευθερία άνευ όρων που, αντί να προσφέρει δυνατότητες και επιλογές,

268. *Η Δύναμη της ζωής*, ό.π., σελ. 485.

269. Bair, ό.π., σελ. 270.

270. *Πύρρος και Κινέας*, ό.π., σελ. 57.

271. Bouchardeau, ό.π., σελ. 166.

κλείνει το άτομο στον εαυτό του και το καταδικάζει σε μια ατελέσφορη ομφαλοσκοπική κατάσταση. Το άτομο αντιμετωπίζοντας τους ανθρώπους που το περιβάλλουν ως περίσταση τους μηδενίζει και προσπαθεί να παράξει τον εαυτό του δίχως να ανοίγεται ουσιαστικά στον κόσμο· η προσπάθεια αυτή, βέβαια, είναι καταδικασμένη στην αποτυχία. Μοιάζει με την κατάσταση που περιγράφει η Beauvoir ότι βρισκόταν η ίδια πρωτότερα: «Δεν διέκρινα κανένα ίχνος της υποκειμενικότητάς μου. Ήθελα τον εαυτό μου χωρίς όρια: δεν είχα συγκεκριμένη μορφή όπως και το άπειρο».²⁷² Το άτομο, ακόμα κι αν προσπαθήσει, δεν μπορεί να απομονωθεί. Ακόμα και όταν στη σχέση με τον Κόσμο και τους Άλλους λείπει η ανοιχτότητα και η ενεργητική ματιά προς τον κόσμο, σύμφωνα με τη Beauvoir το άτομο εξακολουθεί να φέρει ευθύνη του Κόσμου: «[Ε]πειδή ο άνθρωπος είναι εγκαταλειμμένος στη γη, οι πράξεις του τον δεσμεύουν αμετάκλητα, απόλυτα. Είναι υπεύθυνος για έναν κόσμο που δεν αποτελεί έργο μιας ξένης δύναμης αλλά δικό του, και που πάνω του είναι χαραγμένες οι ήττες του, όπως και οι νίκες του.»²⁷³ Με πιο απλά λόγια, απαλλαγμένος από τη θεία πρόνοια ο άνθρωπος, ως απόλυτα υπεύθυνος για τον εαυτό του και τις πράξεις του, υφαίνει μόνος το νόημα της ζωής του. Η αγωνία στο σημείο αυτό παίρνει τη μορφή ενός άγχους που σχετίζεται με την ατομική επιλογή και την ελευθερία.²⁷⁴

Το πρόβλημα της ύπαρξης εδώ, στην πιο έμπρακτη εκδοχή του, επιβεβαιώνει ότι η Beauvoir είναι μία ακόμα περίπτωση φιλοσόφου στη Γαλλία της *στιγμής του Β' Παγκοσμίου Πολέμου* που πραγματεύεται το ζήτημα της ύπαρξης όχι ουσιοκρατικά, αλλά ως σχέσης ανάμεσα στη συνείδηση και τον κόσμο,²⁷⁵ μιας σχέσης που δεν μπορεί πλέον να θεμελιωθεί εκτός του κόσμου εντός του οποίου εκτυλίσσεται.

Σε αδρές γραμμές ο φιλοσοφικός στοχασμός του πρώτου μισού του 20ού αιώνα αποτελεί μια διεκυστίνδα ανάμεσα στην παραδοχή της ύπαρξης του Θεού και την αθεΐα. Όπως παρατηρήσαμε και νωρίτερα, παρά τις καταβολές του, αυτό που διαχωρίζει καθοριστικά τον υπαρξισμό της Beauvoir από τους πρώτους υπαρξιστές

272. Οι αναμνήσεις μιας καθωσπρέπει κόρης – *Ημερολόγια 1*, ό.π., σελ. 136.

273. Μπωβουάρ, Σ. ντέ. (1984). *Για μια ηθική της Αμφισβήτησης* (Κ. Λάμψα, Μετ.). Αθήνα: Γλάρος, σελ. 14.

274. Andrew, B. S. (2006). Beauvoir's place in philosophical thought. Στο *Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, ό.π., σελ. 26.

275. Worms, ό.π., σελ. 372.

είναι το ζήτημα της ύπαρξης του Θεού. Οι χριστιανοί υπαρξιστές, με κυριότερους μεταξύ άλλων τον Gabriel Marcel και τον Emmanuel Mounier, βλέπουν στο χριστιανισμό τη μόνη δυνατότητα διαφυγής από τον ανθρώπινο αθεϊσμό, τον οποίο θεωρούν μηδενιστικό, ενώ για τον Karl Jaspers η ελευθερία είναι αδύνατο να διαχωριστεί από την θεϊκή υπερβατικότητα που αποτελεί την πηγή του νοήματος.²⁷⁶ Από την άλλη πλευρά, οι υπαρξιστές του ρεύματος που ως κύριο εκπρόσωπο μπορούμε να ξεχωρίσουμε τον Sartre κήρυξαν τον θάνατο του Θεού· μια παραδοχή που αυτόχρονα συνεπάγεται την έλευση του ανθρώπου.

Η έλευση του ανθρώπου στο προσκήνιο της φιλοσοφικής σκέψης με τη μορφή ενός ενεργητικού υποκειμένου, ικανό να παράγει μόνο του τον εαυτό του, πέρα από το γεγονός ότι συνέστησε μια εις βάθος ρήξη με το άμεσο παρελθόν, έθεσε και πάλι προς διερώτηση ζητήματα όπως αυτό της ελευθερίας, της χειραφέτησης και της ηθικής ως ρυθμιστικού παράγοντα των ανθρώπινων πράξεων²⁷⁷ και παράλληλα την εμφάνισή της έκανε η ηθική της στράτευση, με κύριο εκπρόσωπό της τον Sartre. Στα πρώιμα μποβουριανά κείμενα η ηθική στράτευση τίθεται άρρητα: ενώ υπονοείται πως είναι απαραίτητο να «παίρνουμε θέση» μην έχοντας άλλη επιλογή, εντούτοις δε γίνεται λόγος για τον τρόπο και τις προϋποθέσεις κάτω από τις οποίες συμβαίνει αυτό. Όσο για τη χειραφέτηση, η Beauvois επέλεξε μετέπειτα να αφιερώσει σε αυτήν ένα ολόκληρο βιβλίο.

Βέβαια, αν θέλουμε να είμαστε απολύτως ειλικρινείς, στη σκέψη της Beauvois εξακολουθούμε να ανιχνεύουμε ψήγματα θεϊκής υπόστασης, έστω κι αν παρουσιάζονται για να επικυρώσουν τη θεϊκή απουσία. Στην πραγματικότητα, ο άθεος ανθρωπισμός που εκπροσωπεί μια σημαντική μερίδα των φιλοσόφων της περιόδου που εξετάζουμε, εμπεριέχει μια σκιά ανεστραμμένης θεολογίας στο εσωτερικό του με γνωρίσματα και ποιότητες δανεισμένες από το θρησκευτικό υπόβαθρο κάθε φιλοσόφου αντίστοιχα.²⁷⁸ Ο υπαρξισμός της Beauvois φαίνεται να επιβεβαιώνει αυτή την τάση τόσο με τη σκιαγράφηση μιας ηθικής της στράτευσης που σε μεγάλο βαθμό αναγνωρίζει τον Άλλο ως πλησίον προϋποθέτοντας κάποιες φορές τον σεβασμό και την αγαθή προαίρεση μεταξύ των ανθρώπων, όσο με τη χρήση παραβολικών ιστοριών

276. Russ, *ό.π.*, σελ. 429.

277. *ό.π.*, σελ. 433.

278. *ό.π.*, σελ. 430.

και άμεσες αναφορές στον Χριστιανισμό²⁷⁹ που προδίδουν το υπόβαθρο αυστηρού καθολικισμού που σίγουρα χαρακτηρίζει την παιδική και εφηβική ηλικία της Beauvoir.

Η ευθύνη του ανθρώπου εντός ενός κόσμου που υπάρχει δίχως εξηγήσεις – εξηγήσεις που συχνά προσφέρουν βολικά άλλοθι και κάνουν τις ανθρώπινες επιλογές πιο εύκολες – είναι μεγάλη εφόσον οι συνέπειες των πράξεών μας δε βαραίνουν μόνο τους πράττοντες, αλλά και τους Άλλους. Η επικοινωνία και η δράση, λοιπόν, παρουσιάζονται ως τα -μόνα- μέσα διαφυγής από τη σολιμιστική απειλή²⁸⁰ και ταυτόχρονα ως ο μόνος τρόπος ώστε η ύπαρξη να εκπληρώσει εκείνον τον σκοπό που πάντοτε μένει ανεκπλήρωτος, που δεν είναι άλλος από την συνύπαρξη.

Ωστόσο αυτή η αφιέρωση των πράξεών μας στους Άλλους φαντάζει κάπως απλοϊκή, τουλάχιστον με τον τρόπο που περιγράφεται αρχικά. Λίγο πιο μετά από την αρχική της θέση η Beauvoir θα συμπληρώσει: «Θα είχα άδικο αν έλπιζα ότι ο άλλος θα μπορούσε να με οδηγήσει μακριά μέσω ενός ατέλειωτου γίνεσθαι· καμιά ανθρώπινη πράξη δεν προεκτείνεται στο άπειρο· αυτό που δημιουργεί ο άλλος με βάση εμένα δεν είναι πια δικό μου.»²⁸¹ Επομένως, στην πραγματικότητα σκοπός δεν είναι η προτεραιοποίηση του Άλλου και μάλιστα σε βαθμό τέτοιο ώστε το Εγώ να έρχεται δεύτερο, όπως θα μπορούσε να το κατανοήσει κάποιος λαμβάνοντας υπόψη την παραπάνω διατύπωση, ούτε η άνευ όρων παράδοση στα χέρια του Άλλου με την υπόρρητη προσδοκία να με συμπαρασύρει με την ορμή του· ζητούμενο είναι η ειλικρινής και εν τοις πράγμασι συμπερίληψη του Άλλου στο πεδίο δυνατοτήτων και πρακτικών μας.

Για την Beauvoir ο Άλλος είναι εμπόδιο και απελευθερωτής μαζί.²⁸² Συνιστά εμπόδιο γιατί προσπαθεί να περιορίσει την ελευθερία μας προκαθορίζοντας τον κόσμο με τους δικούς του κανόνες, αλλά ταυτόχρονα είναι εκείνος μέσω του οποίου αποκαλύπτεται το νόημα το κόσμου.²⁸³ Με άλλα λόγια, η Beauvoir ισχυρίζεται πως δεν υπάρχει προκαθορισμένος σκοπός στη ζωή μας, αλλά αντίθετα, διαμορφώνουμε τον εαυτό μας

279. Ενδεικτικά από τα κείμενα της περιόδου που μελετάμε, στο *Πύρρος και Κινέας*, ό.π., σελ. 11, 15, 57, 71-72, 91 και στο *Για μια ηθική της αμφισβήτησης*, ό.π., σελ. 14-15, 114, 135, 138. Επιπλέον, το κείμενο *Ceil pour aï* γράφεται αυτή την περίοδο και αποτελεί θρησκευτική αναφορά της Beauvoir αρχής γενομένης από τον τίτλο του.

280. Bouchardeau, ό.π., σελ. 166.

281. *Πύρρος και Κινέας*, ό.π., σελ. 57.

282. Andrew., ό.π., σελ. 27.

283. *Αυτόθι*.

και ανακαλύπτουμε το νόημα της ζωής μας αδιάλειπτα μέσα σε έναν κόσμο προκατασκευασμένο, ρευστό και διαρκώς διαπραγματεύσιμο «στο καμίνι της σχέσης μας με τους άλλους ανθρώπους και σύμφωνα με τις ενδεχομενικότητες [αυτού] του κόσμου.»²⁸⁴

Ο άνθρωπος, λοιπόν, ως υποκείμενο μέσα στον κόσμο χαρακτηρίζεται από μια φυσική τάση να κινείται προς τον Άλλον, δίχως αυτή η κίνηση να σημαίνει απροϋπόθετα το άνοιγμα σε αυτόν. Το γεγονός της αποβλεπτικότητας της συνείδησης που, όπως έχει τεθεί ήδη από τον Husserl, αποτυπώνεται ως ένα *κατευθύνεσθαι προς κάτι*,²⁸⁵ φαίνεται να έχει αφομοιωθεί πλήρως από τη Beauvoir καθώς το εντάσσει αξιωματικά στον συλλογισμό της: «Αυτή είναι μια αλήθεια που δεν μπορεί ν' αναλυθεί: η σχέση εγώ-άλλοι είναι το ίδιο αδιαίρετη, όπως η σχέση υποκείμενο-αντικείμενο.»²⁸⁶ Ξεπροβάλλει, έτσι, το ζήτημα της διαφοράς ανάμεσα στη δοτικότητα των ενεργημάτων και τη δοτικότητα των αντικειμένων για να τονίσει την ανάγκη να εξετάσουμε την αποβλεπτικότητα ως μια αρκετά πιο πολύπλοκη ιδιότητα του όντως. Δεδομένου ότι ο Άλλος δεν είναι άλλο ένα απλό αντικείμενο ριγμένο στον Κόσμο, εύλογα προκύπτει το ερώτημα πώς μπορεί στην *πραγματικότητα* το υποκείμενο να γνωρίσει τον Άλλο;

Συγκίνηση

Το κλειδί εδώ είναι η *συγκίνηση*, η συγκινησιακή διάσταση του ατόμου που συνιστά τη ρωγή της υποκειμενικότητας και το σημείο επαφής μεταξύ των ανθρώπων. Για να εξηγήσει πώς η συγκίνηση είναι ικανή να φέρει τους ανθρώπους κοντά, η Beauvoir ξεκινά αντίστροφα. Αφηγούμενη την ιστορία ενός μικρού παιδιού που θρηνεί για το χαμό ενός άλλου παιδιού με το οποίο δεν υπάρχει τίποτα να το ενώνει, την ίδια στιγμή που οι γονείς τού εξηγούν ότι δεν έχει νόημα να κάνει έτσι για ένα παιδάκι που δεν ήταν καν αδερφός του η Beauvoir καταλήγει: «Συχνά ο άνθρωπος στη δυστυχία αρνιέται οτιδήποτε τον συνδέει με κάτι. Δε θέλει τη δυστυχία, αναζητά τρόπο να την αποφύγει· κοιτάζει μέσα του: βλέπει ένα αδιάφορο κορμί, μια καρδιά που χτυπά μ' ένα μονότονο ρυθμό· μια φωνή λέει: Υπάρχω. Η δυστυχία δε βρίσκεται εκεί. Βρίσκεται στο έρημο σπίτι, σ' αυτό το νεκρό πρόσωπο, σ' αυτούς τους δρόμους. Αν κλειστώ στον εαυτό μου, κοιτάζω με έκπληξη αυτούς τους έρημους δρόμους λέγοντας: Μα τι

284. Tidd, *ό.π.*, σελ. 91-92.

285. Ζαχάβη, Ν. (2010). *Χούσσερλ: Εισαγωγή στη Φαινομενολογία του* (Μ. Μαθιουδάκη, Μετ.). Αθήνα: εκδόσεις Αρμός, σελ. 33.

286. *Για μια ηθική της Αμφισβήτησης*, *ό.π.*, σελ. 62.

σημασία έχουν για μένα; Όλα αυτά δε μου είναι τίποτα. Ξαναβρίσκω την αδιαφορία, την απάθειά μου.»²⁸⁷ Κινούμενη επαγωγικά, η Beauvoir χρησιμοποιεί την αγαπημένη της μέθοδο, τα απλοϊκά παραδείγματα από καθημερινές ανθρώπινες στιγμές, για να εξηγήσει τι συμβαίνει όταν ορθώνουμε τείχη ανάμεσα στον εαυτό μας και τον Κόσμο, όταν προσπαθούμε να φρενάρουμε τα συναισθήματα που εγγράφονται ως το αποτέλεσμα της διυποκειμενικής επαφής. Είναι περίπου αυτός ο τρόπος με τον οποίο τα δάκρυά μας επιλέγουν πριν από εμάς για εμάς όχι ποιος είναι ο Άλλος, αλλά τι σημαίνει ο Άλλος για εμάς.²⁸⁸

Σε ένα πρώτο επίπεδο, αξίζει να σημειωθεί ότι η Beauvoir επιλέγει η μέριμνα και το αυθόρμητο νοιάξιμο για τον Άλλο να εκφραστούν δια στόματος ενός μικρού παιδιού, σε αντίθεση με τα λογικά επιχειρήματα που ειπώνονται από ενήλικες. Η φρέσκια παιδική ματιά, η αξία της οποίας συνίσταται στο ότι μπορεί να βλέπει την ουσία των πραγμάτων απαλλαγμένη από προκατασκευασμένα αυτονόητα, υιοθετείται προκειμένου να περιγράψει τη συγκινησιακή διάσταση του όντος υπενθυμίζοντάς μας ότι δεν είναι λίγες οι φορές που είναι ανάγκη να βρούμε ξανά εκείνη τη φρέσκια ματιά προκειμένου να δούμε τα πράγματα όπως πραγματικά είναι. Έπειτα, η συγκίνηση, όπως περιγράφεται από τη Beauvoir, συνιστά μια ξεχωριστή εμπειρία του Άλλου σαν να ήταν ο ίδιος μας ο εαυτός. Πρόκειται για μια από αυτές τις μαγικές στιγμές κατά τη διάρκεια των οποίων στρέφοντας το βλέμμα στον Άλλο συνειδητοποιούμε ότι τούτη την ώρα η προοπτική μας προς τον Κόσμο είναι η προοπτική που μοιραζόμαστε με τον Άλλο, ανάμεσα σε άλλες προοπτικές που τη δεδομένη στιγμή δε μας αφορούν καθόλου. Αυτή η ανακούφιση ότι βλέπουμε μέσα από τα μάτια κάποιου άλλου κι αυτός ο άλλος μέσα από τα δικά μας μάτια κι ότι τελικά αυτά τα μάτια είναι δικά μας.

Αν, όμως, οι γονείς του παιδιού είχαν δίκιο; Παρόλο που η Beauvoir φαίνεται να εξαίρει τη φρέσκια ματιά ενός παιδιού, αναγνωρίζει πως αν όλοι ανοίγαμε τα μάτια μας στα κακώς κείμενα του κόσμου και αντικρίζαμε τον πόνο, την αδικία και τη δυστυχία δε θα σταματούσαμε να κλαίμε.²⁸⁹ Οι ανθρώπινες δυνατότητες είναι περιορισμένες και φαίνεται πως με την πάροδο του χρόνου χάνεται ο παιδικός αυθορμητισμός την ίδια στιγμή που το υποκείμενο σφυρηλατεί και σφυρηλατείται από το εύρος των δυνατοτήτων που του παρέχονται από τον Κόσμο. Όμως το νοιάξιμο για τον Άλλο

287. *Πύρρος και Κινέας*, ό.π., σελ. 12-13.

288. Βίντιες, ό.π., σελ. 92.

289. Kirkpatrick, ό.π., σελ. 230.

παραμένει και διοχετεύεται στο ερώτημα: τι μπορώ να κάνω; Η απάντηση εδώ μας φέρνει μπροστά στην ευθύνη με την οποία βαραίνεται το υποκείμενο. Το μόνο που είμαστε σε θέση να κάνουμε είναι να προσπαθήσουμε με τις πράξεις μας να δημιουργήσουμε ή και να συντηρήσουμε τους δεσμούς μας με τους άλλους ανθρώπους αναγνωρίζοντας πως αυτοί οι δεσμοί δεν είναι καθόλου δεδομένοι ή αυτονόητοι, ενώ συνδέονται άμεσα με το ζήτημα της ελευθερίας.

Σίγουρα στο θέμα της συγκίνησης και του καταλυτικού ρόλου που διαδραματίζει στη σχέση υποκειμένου-Άλλου, όπως αναλύεται από τη Beauvoir, είναι εύκολο να εντοπίσουμε την επιρροή του Sartre. Ο Sartre το 1939 δημοσίευσε το *Σχεδιάσμα μιας θεωρίας περί συγκινήσεων*,²⁹⁰ ένα βιβλίο στο οποίο δίνει αρκετούς ορισμούς της συγκίνηση σε μια προσπάθεια να την περιγράψει τον «μαγικό τρόπο» με τον οποίο η συγκίνηση έχει τη δύναμη να μεταμορφώνει τον Κόσμο. Για τον Sartre, η συγκίνηση συνιστά τη μεταμόρφωση του Κόσμου, όταν εκείνος γίνεται αρκετά δύσκολος για εμάς, όμως, την ίδια στιγμή κρίνεται αναγκαίο να δράσουμε, υπό την προϋπόθεση ότι όλο αυτό γίνεται αυθόρμητα και όχι αναστοχαστικά.²⁹¹ Παράλληλα, ο Sartre υπογραμμίζει πως δε θα πρέπει να εξετάζουμε τη συγκίνηση ως απομονωμένο ψυχικό γεγονός, αφού εκείνη δεν υπάρχει εν κενώ, αλλά προϋποθέτει τον άνθρωπο, τον Κόσμο, την κατάσταση και τη συνείδηση προκειμένου να εμφανιστεί.²⁹² Ένα ερώτημα το οποίο εύλογα προκύπτει είναι το πώς καταφέρνει η συγκίνηση να επιφέρει τόσο καταλυτικά αποτελέσματα στον Κόσμο. Η απάντηση του Sartre για τη μεταμόρφωση του Κόσμου θα ήταν ότι συμβαίνει χάρη στη μεταμόρφωση της συνείδησης,²⁹³ η οποία επιχειρεί να συλλάβει ένα αντικείμενο με τρόπο διαφορετικό από ό,τι συνήθως στην περίπτωση που το παρόν αντικείμενο είναι αδύνατο να συλληφθεί με έναν ήδη γνωστό τρόπο ή γεννά ανυπόφορη ένταση. Το βίωμα, λοιπόν, των συγκινήσεων συνιστά μια έφοδο στον κόσμο του μαγικού, αντί το υποκείμενο να μένει στον κόσμο της εμπειρίας οδηγώντας το συχνά στην κακοπιστία.²⁹⁴ Με αυτόν τον τρόπο η συγκίνηση, όπως περιγράφεται

290. Σαρτρ, Ζ-Π. (1980). *Σχεδιάσμα μιας θεωρίας περί συγκινήσεων* (Α. Χουρμουζίου, Μετ.). Αθήνα: εκδόσεις Αρσενίδης.

291. Πρελορέντζος, Γ. (2011). Η συγκίνηση ως μαγική μεταμόρφωση του κόσμου κατά τον Sartre. Στο *Δια-ΛΟΓΟΣ. Επετηρίδα φιλοσοφικής έρευνας*, τεύχος: 1, σελ. 243-262. Εκδόσεις Παπαζήση.

292. *Σχεδιάσμα μιας θεωρίας περί συγκινήσεων*, ό.π., σελ. 185.

293. Η συγκίνηση ως μαγική μεταμόρφωση του κόσμου κατά τον Sartre, ό.π., σελ. 247.

294. Βίντιες, ό.π., σελ. 89.

από τον Sartre συχνά ερμηνεύεται ως μια μορφή αυτοεξαπάτησης, ενώ ως εμπειρία σίγουρα δεν εγγράφεται αυτόχρονα ή έστω απροϋπόθετα με θετικό πρόσημο. Επιπλέον, η σαρτρική ανάλυση των συγκινήσεων προσιδιάζει σε μια θεωρία περί συνείδησης, η οποία, ωστόσο, ορισμένες φορές τείνει να προσδίδει στη συγκίνηση τον σφιχτοδεμένο χαρακτήρα της ψυχολογικής εικόνας αφήνοντας εκτός ανάλυσης σημαντικά χαρακτηριστικά της βιωμένης εμπειρίας της συγκίνησης.²⁹⁵

Η Beauvoir διαφωνούσε εξ' αρχής με τον Sartre στο ζήτημα των συγκινήσεων. Παρ' όλο που δεν ανέπτυξε κάποια ξεχωριστή θεωρία για τις συγκινήσεις στα φιλοσοφικά της δοκίμια, δεν είναι δύσκολο να εντοπίσουμε τι αντιπροσωπεύουν οι συγκινήσεις για τη Beauvoir. Όπως θα διαπιστώσουμε στο δοκίμιο για τον Marquis de Sade, η αδυναμία βίωσης των συγκινήσεων παρουσιάζεται ως ένα είδος ανικανότητας, ενώ η συγκίνηση περιγράφεται ως μια απολύτως θετική ψυχοφυσιολογική εμπειρία διαμέσου της οποίας γίνεται δυνατή η επαφή με τον Άλλο.²⁹⁶ Σε πιο πρώιμο στάδιο στο *Πύρρος και Κινέας* και μετέπειτα στο *Για μια ηθική της Αμφισβήτησης* η συγκίνηση εξετάζεται εντός Κόσμου, πάντοτε σε συνάρτηση με κάποια βιωμένη εμπειρία, για να πάρει σταδιακά τη μορφή που θα έχει σε όλα σχεδόν τα κείμενα της Beauvoir στο μέλλον. Η συγκίνηση πάντοτε θα αποτυπώνει για τη Beauvoir την ενότητα σάρκας και συνείδησης,²⁹⁷ όταν το υποκείμενο ανοίγεται στον Κόσμο και βιώνει μέχρις εσχάτων την ενδεχομενικότητά του: «Τα δάκρυά μου είναι αυτά που αποφασίζουν. Τίποτα δεν έχει αποφασιστεί πριν από μένα.»²⁹⁸

Ίσως στο θέμα των συγκινήσεων η Beauvoir να επηρεάστηκε σε μεγαλύτερο βαθμό από τον Husserl παρά από τον Sartre. Ο Husserl αναλύοντας την εμπειρία του Άλλου, εστίασε στη σπουδαιότητα του σώματος η εμπειρία του οποίου συγκροτεί το θεμέλιο και τον κανόνα για όλες τις άλλες εμπειρίες.²⁹⁹ Ενώ η Beauvoir σε αυτή τη φάση του στοχασμού της δεν παραδέχεται ρητά κάτι τέτοιο, εντοπίζουμε μια ανάλογη θέση να υποβόσκει στο *Πύρρος και Κινέας*. Είναι τα δάκρυά μου που προδίδουν τη δύναμη της συγκίνηση που προκαλείται από τον Άλλο κι όχι κάποιο αίσθημα που υπάρχει αυστηρά εντός μου και θα πρέπει να περιγραφεί ενδελεχώς προκειμένου να γίνει αντιληπτό και

295. Murdoch, *ό.π.*, σελ. 118.

296. Βίντιες, *ό.π.*, σελ. 89.

297. *ό.π.*, σελ. 90.

298. *Πύρρος και Κινέας*, *ό.π.*, σελ. 15.

299. Ζαχάβη, *ό.π.*, σελ. 227-228.

κατανοητό. Αργότερα, στο *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ* η σωματικότητα και το ζήτημα του ένσαρκου υποκειμένου θα τεθούν ρητά και θα αποτελέσουν πιο κεντρικά ζητήματα, ωστόσο είναι δύσκολο να μην τα αναλύσουμε ως αποτέλεσμα αυτής της φάσης της σκέψης της Beauvoir.

Ωστόσο στο *Πύρρος και Κινέας* αναδύεται και ένας διαχωρισμός μεταξύ των ανθρώπων. Κάθε άτομο συνιστά υποκείμενο για τον εαυτό του και η προσωπική εμπειρία είναι αδύνατο να κοινοποιηθεί σε ολόκληρο το εύρος της: «Στο μέτρο που αποτελεί ελευθερία, ο άλλος είναι ριζικά διαφορετικός από εμένα και δεν μπορεί να υπάρξει μια μοναδική σχέση ανάμεσα σε μένα και εκείνη την καθαρή εσωτερική ουσία την οποία, όπως κατέδειξε ξεκάθαρα ο Ντεκάρτ, ούτε ο Θεός μπορεί να ελέγξει.»³⁰⁰ Αυτή η αδιαφάνεια, βέβαια, δεν νοείται ως κάτι απαραίτητα αρνητικό. Τουναντίον, υιοθετώντας μια χουσερλιανή ανάγνωση της διυποκειμενικότητας, η Beauvoir ισχυρίζεται ότι ακριβώς επειδή ο Άλλος δεν εξαντλείται στην άμεση εμπειρία μου, βιώνεται ως Άλλος. Σε κάθε άλλη περίπτωση, ο Άλλος δε θα ήταν διακριτός, αλλά θα γινόταν κάτι σαν προέκταση του εαυτού μας ή, ακόμα χειρότερα, θα αφομοιωνόταν από αυτόν. Λίγα χρόνια αργότερα, η Beauvoir επανήλθε στην αμφισημία της ύπαρξης: «Λέγοντας ότι [η ύπαρξη] είναι διφορούμενη δεχόμαστε ότι η σημασία της δεν είναι ποτέ εδραιωμένη και ότι πρέπει συνέχεια να κατακτιέται [...] πρέπει να εδραιωθεί, παρόλο που της είναι για πάντα απαγορευμένο να ολοκληρωθεί.»³⁰¹ Επισημαίνοντας ότι η αμφισημία και ο διφορούμενος χαρακτήρας της ύπαρξης δε θα πρέπει να συγχέονται με το παράλογο, η Beauvoir αναγνωρίζει τη σημασία που έχει αυτή η αμφισημία ως αναφαίρετο κομμάτι της πραγματικότητας, ενώ παράλληλα απορρίπτει την πλήρη εκλογίκευσή της ως τρόπο του υπάρχουν με τον ισχυρισμό ότι κάτι τέτοιο δε θα συνιστούσε μια πιο διαυγή ματιά, αλλά μια πραγματικότητα αποστεωμένη, άκαμπτη και αποστερημένη από καθετί ανθρώπινο. Συνεπώς, αυτό το «κάτι» του Άλλου που πάντοτε μου διαφεύγει αποτελεί τη διαχωριστική γραμμή που συνιστά όριο και σημείο επαφής ταυτοχρόνως.

Οφθαλμόν αντί οφθαλμού

Ίσως έχοντας εξετάσει αρκετά τη διυποκειμενικότητα στη μποβουαριανή σκέψη να είναι μια καλή στιγμή να αναρωτηθούμε ποια είναι η θέση της Beauvoir σχετικά με τη

300. *Πύρρος και Κινέας*, ό.π., σελ. 91.

301. *Για μια ηθική της Αμφισβήτησης*, ό.π., σελ. 110-111.

βία ως ένα πραγματικό γεγονός καθώς και πώς η θέση αυτή αποτυπώνεται από τη Beauvoir σε επίπεδο θεωρίας. Για να απαντήσουμε σε αυτό το ερώτημα θα πρέπει να ανατρέξουμε στο κείμενο *Œil pour œil*.

Το 1946, την ίδια περίοδο που γράφεται το *Για μια ηθική της Αμφισβήτησης*, η Beauvoir δημοσιεύει ένα κείμενο με τίτλο *Οφθαλμόν αντί οφθαλμού*.³⁰² Έμπνευση για αυτό αποτέλεσε η δίκη και η επακόλουθη εκτέλεση από τη γαλλική κυβέρνηση του Robert Brasillach, γνωστού συγγραφέα και κριτικού, συντάκτη της φασιστικής εφημερίδας «Je suis partout» από το 1935 έως 1943. Ισόβιος αντισημίτης, ο Robert Brasillach δημοσίευσε μια στήλη κατά τη διάρκεια της γερμανικής κατοχής όπου αποκάλυψε τα ψευδώνυμα και την τοποθεσία των Γάλλων Εβραίων, οι οποίοι έχασαν την υπηκοότητα και τις δουλειές τους και τελικά απελάθηκα βάσει της αντιεβραϊκής νομοθεσίας. Η Beauvoir παρευρέθηκε στη δίκη του στις 19 Ιανουαρίου 1945, όπου ο Robert Brasillach καταδικάστηκε σε θάνατο για προδοσία. Μετά τη δίκη κυκλοφόρησε ένα αίτημα χάριτος μεταξύ των Γάλλων διανοουμένων. Σαράντα εννέα άτομα υπέγραψαν, ανάμεσά τους ο Gabriel Marcel και ο Alber Camus. Ωστόσο η Beauvoir αρνήθηκε ρητά να υπογράψει. Σε αυτό το κείμενο, λοιπόν, η Beauvoir εξηγεί γιατί αρνήθηκε να υπογράψει την αίτηση χάριτος αναφερόμενη στα ζητήματα του εγκλήματος κατά της ανθρωπότητας, της τιμωρίας και της δικαιοσύνης.³⁰³

Το *Οφθαλμόν αντί οφθαλμού* δεν πρόκειται, ωστόσο, να μας απασχολήσει ως ένα κείμενο ιδωμένο υπό το πρίσμα των γεγονότων με αφορμή τα οποία γράφτηκε. Η βασική φιλοσοφική ιδέα της «τραγικής αμφισημίας της ανθρώπινης κατάστασης»³⁰⁴ που εισάγεται στο *Οφθαλμόν αντί οφθαλμού* για να διατυπωθεί πιο ολοκληρωμένα στο *Για μια ηθική της Αμφισβήτησης* και έχει ως κεντρικό άξονα το γεγονός ότι ο άνθρωπος είναι ταυτόχρονα πράγμα και ελευθερία μαζί έχει επίσης αναλυθεί αρκετά ως τώρα. Σε αυτό το σημείο θα μας απασχολήσει το ζήτημα της *αμοιβαιότητας* που πηγάζει ακριβώς από αυτή τη σχέση μεταξύ των υποκειμένων και της *ευθύνης*, όπως ανακύπτει από την αμοιβαιότητα αυτή.

302. Το κείμενο *Œil pour œil* δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά στο περιοδικό *Les temps modernes*, numero 5, τον Φεβρουάριο του 1946, ενώ στη συνέχεια συμπεριλήφθηκε στο συλλογικό τόμο της Beauvoir με τίτλο *L'existentialisme et la sagesse des nations* που εκδόθηκε το 1948 από τις εκδόσεις Nagel. Για τις αναφορές στην παρούσα εργασία βλ. *L'existentialisme et la sagesse des nations*, ό.π., σελ. 85-111.

303. Apr, K. (2004). Introduction in *An Eye for an Eye*. Στο *Philosophical writings*, ό.π., σελ. 239.

304. Apr, ό.π., σελ. 241.

Όπως είδαμε, για τη Beauvoir ο Άλλος πάντοτε συνιστά κάτι περισσότερο από ένα αντικείμενο ριγμένο στον Κόσμο. Η σχέση μεταξύ των υποκειμένων σε ένα πρώτο επίπεδο προϋποθέτει ένα είδος αμοιβαιότητας το οποίο μπορούμε να συνοψίσουμε στην αναγνώριση του Άλλου *ως προσώπου*. Η αμοιβαιότητα αυτή έχει βαθιά ηθική σημασία για τη Beauvoir καθώς αποτελεί το μεταφυσικό θεμέλιο της δικαιοσύνης, η οποία θα πρέπει να αποσκοπεί στην αποκατάσταση του υποκειμένου που κατέστη βίαια αντικείμενο.³⁰⁵ Υπό αυτό το πρίσμα, αν κάποιος αρνηθεί εμπράκτως να αναγνωρίσει την υποκειμενικότητα κάποιου άλλου, αλλά αντ' αυτού προσπαθεί σκόπιμα να υποβιβάσει τον άνθρωπο με το να τον ανάγει σε ένα πράγμα, τότε αυτός διαπράττει το *απόλυτο κακό* [mal absolu],³⁰⁶ το οποίο διαφέρει άρδην από αδικήματα όπως η κλοπή ή ακόμα και η δολοφονία κάτω από ορισμένες συνθήκες. Εξ' ου και ηθικός σκοπός κάθε τιμωρίας, σύμφωνα με τη Beauvoir, είναι να αποκαταστήσει την αμοιβαιότητα μεταξύ θύτη και θύματος που εδράζεται στην αμφίσημη ύπαρξη που μοιράζονται οι δυο τους.³⁰⁷ Ωστόσο, κάτι τέτοιο σπάνια συμβαίνει και γι' αυτό κάθε τιμωρία είναι εν μέρει καταδικασμένη στην αποτυχία.³⁰⁸

Αυτή η παραδοχή οδηγεί τη Beauvoir σε ένα αδιέξοδο το οποίο, εν πολλοίς, εξηγεί τη στάση της απέναντι στον Robert Brasillach. Ο Robert Brasillach έλαβε ελεύθερα τις αποφάσεις του δίχως να υπάρχει το άλλοθι κάποιας ακραίας περίπτωσης, η οποία να τον υπερβαίνει με τρόπο τέτοιο, ώστε να δικαιολογεί το έγκλημά του. Το να έμενε ατιμώρητο ένα τέτοιο έγκλημα θα σήμαινε την άρρητη συναίνεση στις πράξεις του. Χωρίς να υπερεκτιμά τον ρόλο της στην έκβαση της υπόθεσης Brasillach, η Beauvoir αντιμετωπίζει το *Οφθαλμόν αντί οφθαλμού* ως μια χειρονομία - μέρος της συνολικής ανάληψης της ευθύνης· γράφει χρησιμοποιώντας ένα *εμείς* το οποίο αναφέρεται στην ίδια, αλλά και τους διανοούμενους φίλους της που, όπως και η ίδια τα προηγούμενα χρόνια, είχαν μια πιο απολιτική στάση απέναντι στα κοινωνικοπολιτικά τεκταινόμενα υπενθυμίζοντας την ευθύνη με την οποία ενδύονται τα υποκείμενα ως οργανικά μέλη του κόσμου.³⁰⁹

305. Beauvoir, S. de. (2008). Œil pour œil . Στο *L'existentialisme et la sagesse des nations*, ό.π., σελ. 92.

306. Œil pour œil, ό.π., σελ. 90.

307. Ατφ, ό.π., σελ. 241.

308. Œil pour œil, ό.π., σελ. 110.

309. Sandford, ό.π., σελ. 35.

Βέβαια, ακριβώς επειδή ο άνθρωπος είναι ελεύθερος μέσα σε αυτή την αμφίσημη κατάσταση, που ενέχει ένα βαθμό πολυπλοκότητας τον οποίο κανένα υποκείμενο δε μπορεί να συλλάβει στο σύνολό του, ο σκοπός της τιμωρίας συχνά δεν επιτυγχάνεται. Το θύμα, όπως στην περίπτωση που εξετάζουμε, μπορεί να μην είναι ζωντανό, ώστε να μπορέσει να δικαιωθεί με κάποιον τρόπο, ενώ ο θύτης βιώνοντας ως υποκειμενικότητα την ποινή που του επιβάλλεται πολλές φορές την αντιλαμβάνεται ως κάτι άλλο από αυτό που είναι στην πραγματικότητα, ερμηνεύοντάς την ως «εκδίκηση» ή ως ένα «χτύπημα της μοίρας»³¹⁰ με αποτέλεσμα εν τέλει η εμπειρία της ποινής να αποσυνδέεται από το θύμα και τη φθορά που υπέστη και να γίνεται μια προσωπική κατάσταση για τον θύτη, ενώ το θύμα παραμένει αδικαίωτο. Σύμφωνα με τη Beauvoir και σε αυτή την περίπτωση, η ελευθερία είναι η απάντηση. Ο θύτης ως ελεύθερο υποκείμενο προέβη όχι σε οποιαδήποτε αξιόμιμη πράξη, αλλά σε μια πράξη που επέφερε το απόλυτο κακό και γι' αυτό η επιβολή της τιμωρίας δε θα πρέπει να τίθεται υπό αμφισβήτηση ακόμα κι αν δεν αποφέρει το επιθυμητό αποτέλεσμα.

Στην περίπτωση του Brasillach, η Beauvoir αρνείται να υπογράψει την αίτηση χάριτος συνηγορώντας, έστω και έμμεσα, στον θάνατό του. Αυτή η ποινή σίγουρα δε θα έκανε τον κατηγορούμενο να επανορθώσει. Μάλιστα, η Beauvoir όχι μόνο δεν εναντιώνεται στη θανατική καταδίκη ενός εγκληματία, αλλά υιοθετεί μια αρκετά σκληρή στάση που δε φαίνεται να συνάδει με την ανάλυση του ηθικού σκοπού που - θα έπρεπε να- επιτελεί η τιμωρία. Ταυτίζοντας πλέον την τιμωρία με την εκδίκηση [vengeance]³¹¹ η Beauvoir υποστηρίζει ότι μπορεί αυτή η πράξη να μην έχει κανέναν πρακτικό ή ωφελιμιστικό σκοπό, ικανοποιεί, όμως, «κάποια άγνωστη συμμετρία του κακού το οποίο ξεπληρώνεται με το κακό»³¹² επικαλούμενη το αίσθημα του δικαίου, όπως μορφοποιείται μέσα σε μια κοινωνία που βιώνει στο σύνολό της τις συνέπειες ενός εγκλήματος προς την ανθρωπότητα. Λίγο παρακάτω, όταν τίθεται το ζήτημα της συγχώρεσης, σε διστάζει να δηλώσει η συγχώρεση είναι ζήτημα του Θεού και όχι της ηθικής των ανθρώπων που καλείται να παράξει μόνη της το καλό, αντικρούοντας το κακό,³¹³ υιοθετώντας μια μάλλον μανιχαϊστική προσέγγιση, που φαίνεται να αποβάλλει στα επόμενα κείμενά της.

310. Agr, *ό.π.*, σελ. 242.

311. *Ceil pour ceil*, *ό.π.*, σελ. 91.

312. *Αυτόθι*.

313. Agr, *ό.π.*, σελ. 242.

Θα μπορούσαμε εύλογα να αναρωτηθούμε αν ένα έγκλημα κατά της ανθρωπότητας, όπως περιγράφονται οι πράξεις του Robert Brasillach θα δικαιολογούσε ακόμα και την αυτοδικία. Το *Οφθαλμόν αντί οφθαλμού* κλείνει με μερικές διευκρινίσεις: «Αυτό το πραγματικό γεγονός, ο θάνατος, και η τιμωρία εν γένει, είναι δικαιολογημένα μόνο όταν πρόκειται για μία από τις στιγμές μιας πραγματικής ολοκληρωτικής σύγκρουσης. [...] Είναι απαραίτητο η τιμωρία να είναι συνδεδεμένη με το λάθος με έναν αδιάρρηκτο δεσμό.»³¹⁴ Παράλληλα, επισημαίνεται για ακόμα μια φορά ότι, παρ' όλο που η τιμωρία δεν πετυχαίνει το μεταφυσικό στόχο που θα έπρεπε να επιτελεί, είναι απαραίτητο να επιβάλλεται ως αναγνώριση της ιδιότητας του υποκειμένου να είναι επιλέγει ελεύθερα, τόσο το καλό, όσο και το κακό.³¹⁵ Αργότερα, στο *Για μια ηθική της Αμφισβήτησης* μιλώντας για τη βία θα ισχυριστεί ότι: «Η βία δε δικαιώνεται παρά αν ανοίγει συγκεκριμένες προοπτικές σ' αυτή την ελευθερία που θέλω να σώσω. Χρησιμοποιώντας την δεσμεύομαι, είτε το θέλω είτε όχι, σε σχέση με τον εαυτό μου και με τον άλλο.»³¹⁶

Σίγουρα η Beauvoir ταλανιζόταν από τέτοιου είδους ερωτήματα ιδιαίτερα όταν έπρεπε να εφαρμόσει τις φιλοσοφικές της θέσεις σε πραγματικά γεγονότα, ενώ φαίνεται ότι τα αντανακλαστικά της δεν ήταν τόσο δυνατά όταν καλούνταν να γράψει για γεγονότα με έντονο συγκινησιακό φορτίο εδώ και τώρα, χωρίς να της δίνεται το περιθώριο του αναστοχασμού. Οι απαντήσεις που δίνει δεν είναι πάντοτε ξεκάθαρες και διαυγείς, ενώ κάποιες φορές φαίνεται να υπάρχουν κενά στον συλλογισμό της. Ωστόσο, σε ένα μεγάλο βαθμό θεωρούμε πως το γεγονός αυτό δε συνιστά ακριβώς αδυναμία: σε αυτή τη φάση της σκέψης της ακόμα πειραματίζεται με ιδέες και έννοιες με τις θέσεις της να μην έχουν αποκρυσταλλωθεί ακόμη, ενώ μέλημά της παραμένει το να περιγράψει τον Κόσμο και τη βιωμένη εμπειρία, δίχως να δημιουργήσει κάποιο σύστημα ή κανονιστικό πλαίσιο. Η Beauvoir δεν ήθελε σε καμία περίπτωση να κινείται μέσα σε στενά ερμηνευτικά πλαίσια για καταστάσεις που δε γνώριζε καλά και, πολύ περισσότερο, δεν είχε βιώσει, ενώ αντιμετώπιζε θετικά το γεγονός ότι πάντοτε κάτι θα ξεφεύγει από τη συνολική εικόνα που έχουμε για την πραγματικότητα. Σε αυτή τη φάση της συγγραφικής της πορείας εξακολουθεί, εφαρμόζοντας το πρόγραμμα του *Λογοτεχνία και Μεταφυσική*, να προσπαθεί να αδράξει την πραγματικότητα όπως είναι,

314. *Œil pour œil*, ό.π., σελ. 109-110.

315. ό.π., σελ. 111.

316. *Για μια ηθική της Αμφισβήτησης*, ό.π., σελ. 117.

με τα κενά και τις ασυνέχειές της.

Αρκετά χρόνια αργότερα, αναστοχαζόμενη αυτή την περίοδο, η Beauvoir δήλωνε ότι αντιλαμβανόταν πόσο υποκειμενικές ήταν κάποιες από τις θέσεις της κι ότι αρκετές από αυτές είχαν μεταβληθεί στο πέρασμα του χρόνου.³¹⁷ Ωστόσο εξακολουθούσε να πιστεύει ότι για τα γεγονότα την περίοδο του πολέμου και την περίοδο που ακολούθησε, μπορούσε να δικαιολογηθεί σε ένα βαθμό η χρήση βίας.³¹⁸ Το σίγουρο είναι ότι την περίοδο που γράφει τα φιλοσοφικά δοκίμια αξιοποιεί την ικανότητά της να προσγειώνει τη φιλοσοφία στην πραγματικότητα,³¹⁹ ενώ σε μια προσπάθεια να αναμετρηθεί με τα αδιέξοδά της οδηγείται στην έννοια της *κατάστασης*.

Κατάσταση

Το ότι το άτομο είναι αναμειγμένο με τον κόσμο και ότι θα πρέπει να γίνεται κατανοητό μέσα στην ίδια του την *κατάσταση* είναι μια θέση που εντοπίζουμε για πρώτη φορά στα δοκίμια της δεκαετίας του 1940. Αρχής γενομένης με το *Πύρρος και Κινέας*, του οποίου βασικός στόχος είναι να θεμελιώσει τη θέση ότι όταν αναφερόμαστε στα άτομα πάντοτε μιλάμε για όντα εν καταστάσει, εντοπίζουμε μια προσέγγιση της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας που φαίνεται να υιοθετεί σε σημαντικό βαθμό μια φαινομενολογική κατεύθυνση.

Αφετηρία της φαινομενολογικής προοπτικής αποτελεί η παραδοχή ότι οι άνθρωποι είναι πάντοτε αναμειγμένοι με τον Κόσμο. Επομένως, αν θέλουμε να καταλάβουμε τους ανθρώπους και να έρθουμε σε επαφή με το περίπλοκο περιεχόμενο των ίδιων και του κόσμου που τους περιβάλλει, αυτό θα πρέπει να γίνει με μια συνολική ματιά και όχι τεμαχίζοντας την εμπειρία προκειμένου να την κατανοήσουμε, όπως τείνει να κάνει η ανθρώπινη αντίληψη. Ο συλλογισμός αυτός ξεκινά από τη θέση του Husserl ότι είναι ανάγκη να περιγράψουμε τις εμπειρίες μας υπό το πρίσμα του πρώτου προσώπου, πράγμα που μπορεί να συμβεί μόνο αν θέσουμε σε παρένθεση κάθε προηγούμενη γνώση και κοιτάζουμε άμεσα την πραγματικότητα αφουγκραζόμενοι τα φαινόμενα.³²⁰ Σε επίπεδο βιωμένης εμπειρίας αυτό οδηγεί στη θέαση των ανθρώπων ως όντων που δίνουν συνεχώς νόημα στην κατάστασή τους, εφόσον αυτή δεν αποτελεί ένα εξωτερικό

317. Crosland, *ό.π.*, σελ. 311.

318. *Αυτόθι*.

319. Sandford, *ό.π.*, σελ. 47.

320. Ζαχάβη, *ό.π.*, σελ. 32.

περίβλημα και συνάμα συγκροτούνται μέσα από αυτήν καθώς συνιστά υπαρκτικό τρόπο.

Χρησιμοποιώντας, λοιπόν, τη φαινομενολογική ιδέα για την ανθρώπινη κατάσταση στο πλαίσιο του υπαρξισμού η Beauvois μετριάζει τρόπον τινά την ελευθερία που μπορεί να βιώσει το άτομο.³²¹ Ενώ, υπό υπαρξιστικό πρίσμα, όλοι είναι εξ' ίσου ελεύθεροι, το «ρίζιμο» του ανθρώπου στον κόσμο σημαίνει για τη Beauvois αυτόχρονα την ανάδειξη οριοθετικών πλαισίων για την ανθρώπινη ελευθερία. Αυτό ακριβώς θα είναι και το θέμα του έργου που έπεται του *Πύρρος και Κινέας*, του *Για μια ηθική της Αμφισβήτησης*. Εκεί η Beauvois θα ισχυριστεί ότι: «Κάθε άνθρωπος [...] στρατεύεται σ' έναν κόσμο ανθρώπων όπου το κάθε αντικείμενο είναι διαποτισμένο με ανθρώπινα νοήματα. Σ' έναν ομιλούντα κόσμο, που εκπέμπει ικεσίες κι εκκλήσεις. Καταλαβαίνουμε έτσι πως, κάθε άτομο μπορεί, μέσα σ' αυτό τον κόσμο, να δώσει ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο στην ελευθερία του.»³²² Παράλληλα, το ζήτημα της ελευθερίας εξετάζεται μέσα από τη διάκριση ανάμεσα στο «είμαι ελεύθερος» και το «θέλω να είμαι ελεύθερος» υπερθεματίζοντας το γεγονός ότι η παραδοχή της ελευθερίας σε οντολογικό επίπεδο ίσως να μη σημαίνει και πολλά στον κόσμο της εμπειρίας, όπου τα άτομα καλούνται να πράξουν όχι εν κενώ, αλλά ως οντα ανάμεσα σε άλλα όντα-φορείς νοήματος. Το ζήτημα του πράττειν επανέρχεται ως υπενθύμιση του ότι οι ανθρώπινες πράξεις είναι αποτέλεσμα της σχέσης των ατόμων με τον Κόσμο και τους άλλους ανθρώπους, πράγμα που σημαίνει ότι η πράξη δεν είναι αποτέλεσμα λελογισμένης περίσκεψης, αλλά ένα συνήθως αυστηρά χωροχρονικά εντοπισμένο γεγονός με απροσδόκητα αποτελέσματα. Επομένως, αν θέλουμε να μιλήσουμε για την ανθρώπινη εμπειρία και να στοιχειοθετήσουμε την ανθρώπινη ελευθερία το ζήτημα της *κατάστασης* αναγκαστικά τίθεται ως αφετηρία.

Ξεκινώντας αντίστροφα, αν ο άνθρωπος ήταν μόνος στον κόσμο οι πράξεις του δε θα είχαν κανένα νόημα. Οι Άλλοι είναι απαραίτητοι για να αναγνωρίζουν τις πράξεις του ατόμου ως ελευθερία δράσης κι έτσι να τους δίνουν νόημα. Οι Άλλοι *είναι* οι εκκλήσεις του Κόσμου προς το υποκείμενο. Το εν καταστάσει ον, λοιπόν, είναι ένα κοινωνικό πλάσμα το οποίο εξαρτάται από μια κοινότητα.³²³ Η εξάρτηση αυτή δε θα πρέπει να ερμηνευτεί μόνο ως οριοθετικός κλοιός – όπως ενδεχομένως γίνεται στο *Δεύτερο Φύλο*,

321. Andrew., *ό.π.*, σελ. 40.

322. *Για μια ηθική της Αμφισβήτησης*, *ό.π.*, σελ. 63.

323. Βίντιες, *ό.π.*, σελ. 93.

όπου διαμέσου της ανθρώπινης κατάστασης εισάγεται το ζήτημα της σωματικότητας και των περιορισμών που συνεπάγεται το κοινωνικό φύλο – αλλά ως κοιτίδα νοήματος. Η έννοια της *κατάστασης* χρησιμοποιείται από τη Beauvoir ως εργαλείο ανάλυσης της κοινωνικής και της ατομικής ύπαρξης σε μια ευρύτερη προσπάθεια ερμηνείας της οντολογικής ελευθερίας εντός κοινωνικού πλαισίου.³²⁴ Στο *Για μια ηθική της αμφισβήτησης* η Beauvoir θα ισχυριστεί ότι η ελευθερία δεν πραγματοποιείται παρά μόνο με την ενσωμάτωσή της σε συγκεκριμένες συμπεριφορές.³²⁵ Μάλιστα, η ίδια θεωρούσε πως είναι μία από τις κομβικές έννοιες στο έργο της, ενώ ακόμα και στις συνεντεύξεις που έδωσε στην Alice Schwarzer το 1980 και το 1982, σε προχωρημένη ηλικία, αναφερόταν με θέρμη στην *κατάσταση* και στο πώς αντέκρουσε με αυτήν τη σαρκική ελευθερία, μέχρι ο ίδιος ο Sartre να την υιοθετήσει.³²⁶

Η *κατάσταση* πρακτικά έρχεται να αντικρούσει την ουσιοκρατία και τις θεωρίες περί ανθρώπινης φύσης και παράλληλα σπάει το φράγμα ανάμεσα στον εαυτό και τον Άλλο, θέτοντας με έναν τρόπο τους κανόνες του παιχνιδιού. Ο άνθρωπος είναι ριγμένος στον Κόσμο, όμως αυτός ο Κόσμος είναι ήδη κατασκευασμένος και εξακολουθεί να διαμορφώνεται αδιάλειπτα από τους Άλλους και από το ίδιο το άτομο. Ενώ για τον Sartre οι Άλλοι είναι παρόντες έμμεσα, μέσα από τα ανθρώπινα όργανα και τεχνικές που κατέχουμε από κοινού, όπως η γλώσσα, για τη Beauvoir οι Άλλοι είναι διαρκώς παρόντες και η παρουσία τους γίνεται άμεσα αντιληπτή,³²⁷ ενώ αυτή η διαρκώς διαμορφούμενη σχέση φαίνεται να μην χρειάζεται απολύτως καμία περαιτέρω επεξήγηση. Η βιωμένη εμπειρία, όπως προσεγγίζεται από τη Beauvoir, είναι αποτέλεσμα κοινωνικών, πολιτικών και ιστορικών συνθηκών εντός των οποίων διαμορφώνονται και τα οποία κατά το μάλλον ή ήττον διαμορφώνουν οι ανθρώπινες ζωές.³²⁸

Στο *Πύρρος και Κινέας* η Beauvoir αναλύοντας την έννοια της κατάστασης αναπαριστά τον άνθρωπο ως ενότητα υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας,

324. Kruck, S. (2020). Situation and Human Existence: Freedom, Subjectivity, and Society. In *Beauvoir: The Weight of Situation*. Routledge. Ανακτήθηκε από: <https://www.perlego.com/book/1501535/situation-and-human-existence-freedom-subjectivity-and-society-pdf>

325. *Για μια ηθική της Αμφισβήτησης*, ό.π., σελ. 67.

326. Tidd, ό.π., σελ. 198.

327. Kruks, ό.π.

328. Andrew., ό.π., σελ. 27.

πράγμα το οποίο εξ' ορισμού σημαίνει ότι όντως υπάρχει μια διωποκειμενική συνάντηση μεταξύ των ανθρώπων.³²⁹ Στο *Είναι και το Μηδέν* ο Sartre αναπτύσσει το ζήτημα της ελευθερίας, ανάλυση πάνω στην οποία στηρίζει εν μέρει τον συλλογισμό της και η Beauvoir. Όπως έχουμε ήδη δει, αυτό που ενώνει όλους του υπαρξιστές είναι η άρνηση οποιασδήποτε δεδομένης φύσης.³³⁰ Η σαρτρική ελευθερία, λοιπόν, ξεκινά έχοντας στη βάση της ότι τίποτα δεν είναι δεδομένο στα ανθρώπινα όντα κι ότι το είναι του ανθρώπου είναι μια απουσία του είναι. Τα άτομα θα πρέπει να δημιουργήσουν τους εαυτούς τους μέσω των επιλογών και των πράξεών τους τα οποία θα είναι αποτέλεσμα των επιλεγμένων πλάνων για δράση,³³¹ ενώ ανεξάρτητα από την κατάσταση στην οποία μπορεί να βρισκόμαστε, ως άτομα πάντοτε είμαστε ελεύθερα να κάνουμε τις επιλογές μας. Βέβαια, τα ανθρώπινα όντα στην πράξη δεν κάνουν πάντοτε χρήση της ελευθερίας τους. Οι ελεύθερες επιλογές ενέχουν το ζήτημα της ευθύνης των πράξεών μας, πράγμα το οποίο, σύμφωνα με τον Sartre, προκαλεί τρομερή αγωνία.³³² Για να αποφύγει αυτή την κατάσταση, ο άνθρωπος καταφεύγει στην *κακή πίστη* μια διαδικασία κατά την οποία το άτομο βρίσκοντας δικαιολογίες και προφάσεις ουσιαστικά ψεύδεται απέναντι στον ίδιο του τον εαυτό.³³³ Ακόμα και τότε, όμως, το υποκείμενο παραμένει ελεύθερο. Για τον Sartre η ελευθερία συνιστά μια καίρια ρωγή στον κόσμο των αντικειμένων δια της οποίας έρχεται στο προσκήνιο το αυτοπροσδιοριζόμενο υποκείμενο.³³⁴ Η Beauvoir, βέβαια, υποψιαζόταν από πολύ νωρίς ότι το «αυτοπροσδιοριζόμενο υποκείμενο» του Sartre δεν ήταν και τόσο αυτοπροσδιοριζόμενο στην πραγματικότητα ή εν πάση περιπτώσει ότι το ζήτημα του προσδιορισμού δεν ήταν και τόσο απλό.

Παρ' όλο που η Beauvoir δεν άσκησε ποτέ ευθέως κριτική στην *κακή πίστη*, ως μέρος του φιλοσοφικού συστήματος του Sartre που σε ένα βαθμό υιοθετεί, εξ' αρχής φαίνεται ότι έχει σοβαρές ενστάσεις, οι οποίες θα κορυφωθούν στο *Δεύτερο Φύλο*. Εκεί θα αποδείξει ότι η καταπίεση που υφίστανται οι γυναίκες κάθε άλλο παρά ζήτημα μη ανάληψης της ευθύνης είναι. Ακόμα και σε αυτή την πρώιμη φάση, όμως, η Beauvoir

329. Βίντιες, *ό.π.*, σελ. 106.

330. Schiff, *ό.π.*, σελ.82.

331. *ό.π.*, σελ.84.

332. Kruck, *ό.π.*

333. Bakewell, *ό.π.*, σελ. 156-157.

334. Scruton, R. (2005). Ευρωπαϊκή φιλοσοφία από τον Φίχτε στον Σαρτρ. Στο Kenny, *ό.π.*, σελ. 322.

επισημαίνει ότι υπάρχουν περιπτώσεις στις οποίες οι άνθρωποι *δεν έχουν επιλογή* όχι γιατί δεν το επιθυμούν, αλλά επειδή υπάρχει ένα πλαίσιο, μια *κατάσταση* που έχει τη δύναμη να διαρρήξει την οντολογική ελευθερία, μια συνθήκη που υπερβαίνει τα άτομα και καθορίζει σε έναν βαθμό τις δυνατότητές τους. Με άλλα λόγια, η Beauvoir εισάγει τη διάκριση ανάμεσα στα άτομα που μη θέλοντας να αναλάβουν την ευθύνη της ελευθερίας τους κρύβονται πίσω από την κακοπιστία, όπως ο εγκληματίας στο *Οφθαλμόν αντί οφθαλμού*, και σε αυτά που πράγματι δεν μπορούν να κάνουν αλλιώς. Η *κατάσταση*, όπως εισάγεται στο *Πύρρος και Κινέας*, τροποποιεί θεμελιακά το ζήτημα της *ελευθερίας*. Σκιαγραφείται εδώ μια ελευθερία εν καταστάσει, μια ελευθερία εντός ορίων.

Ίσως η ελευθερία που περιγράφει η Beauvoir να φαντάζει συντηρητική σε σχέση με ό,τι πρέσβευε ο Sartre ή και παράδοξη δεδομένου ότι μιλάμε για ελευθερία καθοριζόμενη από περιορισμούς. Ιδωμένες εντός υπαρξιστικού πλαισίου, οι ανθρώπινες επιλογές γίνονται εν καταστάσει από ελεύθερα άτομα, τα οποία ζώντας σε έναν αμφίσημο κόσμο, όπου το νόημα δεν μπορεί ποτέ να είναι σταθερό, η ελευθερία των Άλλων πρέπει να γίνεται σεβαστή και όχι να θεωρείται προσάρτημά τους.³³⁵ Συχνά, όμως, το να γνωρίζουμε τα όρια της ελευθερίας μας δρα πιο καταλυτικά στο να διεκδικήσουμε τη διεύρυνσή τους. Υπό αυτό το πρίσμα μπορούμε να διαβάσουμε και τα μεταγενέστερα κείμενά της.

Συμπεράσματα κεφαλαίου

Από πολλούς το *Πύρρος και Κινέας* έχει χαρακτηριστεί ως «φιλοσοφία για τελειόφοιτους λυκείου»,³³⁶ ενώ η γενικότερη τάση των υπαρξιστών να μιλούν με μικρές καθημερινές ιστορίες ή παραβολές και να υιοθετούν ως κεντρικό άξονα όλων των τιθέμενων ερωτημάτων το ζήτημα του νοήματος της ύπαρξης κατέστησαν τον υπαρξισμό αρκετά συχνά θύμα σφοδρής κριτικής.³³⁷ Ακόμα και η ίδια η Beauvoir σε κάποιες στιγμές αυτοκριτικής ισχυρίζεται αναφερόμενη στα κείμενα αυτής της περιόδου ότι αποτελούν ένα μάθημα το οποίο ήθελε να μεταδώσει χωρίς να καταλαβαίνει τότε ότι «δεν είχε αναγκαστικά για τον αναγνώστη την ίδια δροσιά» όπως

335. Tidd, *ό.π.*, σελ. 83.

336. Πρόκειται για χαρακτηρισμό που είχε δεχτεί ο Alber Camus από τον Jean-Jacques Brochier. Βλ. σχετικά: Bouchardeau, *ό.π.*, σελ. 164.

337. Sandford, *ό.π.*, σελ. 13.

είχε για εκείνη.³³⁸

Παρ' όλο που αυτού του είδους οι θέσεις ίσως συνιστούν ένα είδος υποβιβασμού, σίγουρα μπορούμε να παραδεχτούμε ότι στο *Πύρρος και Κινέας* φαίνεται ολοκάθαρα η μοναδική ικανότητα της Beauvoir να επεξεργάζεται φιλοσοφικά ζητήματα που εκπορεύονται από την καθημερινότητά μας και αυτό είναι που καθιστά το εν λόγω κείμενο ένα αντιπροσωπευτικό δείγμα γραφής της.³³⁹ Βέβαια, θα μπορούσαμε να ερμηνεύσουμε την παραπάνω θέση ως ένα καλοπροαίρετο σχόλιο σχετικά με το ύφος του κειμένου και με αυτόν τον τρόπο να του αναγνωρίσουμε ψήγματα αλήθειας. Πράγματι, εκτός από μικρές αυτοτελείς ιστορίες-παραβολές, το *Πύρρος και Κινέας* εμπεριέχει αρκετά το προσωπικό στοιχείο και αποτελεί μια πρώτη –ίσως λίγο άγουρη ακόμα– έκθεση προβληματισμών πάνω στους οποίους δούλεψε για πολλά χρόνια.³⁴⁰ Σε κάθε περίπτωση φαίνεται ότι η συστηματική μελέτη της Φαινομενολογίας, αλλά και των πρώτων Υπαρξιστών την επηρέασε αρκετά, ώστε να υιοθετήσει τη χουσερλιανή πρόταση για έναν φιλόσοφο «διηνεκή αρχάριο» που δεν παίρνει τίποτα ως δεδομένο³⁴¹ και να προσπαθήσει να διατυπώσει τη δική της θεωρία αξιοποιώντας τις καταβολές της στον μέγιστο βαθμό. Η ίδια η Beauvoir τα επόμενα χρόνια δήλωνε ότι: «[Σ]το Πύρρος και Κινέας προσπάθησα να καθορίσω τη σωστή μου σχέση με τον άλλον. Αποφάσισα πως καλώς ή κακώς επεμβαίνουμε στη μοίρα των άλλων και πως πρέπει να πάρουμε αυτή την ευθύνη. Το συμπέρασμα αυτό όμως με οδήγησε σε μια άλλη αντίθεση. Γιατί ενώ ένιωθα πολύ έντονα πως ήμουν υπεύθυνη, ταυτόχρονα δεν μπορούσα να κάνω τίποτε».³⁴²

Το ζήτημα του Άλλου και της σχέσης μας μαζί του είναι εν πολλοίς ένα θέμα που σε μεγάλο βαθμό αναδύθηκε από τα πολιτικά τεκταινόμενα της εποχής, αλλά έμελλε να αποτελέσει έναν από τους πιο σημαντικούς πυρήνες της σκέψης της. Για την Beauvoir η εμπειρία του πολέμου είχε διττή σημασία: έφερε σίγουρα στην επιφάνεια την ηθική υποχρέωση απέναντι στον Άλλο, μια υποχρέωση την ύπαρξη της οποίας δεν είχε αντιληφθεί πρωτύτερα, και έναν Άλλο που αντιπροσωπεύει οριακά ολόκληρη την ανθρωπότητα. Ταυτόχρονα συνετέλεσε στην επαναπραγμάτευση της σχέσης που

338. *Πύρρος και Κινέας*, ό.π., σελ. 484.

339. Sandford, ό.π., σελ. 2.

340. Bouchardeau, ό.π., σελ. 166.

341. Schrifft, ό.π., σελ. 76.

342. *Η Δύναμη της ζωής*, σελ. 536.

χτίζεται με τον συγκεκριμένο Άλλο εντός του πλαισίου των διαπροσωπικών σχέσεων. Το δεύτερο σίγουρα δεν ήταν κάτι καινούριο για τη Beauvoir. Ωστόσο σε αυτή τη φάση της σκέψης της, την επονομαζόμενη «ηθικοφιλοσοφική» της φάση, ο Άλλος αντιπροσωπεύει το δικό μας άνοιγμα στον κόσμο και τη δυνατότητα να είμαστε ελεύθεροι. Παράλληλα, διαρκώς παρούσα είναι η αμφιταλάντευση σχετικά με το νόημα· δεν αμφισβητείται, δε θεωρείται δεδομένο, τίθεται διαρκώς εν αμφιβόλω προκειμένου να επιβεβαιωθεί σε όλες εκείνες τις στιγμές που η αγωνία εμφανίζεται για να κλονίσει την ύπαρξη. Όσο για τον σκοπό αυτής της ύπαρξης, η Beauvoir θα επιμείνει ότι το ζήτημα δεν είναι να πλησιάσει κανείς έναν καθορισμένο σκοπό. Σκοπός της ύπαρξης δεν είναι η ευτυχία, η τελειότητα, η ομορφιά ή έστω η απόλυτη γνώση· όλα αυτά έχουν καθορισμένο ορίζοντα και πάντοτε προϋποθέτουν ένα επόμενο, μικρό ή μεγαλύτερο βήμα. Με τα λόγια της Beauvoir: «Το θέμα είναι ο άνθρωπος να συνεχίσει την επέκταση της ύπαρξής του και να ξανακερδίσει σαν κάτι απόλυτο αυτή την προσπάθεια.»³⁴³

Για τη Beauvoir η συνειδητοποίηση της οντολογικής ελευθερίας συνεπάγεται την ανάδυση της επιθυμίας του ανθρώπου να είναι ελεύθερος.³⁴⁴ Εντός του κόσμου της εμπειρίας, όμως, ο άνθρωπος βιώνει την εξάρτηση από τους Άλλους· αποδεχόμενος αυτήν την κατάσταση, την κατάστασή του, δημιουργεί συγκεκριμένους δεσμούς με τον Κόσμο. Η εξάρτηση από τους Άλλους, όπως υπονοείται από τη Beauvoir, προϋποθέτει ένα είδος ηθικής συμπεριφοράς, η οποία εξετάζεται στο *Για μια ηθική της Αμφισβήτησης*, όπου και πάλι δεν συνιστά κάποιο αυστηρό σύστημα, ούτε έχει κανονιστικό περιεχόμενο. Η ηθική είναι τοποθετημένη εδώ στο επίπεδο της συγκεκριμένης ανθρώπινης συμπεριφοράς,³⁴⁵ ενώ η θεϊκή παρέμβαση δεν τίθεται καν ως πιθανότητα.³⁴⁶ Μάλιστα αρκετοί μελετητές ερμηνεύουν το *Για μια ηθική της Αμφισβήτησης* ως ένα κείμενο που υιοθετεί την αποκαλούμενη *ηθική της μέριμνας*,³⁴⁷ μια ηθική θεωρία σύμφωνα με την οποία ο βασικός προσανατολισμός των γυναικών είναι προς την κατεύθυνση της μέριμνας, της φροντίδας των άλλων προσώπων, όχι από απλό ενδιαφέρον για την ανθρωπότητα εν γένει, αλλά με έναν τρόπο προσωπικό και σε

343. *Για μια ηθική της Αμφισβήτησης*, ό.π., σελ. 67.

344. Βίντιες, ό.π., σελ. 98.

345. ό.π., σελ. 207.

346. Bergoffen, ό.π., σελ. 83.

347. Βίντιες, ό.π., σελ. 107.

ένα βαθμό εξατομικευμένο.³⁴⁸

Στον πυρήνα του υπαρξισμού της Beauvoir εντοπίζουμε την οξεία εμπλοκή με τον κόσμο και τους άλλους ανθρώπους ακόμη κι αν κάποιες φορές οι ανθρώπινοι δεσμοί όπως τους αντιλαμβάνεται χρήζουν περαιτέρω διερεύνησης, καθώς και μια δέσμευση από μεριάς της να εξεταστεί το ζήτημα ταυτόχρονα με τη δική της η εμπειρία. Επιπλέον, μπορούμε να διακρίνουμε μια τάση που εντοπίζεται στην πλειονότητα των φιλοσόφων της γενιάς της³⁴⁹ και μπορεί να συνοψιστεί στην υποβάθμιση της νόησης και των ολοκληρωμένων μορφών λόγου και στην εξύμνηση της ζωής και της εμπειρίας που αυτή συνιστά σε κάθε πιθανή έκφασή της. Εντός αυτού του πλαισίου, η Beauvoir επιμένει σε μια ανάλυση που σκοπός της δεν είναι να προβεί σε εξαντλητικές εξηγήσεις, αλλά να σταθεί στο αναλλοίωτο γεγονός της εμπειρίας του Κόσμου και των Άλλων,³⁵⁰ καθώς και τις ιδιαίτερες συνθήκες που δημιουργούνται ως αποτέλεσμα των ανθρώπινων πράξεων και της αλληλοπεριχώρησής τους.

Σε κάθε περίπτωση γινόμαστε πλέον μάρτυρες μιας «συγκεκριμένης φιλοσοφίας» που διεκδικεί τη θέση της στο προσκήνιο του 20ού αιώνα.³⁵¹ Έχοντας αφομοιώσει τα διδάγματα του Husserl και του Heidegger η φιλοσοφία αυτή στρέφεται στην εμπειρία, δίχως να υιοθετεί «τον σκεπτικισμό που παραδοσιακά συνοδεύει κάθε ακραιφνή εμπειριοκρατία».³⁵² Κι είναι ακριβώς αυτός ο τρόπος με τον οποίο κινείται η Beauvoir, όταν θέλοντας να αποφύγει τα προκατασκευασμένα συστήματα επεξήγησης του κόσμου και της ανθρώπινης συνείδησης, βγάζει από τη φαρέτρα της τα αναλυτικά εργαλεία της Φαινομενολογίας για να εξηγήσει την ανθρώπινη κατάσταση,³⁵³ δίχως να ξεχνά την υπόλοιπη φιλοσοφική της σκευή.

348. Rachels, J. & Rachels, S. (2012). *Στοιχεία ηθικής φιλοσοφίας* (Ξ. Μπαμιατζόγλου, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Οκτώ, σελ. 205.

349. Russ, *ό.π.*, σελ. 418.

350. Πύρρος και Κινέας, *ό.π.*, σελ. 54.

351. Μπανάκου-Καραγκούνη, Χ. (2008). *Οι διαστάσεις του Ορατού: η φιλοσοφία της τέχνης στο έργο του Maurice Merleau-Ponty*, Αθήνα: Εκδόσεις Έννοια, σελ. 28.

352. *Αυτόθι*.

353. Andrew.*ό.π.*, σελ. 27.

MARQUIS DE SADE : ENA ANTI-ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ

*Είσαστε δύο μονάχα; Σας νόμιζα για πολύ περισσότερες. Λοιπόν, αυτό είναι η κόλαση. Δε θα το πίστευα ποτέ. Θυμάστε; Το θειάφι, η φωτιά, οι σούβλες... Α, τι αστείο... Δεν υπάρχει ανάγκη σούβλας. Η κόλαση είναι οι άλλοι.*³⁵⁴

*[...] χάρη σε κείνον πλησίασα το σύνορο που με χωρίζει απ' τον άλλον, σε σημείο που κάποιες φορές νόμισα πως το διάβηκα. [...] Εν αγνοία του, μ' έφερε πιο κοντά στον κόσμο.*³⁵⁵

Το *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ*; δημοσιεύτηκε αρχικά ως άρθρο στο περιοδικό «Les Temps Modernes» τον Δεκέμβριο του 1951 και έπειτα ως βιβλίο τον Ιανουάριο του 1952,³⁵⁶ ενώ το 1955 αποτέλεσε ένα από τα τρία δοκίμια του *Privilège*,³⁵⁷ μιας συλλογής άρθρων της Beauvoir με θέμα το πώς θα μπορούσαν οι προνομιούχοι να αναστοχαστούν την κατάστασή τους. Μπορεί να ξεφεύγει χρονικά από τα δοκίμια της δεκαετίας του 1940, το πνεύμα των οποίων φιλοδοξεί να μεταφέρει η παρούσα εργασία, ωστόσο αποτελεί ένα εξαιρετικά αντιπροσωπευτικό κείμενο σχετικά με το πώς η Beauvoir, έχοντας αφήσει πίσω της την «ηθική συγγραφική της περίοδο» και πασίγνωστη πλέον μετά την κυκλοφορία του *Δεύτερου Φύλου*, εξακολουθεί να επεξεργάζεται το ζήτημα της διυποκειμενικότητας, ίσως με έναν πιο κατασταλαγμένο και συγκεκριμένο τρόπο. Την ίδια στιγμή από την εξίσωση δε λείπει η *λογοτεχνία*, ως τρόπος διερεύνησης φιλοσοφικών ερωτημάτων καταλήγοντας εδώ σε μια ανάλυση του Sade που σε ένα βαθμό δε διαχωρίζει το συγγραφέα από τα κείμενά του. Δίχως να μετατοπίζεται αισθητά από τις αρχικές της θέσεις, όπως αναδύθηκαν στα δοκίμια της δεκαετίας του 1940, η Beauvoir αναδεικνύει ως βασικό χαρακτηριστικό του Sade τη βασανισμένη του ζωή³⁵⁸ στο μέτρο που εκείνη του αποκάλυψε την επίπονη

354. Σαρτρ, Ζ-Π. (1995). *Κεκλεισμένων των θυρών* (Γ. Γρηγορίου, Μετ.) Αθήνα: Αιγόκερως/σειρά Θέατρο, σελ. 74.

355. Ernaux, *ό.π.*, σελ. 68-69.

356. Crosland, *ό.π.*, σελ. 379.

357. *Les écrits de Simone de Beauvoir*, *ό.π.*, σελ. 174. Στον ίδιο τόμο περιλαμβάνονται τα κείμενα *La pensée de droite aujourd'hui* και *Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme*, με τα οποία η Beauvoir εν πολλοίς πραγματεύεται το ζήτημα των ταξικών διαφορών και τον τρόπο με τον οποίο ανά τους αιώνες προωθείται και νομιμοποιείται η κοινωνική ανισότητα από την πλευρά των ευνοούμενων από αυτήν.

358. Ο Michel Onfray αφιερώνει ένα ολόκληρο κεφάλαιο από το βιβλίο του για τον Marquis de Sade στο ζήτημα της «ζωής γεμάτη βάσανα» που έζησε. Για τον Onfray είναι ξεκάθαρο ότι οι δυσκολίες της ζωής του Sade, ιδιαίτερα όπως ερμηνεύονται από τον Bataille, τον Blanchot

εμπειρία του να μην βιώσεις ποτέ την αμοιβαιότητα μεταξύ του εαυτού σου και του Άλλου.³⁵⁹ Για τη Beauvoir ο Sade αποτελεί την αφορμή με την οποία επιστρέφει δυναμικά το ερώτημα που στην πραγματικότητα δεν έπαψε ποτέ³⁶⁰ να την ταλανίζει: θα πρέπει κανείς να παραιτηθεί από την ατομικότητά του προκειμένου να ενσωματωθεί στην κοινότητα ή υπάρχει τρόπος να αναπτύξουμε ουσιαστικούς δεσμούς με τα υπόλοιπα ανθρώπινα πλάσματα, δίχως να συντριβούμε κάτω από το βλέμμα των άλλων;³⁶¹ Ο Sade, λοιπόν, συνιστά μια πραγματική, μια υπαρκτή απόδειξη όσων ισχυριζόταν η Beauvoir, εξ' ου και εξετάζεται ως ένα σημαντικό αντιπαράδειγμα.

Πολλά είναι τα σημεία που μας εκπλήσσουν εξετάζοντας το δοκίμιο της Beauvoir για τη ζωή και το έργο του Sade. Εύλογα ίσως θα ανέμενε κανείς από τη Beauvoir να απορρίψει ή ακόμα και να λοιδορήσει τις γλαφυρές περιγραφές του Sade, στις οποίες οι γυναίκες παρουσιάζονται στην καλύτερη περίπτωση ως παθητικά και υποτελή πλάσματα κατάλληλα να συμμετέχουν σε όργια, άμεσα συνυφασμένες με την ηδονή και τη λαγνεία.³⁶²

Η Beauvoir, ωστόσο, επιλέγει να παραλείψει μια τέτοια –ενδεχομένως αναχρονιστική και τετριμμένη– κριτική και αποτιμά το έργο του Sade υπό το πρίσμα της κλειστότητας στον εαυτό: «το κλειδί του ερωτισμού του μου φαίνεται ότι βρίσκεται στη συνύπαρξη φλογερών σεξουαλικών ορέξεων με έναν παθιασμένο ριζικό “απομονωτισμό”...»³⁶³ Παρ' όλο που τα γραπτά της είναι πλέον στραμμένα προς την κατεύθυνση μιας φεμινιστικής φιλοσοφίας που θεμελιώνεται στην ελευθερία, συμπεριλαμβανομένης και της σεξουαλικής ελευθερίας ως πρακτικής –ή κατά μία

και τον Apollinaire αποτελούν απλώς ένα βολικό άλλοθι πίσω από το οποίο κρύβονται «τα σωματικά θεμέλια της δικής του κοσμοαντίληψης». Βλ. σχετικά: Onfray, M. (2015). *De Sade: το πάθος του κακού και η ιδεολογία του εικοστού αιώνα* (Χ. Σταματοπούλου & Γ. Καραμπελιάς, Μετ.) Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις, σελ. 107-118.

359. Sandford, ό.π., σελ. 93.

360. Όπως διαπιστώνουμε στο τέλος του κεφαλαίου, η διυποκειμενικότητα αποτελεί ένα θέμα που συναντάμε μέχρι και την τελευταία μελέτη της Beauvoir, τα *Γηρατειά*.

361. Kail, M. (2006). *Simone de Beauvoir philosophe* Paris : Presses Universitaires de France, σελ. 83.

362. Onfray, ό.π., σελ. 73.

363. *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ*, ό.π., σελ. 33.

έννοια ακριβώς γι' αυτό– η Beauvoir εξετάζει τον Sade ως συγγραφέα,³⁶⁴ ανιχνεύοντας στα κείμενά του τη μεταφυσική πραγματικότητα, με τον τρόπο που την αναζητά στο *Λογοτεχνία και Μεταφυσική*.³⁶⁵ Αν λάβουμε υπόψη όλα τα παραπάνω, βέβαια, προκύπτει το εξής ερώτημα: γιατί η Beauvoir επιλέγει τον συγκεκριμένο τίτλο για αυτό το κείμενο;

Το «κάψιμο» συνειρμικά μας μεταφέρει σε σκοτεινές στιγμές της ανθρώπινης ιστορίας. Από το πρόσφατο παρελθόν εύκολα μπορούμε να ανακαλέσουμε τις πρακτικές των Ναζί να καίνε απαγορευμένα βιβλία και στη συνέχεια ανθρώπινα πλάσματα, ενώ, πηγαίνοντας ακόμα πιο πίσω, το κάψιμο των μαγισσών υπήρξε μια από τις στιγμές που είχαν σημασία για τη σκέψη της Beauvoir.³⁶⁶ Ωστόσο, ο συγκεκριμένος τίτλος διατυπώνεται σε μορφή ερώτησης, την ίδια στιγμή ίσως αποτελεί μια έμμεση απάντηση στη θέση του Camus για τον Sade.³⁶⁷

Ο Camus την ίδια περίοδο αναφερόμενος στον Sade ισχυριζόταν ότι δεν έχει κανένα νόημα να προσεγγίζουμε τα γραπτά του με έναν τρόπο ρομαντικό, ήτοι κατατάσσοντάς τον στους επαναστάτες φιλοσόφους. Αντίθετα, θεωρούσε τον Sade από προφητικό έως και επίκαιρο διαβάζοντας τα κείμενά του ως προδρόμους του φασισμού και της φρικαλεότητας των ναζιστικών πράξεων.³⁶⁸ Η Beauvoir δε δείχνει να συμερίζεται τη θέση του Camus, προσεγγίζει, όμως, τον Sade με τρόπο τέτοιο, ώστε συχνά συνδιαλέγεται με τον *Επαναστατημένο Άνθρωπο*. Αρχικά, το όλο εγχείρημα στο *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ* βασίζεται στον «ριζικό απομονωτισμό»,³⁶⁹ ο οποίος, παρ' ότι δεν αναφέρεται ρητά από τη Beauvoir, προέρχεται από τον εγκλεισμό του Sade στη φυλακή για είκοσι επτά ολόκληρα χρόνια και μετέπειτα στο ψυχιατρείο. Ο Camus με τη σειρά του θεωρεί πασιφανή τον ρόλο του εγκλεισμού στη γραφή του Sade, ενώ υπό αυτό το πρίσμα ερμηνεύει την ακραία

364. Butler, J. (2006). Beauvoir on Sade: making sexuality into an ethic. Στο *Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, ό.π., σελ. 168.

365. Sandford, ό.π., σελ. 92.

366. Butler, ό.π., σελ. 168.

367. ό.π., σελ. 169.

368. Καμύ, Α. (2017). *Ο Επαναστατημένος άνθρωπος* (Ν. Καρακίτσου-Dougé, Μ. Κασαμπάλογλου-Roblin, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, σελ. 86-87.

369. *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ*, ό.π., σελ. 33.

όξυνση της φαντασίας του.³⁷⁰ Αυτό, όμως, στο οποίο συμφωνούν και οι δύο είναι ότι σε τελική ανάλυση τα έργα του Sade δεν προάγουν στην πραγματικότητα την ελευθερία ούτε και τη σεξουαλική απελευθέρωση. Διαπιστώνουμε ότι η Beauvois στέκεται στην αποτυχία του Sade την οποία βρίσκει εξαιρετικά χρήσιμη για το ζήτημα του δεσμού μεταξύ των ανθρώπων. Αντίθετα, για τον Camus ο Sade προάγει την ανθρώπινη σκλαβιά και υπό αυτό το πρίσμα αναδεικνύεται προφητικός αναφορικά με τα ολοκληρωτικά κράτη και τα στρατόπεδα συγκέντρωσης.³⁷¹ Σε ένα πιο γενικό πλαίσιο, η Beauvois μοιραζόταν με τον Camus την προτίμηση του συγκεκριμένου έναντι του αφηρημένου και την αγάπη για τους ανθρώπους έναντι των δογμάτων.³⁷² Όμως εν τέλει, το 1952 η κριτική που δημοσίευσε για τον *Επαναστατημένο άνθρωπο* πυροδότησε την οριστική ρήξη στη μεταξύ τους σχέση, μια ρήξη που είχε διαφανεί ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1940.³⁷³

Η Beauvois, λοιπόν, μας προσφέρει μια διαφορετική αναγνωστική πρόταση: δεν προσπαθεί να δει πίσω από τις λέξεις του Sade, ούτε μπαίνει στη θέση των ηρώων και, κυρίως, των ηρωίδων των ιστοριών του. Φαίνεται να βρίσκεται στο ίδιο μήκος κύματος με τον George Bataille ο οποίος μερικά χρόνια αργότερα θα διατεινόταν ότι δεν υπάρχει μεγαλύτερη ματαιοπονία από το να πάρουμε τον Sade απολύτως στα σοβαρά, αφού πάντοτε κάτι θα μας ξεφεύγει και ποτέ δε θα μπορέσουμε να είμαστε σίγουροι για το τι ακριβώς εννοεί.³⁷⁴ Με τα λόγια της Beauvois: «[Ο] Σαντ δεν τραβάει την προσοχή μας ούτε σαν συγγραφέας, ούτε σαν σεξουαλικά διεστραμμένος: την τραβάει με τη σχέση που δημιούργησε ανάμεσα σ' αυτές τις δύο πλευρές του εαυτού του.»³⁷⁵ Επιλέγει, λοιπόν, να διαβάσει τον Sade μέσα στην ίδια του την κατάσταση, υπό το πρίσμα του υπαρκτικού του τρόπου, μεγάλο μέρος του οποίου καταλαμβάνει το γράψιμο, και καταλήγει να προτείνει στους αναγνώστες με ποιον τρόπο έχει νόημα να τον διαβάσουν.

370. Πρελορέντζος, Γ. (2023). *Εκδοχές εγκλεισμού στο έργο του Albert Camus*. Στο Αραπατζής, Γ. & Βλαστός, Φ. & Τρίκας, Δ. (2023). *Εγκλεισμοί-Κείμενα. Συλλογικός τόμος* (Τόμος 1). Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ροπή, σελ. 69-79.

371. Καμύ, *ό.π.*, σελ. 87.

372. Βίντιες, *ό.π.*, σελ. 230.

373. Tidd, *ό.π.*, σελ. 130.

374. Bataille, G. (1979). *Η λογοτεχνία και το κακό* (Ε. Βαρίκα, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον, σελ. 90-91.

375. *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ*, *ό.π.*, σελ. 10.

Για τη Beauvoir ο Sade είναι το κλασικό παράδειγμα του υποκειμένου που παραμένει αιχμάλωτο. Τον παρουσιάζει να κουβαλά την κατάρα μιας ολοκληρωτικής συναισθηματικής απομόνωσης.³⁷⁶ Ο Sade, σύμφωνα με τη Beauvoir, «παρατείνοντας στο άπειρο την αγωνία του θύματός του, μπορεί να διαιωνίζει την προνομιακή στιγμή κατά την οποία ένα διαυγές πνεύμα εδράζει σ' ένα κορμί που αποσυντίθεται σε ύλη, [...] [σε] άψυχο αντικείμενο.»³⁷⁷ Συνεπώς, ο Sade επιμένει να βασανίζει τα θύματά του, όχι για να αντλήσει τέρψη από την ίδια την άσκηση βίας με την οποία τα καθιστά οιονεί αντικείμενα, αλλά για να καθησυχάσει τον εαυτό του μέσα από τις φωνές και τα βογγητά τους πως μπροστά του στέκουν πραγματικά ανθρώπινα πλάσματα, παλλόμενες ζώσες συνειδήσεις. Με αυτόν τον τρόπο φαίνεται να αναζητά μανιωδώς ένα υποκατάστατο της αγωνίας του στην επιβολή βασάνων ή πόνου.³⁷⁸ Παράλληλα, βέβαια, η Beauvoir δε διστάζει να ασκήσει κριτική στα «υποκατάστατα» του Sade: «το θύμα δεν είναι τίποτα άλλο από ένα υποκατάστατο, το υποκείμενο δε νιώθει παρά σαν εικόνα και η σχέση τους δεν είναι τίποτα άλλο από την παρωδία του δράματος που στην πραγματικότητα θα τους έβαζε σε αντιπαράθεση μέσα σε αυτή τη στενή επαφή τους στην οποία δεν μπορεί να υπάρχει πραγματική επικοινωνία.»³⁷⁹

Επανέρχεται, λοιπόν, το ζήτημα της δυνατότητας της ανθρώπινης επικοινωνίας με το μανδύα της δυσκολίας με τον οποίο ήδη το παρακολουθήσαμε να ενδύεται στη σκέψη της Beauvoir: συνάμα, όμως, κάνει την εμφάνισή της η *σάρκα*, ιδωμένη ίσως ως το πιο άδολο πεδίο ανθρώπινης επαφής. Στο *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ*; ο έρωτας παρουσιάζεται ως μια μορφή συγχώνευσης: «ο καθένας φτάνει στη δικιά του ηδονή μέσα από τον ίλιγγο του άλλου που έγινε ηδονική σάρκα. Αν το υποκείμενο παραμένει κλεισμένο στη μοναξιά της συνείδησής του, τότε ξεφεύγει από την ενοποίηση με τον άλλο και δεν μπορεί να τον πλησιάσει παρά μέσα από υποκατάστατα.»³⁸⁰ Η Beauvoir ισχυρίζεται, λοιπόν, ότι με τον σαρκικό έρωτα μπορούμε πράγματι να συναντηθούμε με τον Άλλο, αναγνωρίζοντας σε αυτή την κατάσταση ένα είδος απελευθέρωσης από την ίδια μας την παρουσία, απελευθέρωση

376. Βίντιες, *ό.π.*, σελ. 85.

377. *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ*, *ό.π.*, σελ. 44-45.

378. Βίντιες, *ό.π.*, σελ. 85.

379. *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ*;, *ό.π.*, σελ. 48.

380. *ό.π.*, σελ. 35.

ικανή να οδηγήσει στην άμεση επαφή με τον Άλλο.³⁸¹

Είναι γεγονός ότι το ζήτημα της σωματικότητας υπάρχει σε μεγαλύτερο βαθμό στα κείμενα της Beauvois μετά το *Δεύτερο Φύλο*. Η *σάρκα* έρχεται στην επιφάνεια του στοχασμού της για να ολοκληρώσει την ύπαρξη του ανθρώπου στον Κόσμο· βιώνεται με ποικίλους τρόπους, αλλά σε κάθε περίπτωση αποτελεί συστατικό μέρος της *κατάστασης* του υποκειμένου. Και μπορεί στο *Δεύτερο Φύλο* η *σάρκα* να εξετάζεται κυρίως ως περιορισμός, στο *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ*;, όμως, αποτελεί τον όρο δυνατότητας της διυποκειμενικότητας. Αποφεύγοντας τις τεχνικού τύπου αναλύσεις και καταφεύγοντας σε οικεία παραδείγματα, κατά τον προσφιλή της τρόπο, η Beauvois φαίνεται να υιοθετεί τη θέση του Merleau-Ponty ότι η συναισθηματικότητα δεν αποτελεί ένα μωσαϊκό ολόκληστων συναισθηματικών καταστάσεων, αλλά πρόκειται περισσότερο για έναν πρωτογενή τρόπο συνείδησης που αποδεικνύει την άρρηκτη σχέση σώματος-συνείδησης.³⁸² Ακριβώς λόγω της «ψυχοφυσιολογικής ενότητας του υποκειμένου»³⁸³ η βιολογική σκευή του ανθρώπου δεν μπορεί να αποκοπεί ποτέ από τον υπαρκτικό του τρόπο, ενώ αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο «[η] σεξουαλικότητα στο Σαντ δεν απορρέει από τη βιολογία: είναι ένα κοινωνικό γεγονός.»³⁸⁴ Η βιαιότητα του Sade δεν πηγάζει από τα μύχια της ψυχής του, ούτε και εννοείται εδώ ως κάποια μορφή βιολογικής δυσλειτουργίας· νοείται απλώς ως ένας ιδιόμορφος τρόπος να συλλαμβάνονται από τον Sade οι σεξουαλικοί σύντροφοι με τους οποίους είναι ανίκανος να ενωθεί.³⁸⁵

Σε αυτό το σημείο έχει ενδιαφέρον να δούμε τη θέση του Sartre σχετικά με τον σαδισμό και την ερωτική επιθυμία. Σύμφωνα, λοιπόν, με τον Sartre, «ο σαδισμός και ο μαζοχισμός είναι ύφαλοι πάνω στους οποίους μπορεί να ναυαγήσει η επιθυμία.»³⁸⁶ Ο Γάλλος φιλόσοφος πίστευε ότι η επιθυμία δεν έχει να κάνει απλώς με την ανάγκη να ικανοποιηθεί κανείς χρησιμοποιώντας το σώμα του Άλλου. Αν ήταν τόσο απλό, θα μπορούσαμε να αντλήσουμε ικανοποίηση από μια κούκλα ή από οποιοδήποτε άλλο

381. Βίντιες, *ό.π.*, σελ. 84.

382. *Φαινομενολογία της Αντίληψης*, *ό.π.*, σελ. 278.

383. *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ*, *ό.π.*, σελ. 34.

384. *ό.π.*, σελ. 49.

385. *ό.π.*, σελ. 34.

386. Scruton, *ό.π.*, σελ. 324.

αντικείμενο. Στην αληθινή επιθυμία αυτό που πραγματικά θέλω είναι ο ίδιος ο Άλλος. Βέβαια, ακολουθώντας τις βασικές αρχές του σαρτρικού υπαρξισμού, ο Άλλος είναι ο εαυτός του μόνο όταν είναι ελεύθερος. Συνεπώς, επιθυμώντας τον Άλλο, επιδιώκουμε την ελευθερία του προκειμένου να την οικειοποιηθούμε.³⁸⁷

Για τον Sartre η ουσιαστική επαφή με τον Άλλο είναι οντολογικά αδύνατη.³⁸⁸ Ακολουθώντας όσα υποστηρίζει στο *Είναι και στο μηδέν*, η πραγματική συνάντηση με τον Άλλο δεν είναι δυνατόν να επιτευχθεί εξαιτίας της φύσης της ανθρώπινης συνείδησης, της οποίας βασικό χαρακτηριστικό είναι η κενότητα, το μηδέν [néant]. Καθώς, λοιπόν, η συνείδηση καθαυτή χαρακτηρίζεται ως μη-είναι, είναι πάντοτε συνείδηση ενός άλλου πράγματος.³⁸⁹ Με άλλα λόγια η συνείδηση στοχεύει πάντα κάπου αλλού προκειμένου να αποκτήσει περιεχόμενο. Έτσι, σε πιο αδρές γραμμές, κάθε συνείδηση μπορεί να παρατηρεί τον Άλλο ως είναι, δηλαδή ως αντικείμενο και όχι ως άλλη συνείδηση, δηλαδή ως μη είναι. Αυτός είναι ο λόγος, σύμφωνα με τον Sartre, εξαιτίας του οποίου οι άνθρωποι δεν μπορούν να επικοινωνήσουν ουσιαστικά. Ο Άλλος θα είναι πάντοτε για εμάς ένα αντικείμενο το οποίο μάταια θα προσπαθούμε να συναντήσουμε ως συνείδηση μέσα στον κόσμο και το οποίο πάντοτε θα απολιθώνεται κάτω από το βλέμμα μας.³⁹⁰ Με αυτόν τον τρόπο η επαφή ανάμεσα στους ανθρώπους μπορεί να πάρει αποκλειστικά τη μορφή του δίπολου Υποκείμενο-Αντικείμενο, όπου αναγκαστικά ο ένας θα πρέπει να αποδεχτεί πως θα χάσει την ελευθερία του ως υποκείμενο και ο άλλος να την καρπωθεί.

Σύμφωνα με τα παραπάνω μπορούμε σχηματικά να καταλάβουμε γιατί ο Sartre δεν έπαψε ποτέ να πιστεύει ότι η σύγκρουση είναι η βάση των ανθρώπινων σχέσεων, ενώ στα μυθιστορήματα και τα θεατρικά του έργα εύκολα εντοπίζουμε ότι είναι οι σχέσεις με τους άλλους ανθρώπους που μας προκαλούν δυστυχία.³⁹¹ Συμπεραίνουμε, λοιπόν, ότι στη σκέψη του Sartre είναι αδύνατο να φτάσουμε στην αμοιβαιότητα. Το ίδιο το αίτημα για ριζική ελευθερία αποκλείει τον Άλλο από τον κόσμο μας, και αν εκείνος, παρ' όλα αυτά, βρίσκεται εκεί, βρίσκεται πρωτογενώς τουλάχιστον, ως εχθρός.³⁹² Στην

387. *Αυτόθι*.

388. Murdoch, *ό.π.*, σελ. 130.

389. Βίντιες, *ό.π.*, σελ. 48.

390. *ό.π.*, σελ. 50.

391. Βαλ, *ό.π.*, σελ. 140.

392. Scruton, *ό.π.*, σελ. 325.

περίπτωση του σαδισμού ο κυρίαρχος προσπαθεί να ταυτιστεί με το πάσχον κορμί του Άλλου, ώστε να τον κατέχει την ίδια στιγμή που τον βασανίζει. Και πάλι, όμως, η πολυπλόκτη ελευθερία του Άλλου δε γίνεται δικιά του, αφού το μόνο που καταφέρνει ο σαδιστής είναι να παρακολουθεί εκ του μακρόθεν το θύμα του αποκομμένο από την ελευθερία με την οποία επιδιώκει να συνενωθεί.

Απέναντι στο σύμπαν της σαρτρικής ξένωσης και μοναξιάς οι πρωτεργάτες του υπαρξισμού, όπως μας τους συστήνει ο Jean Wahl, φαίνεται να αντιπαραβάλλουν έναν Κόσμο όπου το άνοιγμα στον Άλλο ίσως τίθεται υπό προϋποθέσεις, ωστόσο υφίσταται αδιαμφισβήτητητα ως δυνατότητα.³⁹³ Για τον Søren Kierkegaard, δεν είμαστε ποτέ μόνοι ή ευάλωτοι, αποκομμένοι από τα πάντα· πανταχού παρόν είναι το *απόλυτο άλλο*, ο Θεός.³⁹⁴ Αυτός ο Άλλος είναι με έναν τρόπο πάντοτε εκεί για να αποδιώχνει τη μοναξιά μας. Ωστόσο, ενώ συνιστά ένα τρόπον τινά είδος επικοινωνίας, ο Απόλυτος Άλλος του Kierkegaard φέρνει στην επιφάνεια ένα άλλο πρόβλημα: πώς μπορούμε να πούμε στους άλλους γύρω μας πως το Απόλυτο Άλλο όντως υπάρχει; Αυτό το αίσθημα του να μην μπορεί κανείς να μοιραστεί απευθείας αυτό που σκέφτεται, εκφράζεται από τον Kierkegaard εν πολλοίς ως μια έμμεση επικοινωνία με τους Άλλους, μια επικοινωνία από την οποία πάντοτε παραμένει ένα μυστικό κατάλοιπο.³⁹⁵ Αυτή η έμμεση επικοινωνία μπορεί να εντοπιστεί και στη σκέψη του Karl Theodor Jaspers. Όμως για τον Jaspers, παρ' όλο που στην ανθρώπινη επαφή πάντα κάτι μας ξεπερνά και μας διαφεύγει, υπάρχει πολύ πιο άμεσα από ό,τι στη σκέψη του Kierkegaard, η δυνατότητα της άμεσης επικοινωνίας.³⁹⁶ Μέσα από τον αγώνα για την αγάπη ο Jaspers υποστηρίζει πως οι άνθρωποι μπορούν πράγματι να έχουν ουσιαστική επαφή μεταξύ τους, εννοώντας την αγάπη όχι ως συνένωση δύο ψυχών, αλλά ως έναν δημιουργικό αγώνα αλληλομορφοποίησης.³⁹⁷ Τέλος, στη φιλοσοφία του Gabriel Marcel η δυνατότητα πραγματικής επικοινωνίας θεμελιώνεται επίσης μέσα από τη θρησκευτική επικοινωνία, την επικοινωνία δηλαδή με το Απόλυτο Εσύ. Η επικοινωνία με τον Άλλο επικυρώνεται και στους τρεις χριστιανούς φιλοσόφους της ύπαρξης μέσα από την επικοινωνία με τον Θεό· αυτό συμβαίνει γιατί σε αυτό το πλαίσιο προϋποτίθενται, μεταξύ άλλων, αξίες

393. Βαλ, *ό.π.*, σελ. 136.

394. *ό.π.*, σελ. 136.

395. *ό.π.*, σελ. 138.

396. *ό.π.*, σελ. 139.

397. *Αυτόθι*.

όπως η πίστη και η ελπίδα, θεμελιώδης όρος δυνατότητας των οποίων είναι η επικοινωνία και το «εμείς» των ανθρώπων.³⁹⁸

Η Beauvoir, την ίδια στιγμή που συνδιαλέγεται αδιάκοπα με τον Sartre, φαίνεται να επηρεάζεται αισθητά και από τους προαναφερθέντες φιλοσόφους στο ζήτημα της επαφής με τον Άλλο· απορρίπτοντας, όμως, το θεολογικό υπόβαθρο της δικής τους φιλοσοφίας, προσπαθεί να περιγράψει το άνοιγμα στον Άλλο αναζητώντας τα θεμέλιά του στον ίδιο τον άνθρωπο και την αέναη εμπλοκή του με τον Κόσμο.

Τόσο ο Sade όσο και ο Sartre αντιμετωπίζουν την αγάπη ως αδυνατότητα, δίνοντας έμφαση, ο καθένας με τον δικό του τρόπο, στη σύγκρουση, την εχθρότητα και τον διαχωρισμό μεταξύ των ανθρώπων.³⁹⁹ Όπως έχουμε ήδη διαπιστώσει, η Beauvoir, αν και αντλεί θεωρητικά σχήματα από τον Sartre, αφήνει το δικό της στίγμα με την πρόβλεψη ενός χώρου για τη διυποκειμενικότητα, ενώ για τον Sade διαπιστώνει ότι: «Το πιο αξιοσημείωτο χαρακτηριστικό αυτής της οδυνηρής εμπειρίας που υπήρξε η ζωή του είναι ότι δεν του υπέδειξε καμιάν αλληλεγγύη ανάμεσα στους ανθρώπους και σ' αυτόν. Κανένας κοινός στόχος δε συνέδεε μεταξύ τους τα τελευταία απομεινάρια της παρακμασμένης αριστοκρατίας: ο Σαντ γέμισε τη μοναξιά στην οποία η καταγωγή του τον είχε καταδικάσει με ερωτικά παιχνίδια.»⁴⁰⁰ Έτσι, με την ιδιότητα του «προνομιούχου», ο Sade ενισχύει τη θέση της Beauvoir ότι αν κάποιος θέλει να αμφισβητήσει μια άδικη ιεραρχία, βασική προϋπόθεση για να το πετύχει είναι πρωτίστως να μην την αγνοήσει από τη στιγμή που αποτελεί μέρος της.⁴⁰¹ Σε αυτό το πλαίσιο, βασικό χαρακτηριστικό των κειμένων του Sade θεωρείται η υπεράσπιση της ατομικότητας, όχι σε πολιτικό επίπεδο ως ένα σύστημα οικουμενικών αξιών, αλλά σε επίπεδο μεταφυσικής, ως ατομική ύπαρξη.⁴⁰²

Συμμεριζόμενη σε κάθε περίπτωση την αθεΐα του και την υπεράσπιση της σεξουαλικής ελευθερίας, τουλάχιστον υπό την έννοια ενός μη μονογαμικού προτύπου, από μέρους του, η Beauvoir εκτιμά τον Sade γιατί «τα γραπτά του αντανakλούν την

398. Βαλ, *ό.π.*, σελ. 141.

399. Βίντιες, *ό.π.*, σελ. 91.

400. *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ*, *ό.π.*, σελ. 29-30.

401. Kirkpatrick, *ό.π.*, σελ. 333.

402. Sandford, *ό.π.*, σελ. 95.

αμφιθυμία της σχέσης του με τον κόσμο και με τους άλλους ανθρώπους.»⁴⁰³ Από την άλλη, του χρεώνει ότι καταφεύγοντας στη φαντασία του είχε εφεύρει δικαιολογίες για τη σκληρότητα και ενίοτε τη διαστροφή του. Εξετάζοντας τον Sade στην *κατάστασή του*, η Beauvois εντοπίζει ως βασική του αποτυχία το ότι *επιλέγει* αυτόν ακριβώς τον δρόμο κι όχι την αμοιβαιότητα μεταξύ των ανθρώπων.⁴⁰⁴ Βέβαια, εν προκειμένω η θέση της Beauvois δε μας εκπλήσσει, αν αναλογιστούμε τις θέσεις που έχουμε ήδη εξετάσει, αλλά και το πώς περιγράφει την απόλαυση ήδη από το *Πύρρος και Κινέας*: «απόλαυση σημαίνει παρουσία ενός αντικειμένου μέσα στο οποίο αισθάνομαι τον εαυτό μου παρόντα: σημαίνει παρουσία του αντικειμένου και του εαυτού μου στα πλαίσια της διαφοράς τους.»⁴⁰⁵ Ο Sade από την άλλη με την πρόκληση πόνου και βασανιστηρίων παρέμενε ο κυρίαρχος του παιχνιδιού απαλείφοντας από τα θύματά του ό,τι τα καθιστούσε παρουσίες και αντλώντας τέρψη ακριβώς από την αντικειμενοποίησή τους.

Γι' αυτό, με μια πρώτη ανάγνωση, εντύπωση προκαλεί το ότι η Beauvois φτάνει στο σημείο να ισχυριστεί ότι ο Sade μετέτρεψε τη σεξουαλικότητά του σε ένα είδος *ηθικής* την οποία παρουσιάζει στο λογοτεχνικό του έργο.⁴⁰⁶ Σίγουρα για τη Beauvois ο Sade είχε ιδιαίτερο ενδιαφέρον αφού ανέδειξε το ζήτημα του εγωισμού και των συγκρούσεων μεταξύ των ανθρώπων,⁴⁰⁷ ενώ πιο συγκεκριμένα στο πεδίο των ερωτικών σχέσεων εξερευνούσε τις παραμέτρους της παραβιαστικότητας και το πώς αυτή μπορεί να μετασχηματίσει τη σχέση Υποκειμένου-Άλλου.⁴⁰⁸ Παράλληλα του αναγνωρίζει ότι με την υπεράσπιση της ατομικής ύπαρξης, της ύπαρξης «που ιδρύει τον εαυτό της», όπως εκείνη επιθυμεί, πράγματι φαίνεται να υφαίνει ένα είδος ηθικής που πλησιάζει την υπαρξιστική ηθική, όπως περιγράφεται στο *Για μια ηθική της Αμφισβήτησης*.⁴⁰⁹ Ωστόσο, εν τέλει, διαπιστώνει ότι η σεξουαλική ηθική που υφαίνει ο Sade είναι καταδικασμένη, γιατί σε αυτήν παραλείπεται επιμελώς η ελευθερία των άλλων προσώπων· πρόκειται για μια ηθική σολιμιστική, καθώς αποτυγχάνει να

403. *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο* ντε Σαντ, ό.π., σελ. 100.

404. Βίντιες, ό.π., σελ. 161.

405. *Πύρρος και Κινέας*, ό.π., σελ. 19.

406. *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο* ντε Σαντ, ό.π., σελ. 14.

407. Βίντιες, ό.π., σελ. 83.

408. Tidd, ό.π., σελ. 130.

409. *Για μια ηθική της Αμφισβήτησης*, ό.π., σελ. 135.

ανοιχτεί προς τον Άλλο,⁴¹⁰ την ίδια στιγμή που, σύμφωνα με τη Beauvoir, «η απόλαυση δεν είναι χωρισμός από τον κόσμο· προϋποθέτει την ύπαρξή μου μέσα στον κόσμο.»⁴¹¹

Είναι πολύ πιθανό η Beauvoir να πιστώνει στον Sade αυτή την ιδιότυπη ηθική βασιζόμενη στον τρόπο με τον οποίο συνελάμβανε αυτός την ελευθερία, η οποία με μια πρώτη ανάγνωση της προκαλεί ενδιαφέρον. Ας μην ξεχνάμε ότι στο *Για μια ηθική της Αμφισβήτησης* η επιδίωξη της ελευθερίας για τον εαυτό μας και για τους άλλους τίθεται ως ρυθμιστικός παράγοντας της ηθικής παίρνοντας τη μορφή της ευθύνης απέναντι στον Άλλο.⁴¹² Με άλλα λόγια για τη Beauvoir η άπειρη ελευθερία συνεπάγεται την άπειρη ευθύνη.⁴¹³ Διαπιστώνει, λοιπόν, ότι ο Sade δεν εννοεί την ελευθερία, με τον τρόπο που τη σκιαγραφούσε εκείνη στα προηγούμενα κείμενά της. Ο Sade με τα γραπτά του αναλαμβάνει την ευθύνη για τις επιλογές του. Αυτό, ωστόσο, δεν καθιστά τα κείμενά του ηθικά ή ανήθικα, αλλά μια αφήγηση για την καταστροφή των διυποκειμενικών δεσμών. Η αφήγησή του οδηγεί συχνά σε μια πειστική κριτική για τις κοινωνικές, πολιτικές και προσωπικές αποτυχίες, αλλά όχι σε μια κριτική των τρόπων με τους οποίους η σκληρότητα είναι διαστρέβλωση της ελευθερίας και εκμετάλλευση της τρωτότητας της σάρκας. Έτσι, η Beauvoir καταλήγει να διαβάζει τον Sade ως έναν μεγάλο ηθοστοχαστή που υποστήριξε μια μη ικανοποιητική ηθική.

Σε κάθε περίπτωση είναι σημαντικό ότι μέσα από το *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ*; διαπιστώνουμε ότι για τη Beauvoir η ερωτική σχέση συνιστά το πεδίο όπου βλέπουμε πιο ξεκάθαρα να πραγματώνεται η *πραγματική* επαφή με τον Άλλο. Για τη Beauvoir «ο Σαντ είχε ανάγκη από τεχνάσματα για να δώσει στη σεξουαλικότητά του την έννοια που αναδυόταν από μέσα της χωρίς να κατορθώνει να επικρατήσει: την κατάκλιση της σάρκας του από τη συνείδησή του, την αντίληψη του άλλου σαν συνείδηση μέσα από τη σάρκα του.»⁴¹⁴ Εκτός, όμως, από την ανάδυση της έννοιας της *σάρκας*⁴¹⁵ και απόλυτη παραδοχή της ενότητας σώματος-συνείδησης που

410. Tidd, *ό.π.*, σελ. 130.

411. *Πύρρος και Κινέας*, *ό.π.*, σελ. 20.

412. *Για μια ηθική της Αμφισβήτησης*, *ό.π.*, σελ. 135.

413. Murdoch, *ό.π.*, σελ. 136.

414. *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ*;, *ό.π.*, σελ. 34-35.

415. Το ζήτημα της σωματικότητας τίθεται για πρώτη φορά ξεκάθαρα από τη Beauvoir στο *Δεύτερο Φύλο*, όπου το σώμα αντιμετωπίζεται ως υποκείμενο κι όχι ως αντικείμενο, υιοθετώντας εν πολλοίς τη μερλωποντιανή οπτική, όπως αυτή διαμορφώνεται στη *Φαινομενολογία της Αντίληψης*. Στο *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ*; η πραγμάτευση του σώματος παραμένει ίδια. Το σώμα αποτελεί όργανο και έκφραση την ίδια

αποτελούν κρίσιμα στοιχεία του στοχασμού της και εκφράζονται για πρώτη φορά με τόση καθαρότητα, είναι σημαντικό να κρατήσουμε ότι, ακριβώς υπό το πρίσμα αυτής της ανάδυσης, η Beauvoir φτάνει να πραγματευτεί τη σεξουαλικότητα ως υπαρκτικό τρόπο.⁴¹⁶ Στο *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ*; αντί να αντιμετωπίσει τη σεξουαλικότητα ως βιολογικό γεγονός που μορφοποιείται μέσα από τις κοινωνικές κατασκευές, δείχνει ότι η σεξουαλικότητα αποκτά το πραγματικό νόημά της μέσα στις ανθρώπινες σχέσεις, την ίδια στιγμή που τις νοηματοδοτεί.⁴¹⁷

Η θέση μας μέσα στον Κόσμο και η σχέση με τον Άλλο είναι ένα από τα ζητήματα που απασχόλησαν αδιάκοπα την Beauvoir μέχρι το τέλος της ζωής της.⁴¹⁸ Στα νεανικά της χρόνια κρατά τους άλλους σε απόσταση νιώθοντας κάπως αποξενωμένη από τον κόσμο,⁴¹⁹ ωστόσο η πραγματικότητα της αποδεικνύει πως είναι καταδικασμένη να αποζητά την ανθρώπινη παρουσία, έστω και εκ του μακρόθεν: «Η μοναξιά που νιώθει κανείς μπροστά σ' ένα λευκό φύλλο χαρτί είναι σκληρή. Σήκωνα τα μάτια και βεβαιωνόμουν πως οι άλλοι άνθρωποι υπήρχαν: αυτό με βοηθούσε να χαράζω λέξεις που ίσως κάποτε θα άγγιζαν κάποιον. Όταν συζητούσαμε με τον Σαρτρ και την Όλγα, μου άρεσε να βλέπω ανθρώπους να πηγαινοέρχονται.»⁴²⁰ Αυτή της η στάση γίνεται ορατή από τα πρώτα της κιάλας κείμενα.⁴²¹ Κι αν κάτι φαίνεται να την ενώνει από τότε με τον Sade είναι η άποψη του τελευταίου για τους «ψευτοφιλοσόφους οι οποίοι θέλουν να αναλύουν τα πάντα χωρίς να καταλαβαίνουν τίποτα.»⁴²² Η Beauvoir ποτέ της δεν υπήρξε θιασώτης της ανάλυσης, υπό την έννοια τουλάχιστον της διύλισης της πραγματικότητας.

Στην πορεία η εμπειρία του Άλλου αλλάζει μορφή. Στο *Πύρρος και Κινέας* τα δάκρυα

στιγμή. Για τη σωματικότητα στη σκέψη της Beauvoir βλέπε σχετικά: Heinamaa, S. (2006). The body as instrument and as expression. Στο *Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, ό.π., σελ. 66-86.

416. Kail, ό.π., σελ. 112.

417. *Αυτόθι*.

418. Βίντιες, ό.π., σελ. 34.

419. Tidd ό.π., σελ 65.

420. *Η δύναμη της ζωής*, ό.π., σελ. 251.

421. Βλ. κεφάλαιο Λογοτεχνία και μεταφυσική: το μεταφυσικό μυθιστόρημα.

422. Σαντ, Μ. ντε (2006). *Τεχνάσματα του έρωτα και άλλες ιστορίες* (Ε. Κορομηλά, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Μελάι, σελ. 19.

για τον πλησίον μας γίνονται η άκρη του νήματος· αποτελούν μια καλή βάση για ερωτήματα όπως το αν μπορούμε να συνδεθούμε με όλους τους ανθρώπους με τον ίδιο τρόπο, το τι μας ενώνει με τους άλλους και τι προκαλεί εν τέλει αυτά τα δάκρυα. Από την άλλη, θολό παραμένει το ποιο πρόσωπο είναι εν τέλει ο πλησίον μας και το είδος της σχέσης που αναπτύσσουμε μαζί του. Πρόκειται για ερωτήματα η απάντηση των οποίων μοιάζει με το πλάσιμο πήλινων αντικειμένων: τα βλέπουμε να μορφοποιούνται στα χέρια της δημιουργού με το πέρασμα του χρόνου. Η Beauvois μέσα από την προσπάθεια μιας διαφορετικής προσέγγισης του Sade, πηγαίνει ο ερώτημα για τον Άλλο ένα βήμα πιο πέρα: μπορώ να γνωρίσω ένα ανθρώπινο πλάσμα μέσα από τη σάρκα;⁴²³ Έτσι, στο *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ*; η ανθρώπινη επαφή όχι μόνο δεν τίθεται υπό διερώτηση, αλλά ερμηνεύεται ως δεδομένη οντολογική δυνατότητα του ανθρώπου. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο παρά το γεγονός ότι η λύση που βρίσκει ο Sade για να καταπολεμήσει την απόλυτη απομόνωσή του θεωρείται από τη Beauvois αποτυχημένη, εκείνη επιλέγει να ασχοληθεί με αυτόν χρησιμοποιώντας τον ως αντι-παράδειγμα.⁴²⁴ Ο Sade είναι σημαντικός για τη Beauvois όχι γιατί μας παραδίδει το έργο ενός απελευθερωμένου ανθρώπου, αλλά γιατί μας καθιστά μάρτυρες της απελευθέρωσής του.⁴²⁵

Περίπου τριάντα χρόνια αργότερα η Beauvois θα επανερχόταν στην τελευταία της μελέτη στο ζήτημα των ερωτικών σχέσεων: «Στην αναταραχή και τον πόθο της σεξουαλικής δραστηριότητας η συνείδηση και το σώμα γίνονται ένα, για να προσεγγίσουν τον άλλο σαν σώμα και με τέτοιο τρόπο ώστε να το γοητέψουν και να το κατακτήσουν. Η προσπάθεια για κατάκτηση αποτυχαίνει αναγκαστικά, αφού ο άλλος παραμένει ανεξάρτητο άτομο. Στο μεταξύ, όμως, ο άνθρωπος ζει την πράξη του σεξ σε μια από τις πιο ακραίες και αποκαλυπτικές της μορφές.»⁴²⁶ Διαπιστώνουμε ότι ο τρόπος που πραγματεύεται το ζήτημα της σχέσης με τον Άλλο δεν έχει διαφοροποιηθεί ιδιαίτερα μετά το *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ*;, ενώ ταυτοχρόνως το ζήτημα της σάρκας, και της ενότητας σώματος-συνείδησης φαίνεται να έχουν παγιωθεί στον στοχασμό της. Η ερωτική σχέση, λοιπόν, εξακολουθεί

423. Butler, *ό.π.*, σελ. 170.

424. Sandford, *ό.π.*, σελ. 96.

425. Kail, *ό.π.*, σελ. 103.

426. Μπωβουάρ, Σ. ντέ. (1980). *Τα γηρατειά* (Ε. Έμκε, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Γλάρος, σελ. 322.

να είναι μια προνομιακή κατάσταση, συνιστώντας το έδαφος, όπου ο Άλλος συναντιέται ως σώμα και συνείδηση μαζί.⁴²⁷

Σε σχέση με το κείμενο καθ' εαυτό, το *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ*; δέχτηκε κριτική κυρίως γιατί θεωρήθηκε ένα κείμενο ανοργάνωτο, ελάχιστα επιμελημένο και γεμάτο σημειώσεις, δίχως πηγές και βιβλιογραφικές παραπομπές.⁴²⁸ Η εικόνα αυτή μπορεί να δικαιολογηθεί εν μέρει, σύμφωνα με κάποιες μελετήτριες της Beauvoir, από το γεγονός ότι γράφτηκε κατά το ήμισυ στην Αμερική, όταν η Beauvoir παράλληλα με άλλα κείμενα επιμελούνταν και τη σχέση της με τον Nelson Algren,⁴²⁹ ενώ στο ίδιο πλαίσιο ερμηνεύτηκε και ο θερμός τρόπος με τον οποίο εκφράζεται η Beauvoir στο εν λόγω κείμενο για τις ερωτικές σχέσεις.⁴³⁰ Ωστόσο, οι αβλεψίες δε στερούν το κείμενο από το μεστό του περιεχόμενο. Ο Sade μετατρέπεται εν προκειμένω σε σύμμαχο της Beauvoir· φορά, ωστόσο, με το προσωπείο του Ιανού. Η Beauvoir δεν διαψεύδει τον ισχυρισμό του ότι η σκληρότητα δημιουργεί μια σχέση μεταξύ του εαυτού και του άλλου. Ο Sade έχει δίκιο σε αυτό. Η σκληρότητά μας σφυρηλατεί κι αυτή τις ανθρώπινες σχέσεις, όταν κάνουν την εμφάνισή τους οι ιδιαιτερότητες και οι ασάφειες της συνειδητής και σαρκικής ύπαρξής μας. Ο τύραννος και το θύμα, μας λέει η Beauvoir, είναι ένα γνήσιο ζευγάρι. Τους ενώνουν οι δεσμοί της σάρκας και της ελευθερίας, δεσμοί οι οποίοι είναι ικανοί να απαλλάξουν τον τύραννο και το θύμα του από αυτούς τους ρόλους και να μετατρέψουν τον δεσμό τους από σχέση εξουσίας σε αμοιβαιότητα και μοίρασμα.

427. Tidd, *ό.π.*, σελ. 131.

428. Crosland, *ό.π.*, σελ. 379.

429. *ό.π.*, σελ. 380.

430. Tidd, *ό.π.*, σελ. 131.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η παρούσα εργασία δε θα μπορούσε παρά να κλείσει με τα λόγια της ίδιας της Beauvoir. Στο τέλος του πρώτου τόμου από τα απομνημονεύματά της, εκεί από όπου ξεκινά η περίοδος την οποία μελετήσαμε, δηλώνει: «Όλα έπρεπε να τα κάνω, όλα όσα είχα προηγουμένως ποθήσει: να καταπολεμήσω το ψέμα, να βρω την αλήθεια και να την διαλαλήσω στον κόσμο. Ίσως να βοηθήσω λιγάκι και στην αλλαγή του κόσμου. Θα μου χρειαζόταν χρόνος και σκληρή δουλειά για να εκπληρώσω το σκοπό μου, αν αυτό σήμαινε ότι έπρεπε να κρατήσω έστω κι ένα μικρό μέρος από τις υποσχέσεις που έδινα στον εαυτό μου».⁴³¹

Ένα από τα ζητήματα που τέθηκαν ήδη από την εισαγωγή είναι η σχέση της Beauvoir με τη φιλοσοφία εν γένει. Έχοντας παρακολουθήσει ένα μέρος της πορείας της, μπορούμε τώρα να αναρωτηθούμε ξανά: για ποιο λόγο αυτοπροσδιοριζόταν ως μη-φιλόσοφος; Ίσως η απάντηση να βρίσκεται στην *κατάστασή* της. Η φιλοσοφία παραδοσιακά γινόταν κατανοητή ως η κατασκευή συστηματικών περιεκτικών θεωριών· σίγουρα κάτι τέτοιο δεν χαρακτηρίζει το έργο της Beauvoir. Αντίθετα, χρησιμοποίησε άλλα εργαλεία φιλοσοφικής ανάλυσης όπως την ιδέα της ελευθερίας, την αμφισημία, την κατάσταση, την ανθρώπινη συνθήκη και την ανάλυση των κοινωνικών ηθών για να αναπτύξει τα ζητήματα που την απασχόλησαν.⁴³² Επομένως, το έργο της αναμφίβολα κινείται εντός φιλοσοφικών περιγραμμάτων, απλώς η Beauvoir μάλλον είχε διαφορετική –ίσως πιο παραδοσιακή και αυστηρή– άποψη για το τι είναι στην πραγματικότητα η φιλοσοφική σκέψη.

Στο *Λογοτεχνία και Μεταφυσική* εντοπίσαμε τη φιλοσοφική της αφετηρία που δεν είναι άλλη από το Μεταφυσικό Μυθιστόρημα.⁴³³ Προβαίνοντας στη διάκριση ανάμεσα στη συστηματική φιλοσοφία, την οποία παραλληλίζει με τις επιστημονικές θεωρίες, και το Μεταφυσικό Μυθιστόρημα, το οποίο συγκρίνει με την εκτέλεση ενός επιστημονικού πειράματος,⁴³⁴ η Beauvoir ισχυρίζεται ότι υπάρχει μια διαρκώς βιούμενη σχέση ανάμεσα στον Κόσμο, τα πράγματα και τον άνθρωπο, μια σχέση που αποτελεί τη βάση της ανθρώπινης εμπειρίας και ταυτόχρονα υποβόσκει σε όλα τα

431. *Οι αναμνήσεις μιας καθωσπρέπει κόρης - Ημερολόγια 1*, ό.π., σελ. 406.

432. Andrew, *ό.π.*, σελ. 32.

433. Holveck, *ό.π.*, σελ. 15.

434. *Littérature et Metaphysique*, *ό.π.*, σελ. 72-73.

φιλοσοφικά συστήματα.⁴³⁵ Στο Μεταφυσικό Μυθιστόρημα ο συγγραφέας ανασυστήνει αυτήν την εμπειρία χρησιμοποιώντας τη φαντασία του, αφού η φαντασία είναι ικανή κατά το μάλλον ή ήττον να συλλάβει και να αποδώσει τη μεστότητα της αυθεντικής εμπειρίας.⁴³⁶ Αυτή η δυνατότητα που προσφέρεται στους συγγραφείς μέσω της φαντασίας είναι ο λόγος, σύμφωνα με τη Beauvois, για τον οποίο οι περισσότεροι υπαρξιστές φιλόσοφοι συχνά καταφεύγουν στο μυθιστόρημα, όταν θέλουν να μιλήσουν για τον Κόσμο και την ύπαρξη του ανθρώπου μέσα σε αυτόν.⁴³⁷ Συνεπώς, μάλλον η φιλοσοφική μέθοδος –χωρίς βέβαια να μπορούμε να μιλήσουμε αυστηρά για μέθοδο– που χρησιμοποίησε η Beauvois ήταν αυτή της εμμενούς περιγραφής μέσω της οποίας διαμόρφωσε τον δικό της μοναδικό τρόπο να εκφράσει την αμφισημία της ανθρώπινης ύπαρξης.⁴³⁸

Η σχέση με τον Άλλο και ταυτόχρονα η αγωνία, η ελευθερία και η συγκίνηση τα οποία τη συναπαρτίζουν και συνάμα τη μορφοποιούν, αναλύονται από τη Beauvois με έμφαση στην περιγραφή της ανθρώπινης εμπειρίας· ωστόσο, στα κείμενα της περιόδου που εξετάσαμε παρατηρούμε πως η Beauvois επιλέγει το δοκίμιο και όχι το μυθιστόρημα για να διατυπώσει τη σκέψη της. Η αγωνία αποτελώντας την άκρη του νήματος, αν και αρχικά συνδέεται με τον φόβο του θανάτου, τελικά φαίνεται να πηγάζει από την ίδια τη φύση της ανθρώπινης ύπαρξης. Το ότι ο άνθρωπος είναι αναγκασμένος να δημιουργεί τον εαυτό του ολομόναχος μέσα σε έναν κόσμο απαλλαγμένο από τη θεϊκή πρόνοια⁴³⁹ είναι ο λόγος για τον οποίο ο άνθρωπος και οι σχέσεις που δημιουργεί με τους άλλους ενδύονται με μια αμφισημία που όχι μόνο δε νοείται εδώ ως κάτι αρνητικό, αλλά αντίθετα συνδέεται άμεσα με την ελευθερία.

Βέβαια, παρά το γεγονός ότι η μη δεδομένη και ασταθής φύση της ύπαρξης συνεπάγεται την οντολογική ελευθερία για το άτομο, υπό την έννοια της ελευθερίας της βούλησης, η ίδια διαπίστωση, όταν στην εξίσωση μπαίνει ο Άλλος, επιβάλλει τον περιορισμό τρόπον τινά αυτής της ελευθερίας. Για τη Beauvois η ανθρώπινη ύπαρξη ρέπει ανάμεσα στην ασυδοσία, την άκρατη δηλαδή ελευθερία, που συχνά οδηγεί στον απομονωτισμό από τη μία πλευρά και από την άλλη στην απώλεια της ελευθερίας

435. Holveck, *ό.π.*, σελ. 17.

436. *Littérature et Metaphysique, ό.π.*, σελ. 96.

437. *ό.π.*, σελ. 102.

438. Langer, *ό.π.*, σελ. 100.

439. *Για μια ηθική της Αμφισβήτησης, ό.π.*, σελ. 14.

εξαιτίας της αντικειμενοποίησης του ατόμου από τους άλλους. Για την Beauvoir ο Άλλος συνιστά εμπόδιο και την ίδια στιγμή απελευθερωτή.⁴⁴⁰ Αποτελεί εμπόδιο γιατί προσπαθεί να περιορίσει την ελευθερία μου προκαθορίζοντας τον κόσμο με τους δικούς του κανόνες, αλλά ταυτόχρονα είναι εκείνος μέσω του οποίου αποκαλύπτεται το νόημα το κόσμου.⁴⁴¹

Στη σκέψη της Beauvoir υπάρχει η δυνατότητα πράγματι το άτομο να γνωρίσει τον Άλλο. Κρατώντας αρκετά στοιχεία από τις σαρτρικές θέσεις, όπως αυτές εμφανίζονται κυρίως στο *Είναι και το Μηδέν*, η Beauvoir εξακολουθεί να πιστεύει ότι η συνείδηση έχει την τάση να αντικειμενοποιεί τον Άλλο, ωστόσο, υποστηρίζει ότι στην πραγματικότητα αυτή η τάση μπορεί να καμφθεί. Το κλειδί εδώ είναι η συγκίνηση, η συγκινησιακή διάσταση του ατόμου που συνιστά τη ρωγή της υποκειμενικότητας και το σημείο επαφής μεταξύ των ανθρώπων.⁴⁴² Μέσα από παραδείγματα παρμένα από την καθημερινή ζωή η Beauvoir εξηγεί πώς οι σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ των ατόμων κι όχι κάποιο αίσθημα που φύεται κάπου μέσα τους, γίνονται ένα αμάλγαμα στιγμών και συναισθημάτων, ένας καμβάς πάνω στον οποίο τα χρώματα του ζωγράφου αναμειγνύονται γόνιμα, έτσι ώστε να δημιουργούνται ξανά και ξανά καινούριες προσμίξεις.

Το άτομο, λοιπόν, είναι αναμειγμένο με τον κόσμο και γι' αυτό θα πρέπει να γίνεται κατανοητό μέσα στην ίδια του την κατάσταση. Εισάγοντας την κατάσταση η Beauvoir μετριάζει κατά κάποιον τρόπο την ελευθερία που μπορεί να βιώσει το άτομο.⁴⁴³ Ενώ όλα τα άτομα είναι εξ' ίσου ελεύθερα να δημιουργήσουν τον εαυτό τους κάνοντας τις επιλογές του, το «ρίξιμο» του ανθρώπου στον κόσμο σημαίνει για τη Beauvoir αυτόχρονα την ανάδειξη οριοθετικών πλαισίων για την ανθρώπινη ελευθερία. Οι Άλλοι είναι απαραίτητοι για να αναγνωρίζουν τις πράξεις του ατόμου ως ελευθερία δράσης κι έτσι να τους δίνουν νόημα. Οι Άλλοι είναι οι εκκλήσεις του Κόσμου προς το υποκείμενο. Το εν καταστάσει ον, λοιπόν, είναι ένα κοινωνικό πλάσμα το οποίο εξαρτάται από μια κοινότητα.⁴⁴⁴

Διαπιστώνουμε ότι η συνύπαρξη με τους Άλλους και ο περιορισμός ή, εν πάση

440. Andrew., *ό.π.*, σελ. 27.

441. *Αυτόθι*.

442. *Πύρρος και Κινέας*, *ό.π.*, σελ. 15.

443. Andrew., *ό.π.*, σελ. 40.

444. Βίντιες, *ό.π.*, σελ. 93.

περιπτώσει, η πραγμάτευση και αρκετά συχνά η διεκδίκηση της ελευθερίας μας δεν συνιστούν για τη Beauvoir ένα «πρόβλημα» που απαιτεί λύση. Η σχέση με τον Άλλον είναι η ακλόνητη απόδειξη ότι είμαστε φτιαγμένοι για να είμαστε αμφίσημοι μέχρι το μεδούλι,⁴⁴⁵ ενώ καθήκον μας είναι να μάθουμε να διαχειριζόμαστε την κινητικότητα και την αβεβαιότητα της ύπαρξής μας, όχι να την καταργούμε.⁴⁴⁶

Η σχέση του Marquis de Sade με τους άλλους ανθρώπους, όπως ερμηνεύεται από τη Beauvoir, συνιστά ένα υπαρκτό παράδειγμα όσων ειπώθηκαν στα ηθικά δοκίμια της δεκαετίας του 1940-1950· ή μάλλον ένα αντι-παράδειγμα. Στο *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ* κομβικό είναι το ερώτημα για το αν θα πρέπει κανείς να παραιτηθεί από την ατομικότητά του προκειμένου να ενσωματωθεί στην κοινότητα ή, από την άλλη, αν υπάρχει κάποιος τρόπος να αναπτύξουμε ουσιαστικούς δεσμούς με τα υπόλοιπα ανθρώπινα πλάσματα, δίχως να συντριβούμε κάτω από το έτερο ανθρώπινο βλέμμα, διατηρώντας την ατομικότητά μας.⁴⁴⁷

Για τη Beauvoir ο Sade είναι το κλασικό παράδειγμα του υποκειμένου που παραμένει αιχμάλωτο. Τον παρουσιάζει να κουβαλά την κατάρα μιας ολοκληρωτικής συναισθηματικής απομόνωσης.⁴⁴⁸ Ο Sade «παρατείνοντας στο άπειρο την αγωνία του θύματός του, μπορεί να διαιωνίζει την προνομιακή στιγμή κατά την οποία ένα διαυγές πνεύμα εδράζει σ' ένα κορμί που αποσυντίθεται σε ύλη, [...] [σε] άψυχο αντικείμενο.»⁴⁴⁹ Συνεπώς, όταν ο Sade βασανίζει τα θύματά του, το κάνει για να καθησυχάσει τον εαυτό του, μέσα από τις φωνές και τα βογγητά τους, πως μπροστά του υπάρχουν πραγματικά ανθρώπινα πλάσματα. Με αυτόν τον τρόπο φαίνεται να αναζητά μανιωδώς ένα υποκατάστατο της αγωνίας του, μιας αγωνίας που πηγάζει από τη στρεβλή σχέση που έχει δημιουργήσει με τον Κόσμο και τους ανθρώπους γύρω του, και το οποίο βρίσκει τελικά στην επιβολή βασάνων ή πόνου.⁴⁵⁰ Στο *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ*, βέβαια, δεν έχουμε απλώς μια επιβεβαίωση όσων ειπώθηκαν στα ηθικά δοκίμια. Η σωματικότητα του υποκειμένου που στα προηγούμενα έργα της Beauvoir αποτελούσε ένα πεδίο με το οποίο δεν είχε ασχοληθεί

445. Bakewell, *ό.π.*, σελ. 226.

446. *Αυτόθι*.

447. Kail, *ό.π.*, σελ. 83.

448. Βίντιες, *ό.π.*, σελ. 85.

449. *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ*, *ό.π.*, σελ. 44-45.

450. Βίντιες, *ό.π.*, σελ. 85.

ενδεδειγμένα, εμφανίζεται εδώ ως *σάρκα* και αποτελεί το κομμάτι που έρχεται για να συμπληρώσει δημιουργικά την ανάλυση της Beauvoir. Η *σάρκα* βιώνεται με ποικίλους τρόπους, αλλά σε κάθε περίπτωση αποτελεί συστατικό μέρος της *κατάστασης* του υποκειμένου, ενώ η σεξουαλικότητα, άμεσα συνδεδεμένη με τη *σάρκα*, δεν προσεγγίζεται ως βιολογικό γεγονός που μορφοποιείται μέσα από τις κοινωνικές κατασκευές, αλλά αποκτά το πραγματικό νόημά της *μέσα* στις ανθρώπινες σχέσεις, την ίδια στιγμή που τις νοηματοδοτεί.⁴⁵¹

Συνοψίζοντας, αν λάβουμε υπόψη το φιλοσοφικό της υπόβαθρο και έχοντας πλέον μια εικόνα από τα πρώτα φιλοσοφικά της βήματα, μπορούμε να πούμε ότι η Beauvoir υπήρξε μια υπαρξιακή φαινομενολόγος.⁴⁵² Με επίκεντρο τη βιωμένη εμπειρία της συνείδησης στον κόσμο παρουσία των άλλων ανθρώπων έθεσε ως στόχο να αναπτύξει μια συγκεκριμένη κατανόηση του αφηρημένου και να τη διατυπώσει με τη μεγαλύτερη δυνατή διαύγεια.⁴⁵³ Για τη Beauvoir η ζωή, ο Κόσμος, η ανθρώπινη εμπειρία έχουν *αδιαπραγμάτευτα* νόημα· το άτομο, όμως, είναι αναγκασμένο να το ανακαλύψει πράττοντας,⁴⁵⁴ δημιουργώντας τη δική του ατομική και ταυτόχρονα συλλογική ιστορία. Και ακριβώς αυτή η ενεργητική αποκάλυψη του νοήματος φέρνει στο προσκήνιο την αναπόδραστη σύνδεση με τα άλλα ανθρώπινα πλάσματα με τα οποία μοιραζόμαστε τον Κόσμο.

Η Beauvoir έγραψε και έζησε μέσα στη φιλοσοφία· αυτός ήταν ο δικός της τρόπος προκειμένου να δημιουργήσει τη δική της ιστορία και να ανιχνεύσει το νόημά της, οδηγώντας αρκετούς μελετητές να μιλήσουν για μια προσωπική της τέχνη του ζην.⁴⁵⁵ Πέρα από τα ηθικά δοκίμια και το κείμενο για τον Marquis de Sade, αναζητήσαμε τη σκέψη της, κατά τη διάρκεια της περιόδου που εξετάσαμε, στα ημερολόγια και κυρίως στην αυτοβιογραφία της αναγνωρίζοντας ότι παρ' όλο που αποτελεί την περιγραφή της ζωής της, συνάμα μας αποκαλύπτει την προσωπική της σφραγίδα, ως συγγραφέως αυτή τη φορά, στο ύφος, τον τόνο και τον ρυθμό της. Η ίδια, εξάλλου, σημείωνε ότι διάβαζε συχνά τα ημερολόγια και τα απομνημονεύματά της σε μια προσπάθεια να ανακαλέσει στη μνήμη της πρόσωπα και καταστάσεις και να βιώσει ξανά τα συναισθήματα που της

451. Kail, *ό.π.*, σελ. 112.

452. Andrew, *ό.π.*, σελ. 24.

453. Tidd, *ό.π.*, σελ. 91.

454. Andrew, *ό.π.*, σελ. 27.

455. Βίντιες, *ό.π.*, σελ. 162.

είχαν προκαλέσει τα σημαντικά γεγονότα της ζωής της.⁴⁵⁶ Κι έτσι, η Beauvoir φαίνεται να αποτελεί την υπαρκτή απόδειξη του ορισμού που είχε δώσει ο Jaspers για την υπαρξιστική φιλοσοφία ως «το είδος εκείνο του στοχασμού, μέσω του οποίου ο άνθρωπος προσπαθεί να γίνει ο εαυτός του».⁴⁵⁷

Ο τέταρτος και τελευταίος τόμος από τα απομνημονεύματά της τελειώνει με τα εξής λόγια: «Δεν ήμουν καμιά αριστοτέχνης του γραψίματος. Δεν μετέφερα σαν τη Βιρτζίνια Γουλφ, τον Προυστ, τον Τζόυς, ζωντανό το ξύπνημα των αισθήσεων και δεν φυλάκισα στις λέξεις μου τον εξωτερικό κόσμο. Δεν ήταν όμως αυτός ο σκοπός μου. Ήθελα να αποκτήσω μια οντότητα για τους άλλους δίνοντάς τους, με τον πιο άμεσο τρόπο, τη γεύση της δικιά μου ζωής: περίπου τα κατάφερα. Έχω φανατικούς εχθρούς αλλά απόκτησα και πολλούς φίλους ανάμεσα από τους αναγνώστες μου. Δεν επεδίωκα τίποτα περισσότερο.»⁴⁵⁸ Τελικά, για να κλείσουμε κάπως λογοτεχνικά, δεν είναι εύκολο να πούμε αν η Beauvoir μπόρεσε ποτέ να απαλλαγεί από την ίδια αγωνία που κατατρύχει τον Βλαδίμηρο και τον Εστραγκόν περιμένοντας τον Γκοντώ. Μπορούμε, όμως, να της αναγνωρίσουμε ότι μέσα από την ενεργό δράση, πράττοντας και γράφοντας, προσπάθησε πολύ γι' αυτό. Κι έχτισε έτσι ένα φιλόξενο δικό της δωμάτιο το οποίο αποτέλεσε θεμέλιο για πολλά σπίτια στο μέλλον. Κι ίσως κάποιες φορές το δωμάτιό της να θύμιζε το σαλόνι του Γκαρσέν, της Ινές και της Εστεέλλα,⁴⁵⁹ όμως για τη Beauvoir η κόλαση δεν ήταν οι Άλλοι.

456. Bair, *ό.π.*, σελ. 500.

457. Γιάσπερς, Καρλ Τέοντορ. Στο Θ, Πελεγγρίνης, *ό.π.*

458. Μπωβουάρ, Σ. ντε. (1982). *Όσα είπαμε κι όσα κάναμε* (Ε. Χατζιδάκι, Μετ.), Αθήνα: εκδόσεις Γλάρος, σελ. 509.

459. Οι πρωταγωνιστές του θεατρικού έργου του Sartre *Κεκλεισμένων των θυρών*.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

SIMONE DE BEAUVOIR, *LITTÉRATURE ET MÉTAPHYSIQUE*

[*Λογοτεχνία και Μεταφυσική*]
(Παρίσι, Éditions Gallimard, 2008, σ. 71-84)

ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ ΚΑΙ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ⁴⁶⁰

Μετάφραση, σημειώσεις:

Όλια Λέγγα

Όταν ήμουν δεκαοχτώ χρονών διάβαζα πολύ· μπορούσα να διαβάσω μόνο όπως διαβάζει κανείς σε αυτή την ηλικία, αθώα και με πάθος. Το να ξεκινήσω ένα μυθιστόρημα σήμαινε πραγματικά την είσοδό μου σε έναν κόσμο, έναν πραγματικό, έγχρονο κόσμο, που απαρτίζεται από μοναδικούς χαρακτήρες και γεγονότα. Μια φιλοσοφική πραγματεία μπορούσε να με ανυψώσει πάνω από τις επίγειες παρουσίες στη γαλήνη του άχρονου παράδεισου. Και στις δύο περιπτώσεις θυμάμαι ακόμα τη ζαλάδα που με έπιανε τη στιγμή που έκλεινα το βιβλίο. Έχοντας δει τον κόσμο με τα μάτια του Spinoza ή του Kant αναρωτιόμουν: «Πώς μπορεί κανείς να γίνεται τόσο επιπόλαιος, ώστε να γράφει μυθιστορήματα;». Όμως όταν άφηνα τον Julien Sorel⁴⁶¹ ή το *Tess d'Urberville*,⁴⁶² σκεφτόμουν πως είναι άσκοπο να σπαταλά κανείς τον χρόνο του κατασκευάζοντας συστήματα. Πού βρισκόταν άραγε η αλήθεια; Στη γη ή στην

460. Πολλές είναι οι εκδοχές σχετικά με το πότε ακριβώς γράφτηκε το κείμενο *Λογοτεχνία και Μεταφυσική*, καθώς και το ποια μορφή είχε. Όπως σημειώνει η Margaret A. Simons στην εισαγωγή της αγγλικής μετάφρασης του παρόντος κειμένου [βλ. σχετικά: Simons, M. A. (2004). Introduction to Literature and Metaphysics. Στο *Simone de Beauvoir. Philosophical Writings* (M. Timmermann, Trans.). Urbana and Chicago: University of Illinois Press., σελ. 263-267.] στη συλλογή κειμένων της Beauvoir των Claude Francis και Fernande Gontier το *Λογοτεχνία και Μεταφυσική* παρουσιάζεται ως διάλεξη που πραγματοποιήθηκε στις 11 Δεκεμβρίου του 1945 στο Club Maintenant, με τίτλο *Roman et métaphysique* [βλ. σχετικά Francis, C. & Gontier, F. (1979). *Les Ecrits de Simone de Beauvoir* Paris: Gallimard.] ωστόσο στη βιογραφία της Beauvoir από τους ίδιους συγγραφείς το *Λογοτεχνία και Μεταφυσική* φαίνεται να εκφωνείται σε ένα μικρό δωμάτιο διαλέξεων στο rue Danton [βλ. σχετικά: Francis, C. & Gontier, F. (1987). *Simone de Beauvoir: a life...a love story* (L. Nesselson, Trans.). New York: St. Martin's Press.] Στο βιβλίο της Deidre Bair για τη ζωή και το έργο της Beauvoir αναφέρεται ότι το συγκεκριμένο κείμενο βασίστηκε σε μια διάλεξη που πραγματοποίησε ο Gabriel Marcel τον Φεβρουάριο του 1945 σε μια ομάδα μαθητών του [βλ. σχετικά: Bair, D. (2001). *Simone de Beauvoir: A Biography*. New York: Touchstone], ενώ, τέλος, η ίδια η Beauvoir στον τρίτο τόμο από τα απομνημονεύματά της το αντιμετωπίζει απλώς ως βάση για το δοκίμιο *Για μια ηθική της Αμφισβήτησης* χωρίς περισσότερες λεπτομέρειες. Εδώ, μεταφράζουμε το κείμενο, όπως αυτό συμπεριλαμβάνεται στον συλλογικό τόμο *L'existentialisme et la sagesse des nations*. [βλ. σχετικά Beauvoir, S. de. (2008). *L'existentialisme et la sagesse des nations*. Paris: Éditions Gallimard, p. 71-84.]

461. Julien Sorel: Πρόκειται για τον ήρωα του μυθιστορήματος *Le Rouge et le Noir* (1830) του Marie-Henri Beyle (1783-1842), πολύ γνωστότερου ως Stendhal.

462. *Tess d'Urberville*: Το *Tess of the d'Urbervilles: A Pure Woman Faithfully Presented* (1891) είναι μυθιστόρημα του Thomas Hardy (1840-1928), που κυκλοφόρησε σε συνέχειες στην εφημερίδα Graphic και σκανδάλισε τη βικτωριανή Αγγλία.

αιωνιότητα; Ένωθα σκισμένη στα δύο.

Νομίζω πως κάθε πνεύμα [esprit], ευαίσθητο τόσο στους πειρασμούς του μυθιστορήματος όσο και στην αυστηρότητα της φιλοσοφικής σκέψης, γνωρίζει περισσότερο ή λιγότερο αυτή τη δυσφορία. Στο τέλος, ωστόσο, υπάρχει μία και μόνο πραγματικότητα: καταλαβαίνουμε τι είναι ο κόσμος μέσα από τον ίδιο τον κόσμο. Αν κάποιοι συγγραφείς έχουν επιλέξει να διατηρούν μία από τις δύο πτυχές της κατάστασής μας [condition], υψώνοντας με αυτόν τον τρόπο τείχη ανάμεσα στη λογοτεχνία και τη φιλοσοφία, αντιθέτως, άλλοι έχουν προσπαθήσει πολύ για να εκφράσουν αυτήν την κατάσταση στην ολότητά της. Η προσπάθεια συμφιλίωσης, της οποίας γινόμαστε μάρτυρες σήμερα, ακολουθεί αυτή τη μακρά παράδοση και απαντά σε μια βαθειά απαίτηση του πνεύματος. Γιατί, λοιπόν, εγείρει τόση δυσπιστία;

Πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι οι όροι «μεταφυσικό μυθιστόρημα» [roman métaphysique] και «θέατρο ιδεών» [théâtre d'idées] ίσως επιφέρουν κάποια δυσκολία. Σίγουρα ένα έργο πάντοτε εκφράζει κάτι· ακόμα και κάποιος ο οποίος συνειδητά αποσκοπεί στην άρνηση του νοήματος, ακόμα και τότε εκφράζει αυτή την άρνηση. Ωστόσο οι αντίπαλοι της φιλοσοφικής λογοτεχνίας υποστηρίζουν, ορθά, ότι η σημασία ενός μυθιστορήματος, ενός θεατρικού έργου ή ενός ποιήματος ακόμα περισσότερο, δεν μπορεί να μεταφραστεί σε αφηρημένες έννοιες. Από την άλλη, γιατί να δομήσεις ένα λογοτεχνικό σύστημα γύρω από ιδέες τις οποίες μπορείς να εκφράσεις πιο περιεκτικά και με μεγαλύτερη σαφήνεια σε πιο άμεση γλώσσα; Ένα μυθιστόρημα δικαιολογείται μόνο αν είναι γραμμένο σε μια μορφή επικοινωνίας που δεν μπορεί να αναχθεί σε καμία άλλη. Ενώ οι φιλόσοφοι και οι δοκιμογράφοι προσφέρουν στον αναγνώστη μια διανοητική αναπαράσταση της εμπειρίας τους, ο συγγραφέας διατείνεται ότι ανασυστήνει [restituer] αυτή την εμπειρία σε ένα φανταστικό επίπεδο, όπως εμφανίζεται πριν από κάθε αποσαφήνιση [élucidation]. Στον πραγματικό κόσμο το νόημα του αντικείμενου δεν είναι μια ιδέα την οποία συλλαμβάνει η καθαρή αντίληψη. Το νόημά του είναι το αντικείμενο, όπως αυτό αποκαλύπτεται σε εμάς στη συνολική σχέση που αναπτύσσουμε μαζί του και η οποία είναι δράση, συναίσθημα. Ζητάμε από τους συγγραφείς να προκαλέσουν αυτή την ύπαρξη με σάρκα και οστά, ύπαρξη της οποίας η πολυπλοκότητα, η μοναδικότητα και ο άπειρος πλούτος ξεπερνούν κάθε υποκειμενική ερμηνεία. Ο θεωρητικός θέλει να μας αναγκάσει να ακολουθήσουμε πιστά τις ιδέες που το πράγμα και το γεγονός προτείνουν σε αυτόν. Πολλά μυαλά βρίσκουν αυτού του είδους την πνευματική υποταγή αποκρουστική. Θέλουν να

διατηρήσουν την ελευθερία της σκέψης τους· τους αρέσει, αντίθετα, μια ιστορία που παριστάνει την αδιαφάνεια, την αμφιθυμία, την αμεροληψία. Συνεπαρμένος από την ιστορία που του αφηγούνται, ο αναγνώστης εδώ αντιδρά σαν να αντιμετώπιζε πραγματικά γεγονότα. Συγκινείται, αποδέχεται, προσβάλλεται, ανταποκρίνεται με μια κίνηση ολόκληρου του είναι του, πριν καταλήξει σε συμπεράσματα –πριν σχηματίσει κρίσεις που έρχονται από τον εαυτό του– που αντλεί από το ίδιο, χωρίς να σημαίνει ότι του τις υπαγορεύει κάποιος. Αυτό είναι που δίνει σε ένα καλό μυθιστόρημα την αξία του. Επιτρέπει σε κάποιον να υφίσταται φανταστικές εμπειρίες οι οποίες είναι τόσο ολοκληρωμένες και ανησυχητικές όσο και η βιωμένη εμπειρία. Ο αναγνώστης συλλογίζεται, αμφιβάλει και παίρνει το μέρος των ηρώων. Και αυτή η διστακτική εξέλιξη της σκέψης του τον κάνει πλουσιότερο με έναν τρόπο που καμία διδακτική θεωρία δεν μπορεί να το κάνει.

Επομένως, ένα πραγματικό μυθιστόρημα δεν μπορεί να αναχθεί σε έτοιμες φόρμουλες [formules], ούτε και να ειπωθεί ξανά· κανείς δεν μπορεί να αποσπάσει το νόημά του από αυτό, με τον ίδιο τρόπο που δεν μπορεί κανείς να αποσπάσει ένα χαμόγελο από ένα πρόσωπο. Αν και φτιαγμένο από λέξεις, υπάρχει σαν αντικείμενο στον πραγματικό κόσμο, τον οποίο υπερβαίνει οτιδήποτε μπορεί να ειπωθεί με λέξεις γι' αυτό. Αναμφίβολα αυτό το αντικείμενο φτιάχτηκε από έναν άνθρωπο και αυτός ο άνθρωπος είχε ένα σχέδιο. Η παρουσία του, όμως, πρέπει να είναι καλά κρυμμένη, διαφορετικά αυτή η μαγική διαδικασία του μυθιστορήματος, που συνιστά ένα ρομαντικό ξόρκι [envoûtement romanesque], δε μπορεί να πραγματοποιηθεί. Όπως ακριβώς ένα όνειρο γίνεται κομμάτια, αν ο κοιμισμένος έχει έστω και την παραμικρή αντίληψη ότι βρίσκεται σε όνειρο, έτσι και η πίστη στο φανταστικό εξαφανίζεται τη στιγμή που κάποιος το σκέφτεται φέρνοντάς το αντιμέτωπο με την πραγματικότητα· κανείς δεν μπορεί να υποθέσει την ύπαρξη του συγγραφέα, χωρίς να αρνηθεί αυτή των ηρώων του.

Θα μούμε, λοιπόν, στον πειρασμό να διατυπώσουμε την πρώτη ένσταση εναντίον αυτού που συχνά αποκαλείται διείσδυση της φιλοσοφία στη λογοτεχνία: κάθε ιδέα ξεκάθαρα διατυπωμένη, οποιαδήποτε θέση, οποιοδήποτε δόγμα που κάποιος προσπαθεί να αναπτύξει μέσω της μυθοπλασίας θα κατέστρεφε αμέσως το αποτέλεσμα του συγκεκριμένου έργου, προδίδοντας την πένα του συγγραφέα, ενώ θα έκανε το αποτέλεσμα να μοιάζει με αποκύημα της φαντασίας. Ωστόσο αυτό το επιχείρημα δεν είναι καίριας σημασίας· τα πάντα εδώ είναι ζήτημα επιδεξιότητας, τακτ και τέχνης. Σε

κάθε περίπτωση ο συγγραφέας ψεύδεται παριστάνοντας πως εξαλείφει τον εαυτό του. Αν ψεύδεται αρκετά καλά, μπορεί να αποκρύπτει τις θεωρίες και τα σχέδιά του. Θα παραμείνει αόρατος, ο αναγνώστης θα επιτρέψει στον εαυτό του να αφεθεί και το κόλπο του θα έχει αίσια έκβαση.

Όμως εδώ ακριβώς είναι που πολλοί αναγνώστες επαναστατούν. Ενώ παραδέχονται ότι η τέχνη είναι ένα τέχνασμα και ως εκ τούτου περιλαμβάνει κακοπιστία [mauvaise foi]⁴⁶³ και ψέματα, τους απωθεί η ιδέα ότι επιτρέπουν στον εαυτό τους να ξεγελαστεί. Αν η ανάγνωση ενός βιβλίου ήταν μονάχα μια διασκέδαση χωρίς ιδιαίτερη σημασία, θα αντιμετωπίζαμε το ζήτημα αυτό από την άποψη της τεχνικής. Ωστόσο, αν θελήσουμε να παρασυρθούμε από το μυθιστόρημα, τότε το μυθιστόρημα δεν υπάρχει μόνο για να σκοτώσουμε το χρόνο μας. Ελπίζουμε, όπως ήδη είπαμε, με τη φαντασία να υπερβούμε τα –πάντοτε στενότερα– όρια της βιωμένης εμπειρίας. Αυτή η προσδοκία απαιτεί από τον συγγραφέα να συμμετάσχει και εκείνος στην ίδια αναζήτηση στην οποία καλεί τους αναγνώστες του: αν προεξοφλεί τα συμπεράσματα στα οποία πρέπει να καταλήξουν οι αναγνώστες, αν εκείνος αδιάκριτα πιέζει τον αναγνώστη να προσκολληθεί σε προκαθορισμένες θέσεις, αν του επιτρέπει μόνο μια ψευδαίσθηση ελευθερίας, τότε σκοπός του μυθιστορήματος είναι μόνο ένας ασυνάρτητος μυστικισμός [mystification incongrue]. Το μυθιστόρημα είναι προικισμένο με αξία και αξιοπρέπεια μόνο αν συνιστά μια ζώσα ανακάλυψη για τον συγγραφέα, όπως και για τον αναγνώστη. Αυτή είναι η απαραίτητη προϋπόθεση που εκφράζουμε με έναν ρομαντικό και κάπως ενοχλητικό τρόπο όταν ισχυριζόμαστε ότι το μυθιστόρημα πρέπει να δραπετεύει από τον συγγραφέα, δεν πρέπει να ελέγχεται από εκείνον, αλλά, αντιθέτως, πρέπει να του επιβάλλεται. Στην πραγματικότητα, αν αφήσουμε κατά μέρος αυτή την κατάχρηση της γλώσσας, όλοι καταλαβαίνουμε πως οι μυθιστορηματικοί ήρωες δεν στοιχειώνουν το δωμάτιο του συγγραφέα με σκοπό να του υπαγορεύσουν τη θέλησή τους. Ωστόσο κανένας δεν επιθυμεί οι μυθιστορηματικοί χαρακτήρες να κατασκευάζονται a priori βασισμένοι αποκλειστικά σε θεωρίες,

463. Κακή πίστη [mauvaise foi]: Σαρτρικής εμπνεύσεως έννοια που διατυπώνεται για πρώτη φορά στο *Είναι και το Μηδέν*. Για τον Sartre η ανθρώπινη ύπαρξη, εξαιτίας της απεριόριστης ελευθερίας που απολαμβάνει, συχνά νιώθει τρόπο μπροστά στην ευθύνη που συνεπάγονται οι πράξεις της και γι' αυτό καταφεύγει στην κακή πίστη, στο να πράττει δηλαδή σύμφωνα με κατεστημένες αρχές και αξίες χάνοντας την ελευθερία της. Έτσι, η ανθρώπινη ύπαρξη παύει να διαμορφώνει μόνη της τον εαυτό της και αλλοτριώνεται. Η Beauvoir υιοθετεί σε έναν βαθμό την κακοπιστία, δίχως να τη θεωρεί καίρια ή εν τέλει πιο σημαντική για τη διαμόρφωση των ανθρώπινων επιλογών από την κατάσταση, δηλαδή τους περιορισμούς που το άτομο υφίσταται στο πλαίσιο της κοινωνίας.

φόρμουλες και ταμπέλες. Κανείς δε θέλει η πλοκή να είναι μια καθαρή μηχανορραφία που ξετυλίγεται μηχανικά. Ένα μυθιστόρημα δεν αποτελεί ένα κατασκευασμένο αντικείμενο. Αυτό είναι πιο υποτιμητικό κι απ' το να λες ότι το μυθιστόρημα είναι μια απλή επινόηση. Αναμφίβολα, είναι κυριολεκτικά παράλογο [absurde] να υποστηρίζει κανείς ότι ο ήρωας είναι ελεύθερος κι ότι οι αντιδράσεις του είναι απρόβλεπτες και μυστηριώδεις. Ωστόσο, στην πραγματικότητα αυτή η ελευθερία, που θαυμάζει κανείς στους χαρακτήρες του Ντοστογιέφσκι, για παράδειγμα, είναι η ελευθερία που έχει ο συγγραφέας αναφορικά με το έργο του· η αδιαφάνεια [opacité] των γεγονότων που συσχετίζει δείχνει την αντίσταση που αντιμετωπίζει κατά τη διάρκεια της καλλιτεχνικής δημιουργίας. Όπως ακριβώς η επιστημονική αλήθεια αποκτά την αξία της από –και συνοψίζεται στο– σύνολο των πειραμάτων που την αποδεικνύουν, έτσι και το έργο τέχνης συνιστά το ιδιαίτερο πείραμα του οποίου είναι καρπός. Το επιστημονικό πείραμα είναι η αντιπαράθεση του γεγονότος [confrontation du fait], δηλαδή της υπόθεσης που θεωρείται ήδη επαληθευμένη, με τη νέα ιδέα. Με ανάλογο τρόπο ο συγγραφέας πρέπει να αντιμετωπίζει τα σχέδιά του ως σχέδια που αναμετρώνται συνεχώς με την πραγματοποίησή τους, πραγματοποίηση η οποία επιβάλλεται από τα ίδια τα σχέδια, και ταυτόχρονα επιδρά πάνω σε αυτά. Αν επιθυμεί ο αναγνώστης να πιστέψει στις επινοήσεις που προτείνει, εκείνος πρέπει πρώτα απ' όλα να πιστεύει με δύναμη σε αυτές, για να ανακαλύψει το νόημα σε εκείνο που ίσως υπάρχει στην πρωταρχική ιδέα [sur l'idée primitive], ένα νόημα που μπορεί να προκαλέσει προβληματισμούς, ανατροπές και απρόβλεπτες εξελίξεις. Έτσι, ενώ η ιστορία ξετυλίγεται, ο συγγραφέας αντικρίζει αλήθειες να εμφανίζονται, αλήθειες οι οποίες πριν ήταν άγνωστες για εκείνον, ερωτήματα των οποίων τις απαντήσεις δεν κατέχει. Αυτός αμφισβητεί τον εαυτό του, διαλέγει πλευρά, παίρνει ρίσκα και στο τέλος της δημιουργίας του διαπιστώνει με έκπληξη ότι το έργο του έχει ολοκληρωθεί· εκείνος, όμως, δεν μπορεί να αποδώσει περιληπτικά το έργο του, διότι σε μια μόνο κίνηση δίνονται μαζί το νόημα και η σάρκα του. Με αυτόν τον τρόπο το μυθιστόρημα εμφανίζεται ως μια αυθεντική περιπέτεια του πνεύματος. Αυτή η αυθεντικότητα ξεχωρίζει μια πραγματικά υπέροχη δουλειά από μια απλώς έξυπνη δουλειά, ενώ το πιο εξαιρετικό μυαλό, η πιο καταπληκτική ικανότητα δεν μπορούν να την υποκαταστήσουν. Αν το μεταφυσικό μυθιστόρημα περιοριζόταν στο να μιμείται αυτή τη ζωντανή διαδικασία εξωτερικά, αν αντί να δημιουργεί μια αυθεντική επικοινωνία με τον αναγνώστη, τον κορόιδευε οδηγώντας τον σε μια αναζήτηση την οποία ο

συγγραφέας διενεργεί για τον εαυτό του, τότε σίγουρα θα έπρεπε να το απορρίψουμε ως ακατάλληλο.

Σίγουρα οι απαιτήσεις ενός συγγραφικού πειράματος δεν ικανοποιούνται όταν κανείς περιορίζεται στο να μεταμφιέζει ένα προκατασκευασμένο ιδεολογικό πλαίσιο σε μυθιστορηματικό, καταλήγοντας κατά το μάλλον ή ήττον σε ένα εντυπωσιακό μανδύα. Απαρνείται κανείς το φιλοσοφικό μυθιστόρημα αν θεωρεί τη φιλοσοφία ένα πλήρως συγκροτημένο και άταρκες σύστημα [un système tout constitué et se suffisant à lui-même]. Πράγματι, η πνευματική περιπέτεια λαμβάνει χώρα έξω, στη ροή της δημιουργίας ενός συστήματος. Το μυθιστόρημα που επιλέγει να το αποτυπώσει αυτό θα καταλήξει να αξιοποιεί τα παγωμένα πλούτη του δίχως κίνδυνο, αλλά και χωρίς μια πραγματική ανακάλυψη: θα είναι αδύνατο να παρουσιάσει αυτές τις άκαμπτες θεωρίες σα μυθοπλασία, χωρίς να βλάψει την ελεύθερη ανάπτυξή της. Πώς θα μπορούσε μια φανταστική ιστορία να εξυπηρετεί ιδέες που έχουν ήδη βρει τον κατάλληλο τρόπο να εκφραστούν; Αντίθετα, θα μπορούσε μόνο να τις περιορίσει και να τις κάνει φτωχότερες, γιατί η ιδέα μέσα στην ίδια της την πολυπλοκότητα και την πολλαπλότητα των εφαρμογών της πάντα ξεπερνά καθένα από τα μεμονωμένα παραδείγματα στα οποία κάποιος αξιώνει να την περιορίσει.

Ας σημειώσουμε αρχικά ότι με βάση τα όσα αναφέρθηκαν παραπάνω θα κατέληγε κανείς να απορρίψει το ψυχολογικό μυθιστόρημα [roman psychologique] του οποίου τη δύναμη, βέβαια, δε διανοείται κανείς να θέσει υπό αμφισβήτηση σήμερα. Υπάρχει, επίσης, και η θεωρητική ψυχολογία [psychologie théorique], και αν το ψυχολογικό μυθιστόρημα αφιερωνόταν στο να αποτυπώσει τον Ribot,⁴⁶⁴ τον Bergson ή τον Freud θα ήταν παντελώς άχρηστο. Κάποιος θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι οι πρωταγωνιστές, υποδουλωμένοι από τον χαρακτήρα που ο συγγραφέας επέλεξε γι' αυτούς και τους ψυχολογικούς νόμους που είναι υποχρεωμένος να σεβαστεί, χάνουν όλη την ελευθερία και την αδιαφάνειά τους. Αν δεν υπάρχουν τέτοιου είδους αντίλογοι, αυτό συμβαίνει αρχικά διότι οι άνθρωποι γνωρίζουν καλά ότι η ψυχολογία δεν είναι ένας ξεχωριστός επιστημονικός κλάδος άσχετος με τη ζωή· κάθε ανθρώπινη εμπειρία έχει μια ιδιαίτερη ψυχολογική διάσταση· ενώ ο θεωρητικός αποσπά και συστηματοποιεί αυτές τις έννοιες σε ένα αφηρημένο επίπεδο, ο συγγραφέας τις εκμαιεύει στην απτή μοναδικότητά τους.

464. Théodule-Armand Ribot (1839-1916): Η Beauvoir αναφέρεται στον Γάλλο ψυχολόγο, όπως καταλαβαίνουμε από το συγκεκριμένο που προσφέρουν τα άλλα δύο ονόματα, Bergson και Freud. Αξίζει να αναφέρουμε πως υπάρχει και ο Théodule-Augustin Ribot, ρεαλιστής ζωγράφος και χαράκτης, ο οποίος δεν θα πρέπει να συγχέεται με τον πρώτο.

Ως μαθητής του Ribot, ο Proust είναι βαρετός, δε μάς διδάσκει τίποτα· ωστόσο, όπως κάθε αυθεντικός συγγραφέας, ανακαλύπτει αλήθειες για τις οποίες κανένας θεωρητικός της εποχής του δεν είχε να προτείνει κάποιο αφηρημένο ισοδύναμο.

Θα πρέπει να συλλάβουμε τη σχέση μυθιστορήματος και μεταφυσικής με ανάλογο τρόπο. Η μεταφυσική, πρώτα από όλα, δεν είναι σύστημα· δεν «κάνει» κανείς μεταφυσική, όπως «κάνει» μαθηματικά ή φυσική. Στην πραγματικότητα το «να κάνεις μεταφυσική» σημαίνει να «είσαι μεταφυσικός», σημαίνει δηλαδή ότι συνειδητοποιείς τη μεταφυσική στάση, η οποία συνίσταται στο να θέτει κανείς τον εαυτό του στην ολότητά του μπροστά στην ολότητα του κόσμου. Κάθε ανθρώπινο γεγονός αφήνει ένα μεταφυσικό σημάδι πάνω από τα ψυχολογικά και τα κοινωνικά του στοιχεία, αφού σε κάθε γεγονός ο άνθρωπος είναι πάντοτε άρρηκτα δεμένος με ολόκληρο τον κόσμο. Και σίγουρα δεν υπάρχει κανείς στον οποίο αυτό το νόημα να μην έχει αποκαλυφθεί κάποια στιγμή στη ζωή του. Μάλιστα αυτό συμβαίνει συχνά στα παιδιά, τα οποία δεν έχουν ακόμα αγκυροβολήσει στη δική τους γωνιά του σύμπαντος βιώνοντας με κατάπληξη την εμπειρία του εν τω κόσμω είναι [être-dans-le-monde], όπως αισθάνονται [éprouvent] το σώμα τους. Για παράδειγμα, η ανακάλυψη της «εαυτότητας» [ipséité], όπως περιγράφεται από τον Lewis Carroll στην *Αλίκη στη Χώρα των Θαυμάτων*⁴⁶⁵ και από τον Richard Hughes στο *Un cyclone à la Jamaïque*⁴⁶⁶ είναι μια μεταφυσική εμπειρία: το παιδί ανακαλύπτει απτικά την παρουσία του στον κόσμο, την εγκατάλειψή του [délaissement], την ελευθερία του, την αδιαφάνεια των πραγμάτων και την αντίσταση των ξένων συνειδήσεων. Μέσα από τις χαρές του, τις απογοητεύσεις, τις παραιτήσεις, τις εξεγέρσεις, τους φόβους και τις ελπίδες του κάθε άνθρωπος αντιλαμβάνεται μια συγκεκριμένη μεταφυσική κατάσταση που τον καθορίζει πολύ πιο ουσιαστικά από οποιαδήποτε ψυχολογική του ικανότητα.

Υπάρχει μια αυθεντική σύλληψη [saisie] της μεταφυσικής πραγματικότητας και, όπως ακριβώς στην ψυχολογία, υπάρχουν δύο αποκλίνουσες μεταξύ τους τάσεις με τις οποίες αυτό γίνεται ξεκάθαρο. Μπορούμε να πασχίσουμε να ρίξουμε φως στο οικουμενικό νόημα με μια αφηρημένη γλώσσα: θα αναπτύξουμε έτσι θεωρίες στις

465. *Η Αλίκη στη Χώρα των Θαυμάτων*: Το *Alice's Adventures in Wonderland* (1865) είναι κλασικό έργο παιδικής και φανταστικής λογοτεχνίας του Charles Lutwidge Dodgson (1832-1898), περισσότερο γνωστού με το ψευδώνυμο Lewis Carroll.

466. *Un cyclone à la Jamaïque*: Το *A High Wind in Jamaica* (1929) είναι μυθιστόρημα του Richard Hughes (1900-1976), το οποίο έγινε ταινία με τον ίδιο τίτλο το 1965, και πραγματεύεται τις περιπέτειες μιας ομάδας παιδιών που αιχμαλωτίστηκαν από πειρατές σε ένα ταξίδι από την Jamaica.

οποίες θα περιγράφεται και θα συστηματοποιείται, κατά το μάλλον ή ήττον, η μεταφυσική εμπειρία στην ουσιαστική της μορφή, αιώνια [intemporel] και αντικειμενική [objectif]. Βέβαια, αν το σύστημα που συγκροτήθηκε διατείνεται ότι αυτή και μόνο η όψη της πραγματικότητας η είναι αληθινή και αν τοποθετεί την υποκειμενικότητα και την ιστορικότητα της εμπειρίας στα αμελητέα ζητήματα, τότε είναι φανερό ότι αποσιωπά κάθε άλλη εκδήλωση της αλήθειας. Θα ήταν παράλογο να φανταστούμε κάποιο αριστοτελικό, σπινοζικό ή ακόμα και λαϊμπνιτσιανό μυθιστόρημα από τη στιγμή που ούτε η υποκειμενικότητα ούτε η χρονικότητα [temporalité] κατέχουν μια πραγματική θέση στη μεταφυσική τους. Αν, όμως, αντίθετα, μια φιλοσοφία διατηρήσει την υποκειμενική, ξεχωριστή και δραματική πλευρά της εμπειρίας, θα αμφισβητήσει τον εαυτό της στον βαθμό που θεωρούμε τη φιλοσοφία ένα άχρονο σύστημα το οποίο δεν αφήνει χώρο στη χρονική αλήθεια. Με συνέπεια σε αυτό, ο Πλάτωνας μάς διαβεβαιώνει για την αλήθεια των Ιδεών, η οποία μόνο καθρεφτίζεται σε αυτόν εδώ τον κόσμο με έναν παραπλανητικό και ευτελή τρόπο, και γι' αυτό δεν βρίσκει καμία χρησιμότητα στους ποιητές, στους οποίους μάλιστα απαγόρευσε την είσοδο στη δημοκρατία [république] του. Όμως, όταν ο Πλάτωνας περιγράφει τη διαλεκτική κίνηση που κινεί τον άνθρωπο προς τις Ιδέες κι όταν ενσωματώνει τον άνθρωπο και το λογικό κόσμο στην πραγματικότητα, τότε νιώθει κι ο ίδιος την ανάγκη να γίνει ποιητής. Τοποθετεί τους διαλόγους εκείνους που δείχνουν το μονοπάτι για έναν νοητό παράδεισο [ciel intelligible] σε ανθισμένα χωράφια, γύρω από ένα τραπέζι, σε έναν τάφο, στη γη. Με τον ίδιο τρόπο στον Hegel, όταν ένα πνεύμα δεν έχει ολοκληρώσει τον εαυτό του, αλλά βρίσκεται στη διαδικασία της ολοκλήρωσής του, πρέπει να του δοθεί ένα ορισμένο σαρκικό πάχος για να αφηγηθεί επαρκώς την περιπέτειά του. Στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*⁴⁶⁷ ο Hegel προσφεύγει σε λογοτεχνικούς μύθους, όπως ο Don Juan και ο Faust, επειδή στο δράμα της δυστυχημένης συνείδησης βρίσκει την αλήθεια μόνο σε έναν χειροπιαστό, ιστορικό κόσμο.

Όσο πιο παθιασμένα ένας φιλόσοφος επισημαίνει το ρόλο και την αξία της υποκειμενικότητας, τόσο περισσότερο είναι σε θέση να περιγράψει τη μεταφυσική εμπειρία στην μοναδική και παροντική μορφή της. Ο Kierkegaard όχι μόνο στρέφεται,

467. *Φαινομενολογία του Πνεύματος*: Το *Phänomenologie des Geistes* (1807) αποτελεί φιλοσοφική πραγματεία του Friedrich Hegel (1770-1831) στην οποία σκοπός του Hegel είναι να δείξει πώς αναπτύσσεται η γνώση κι εδραιώνεται ανά την ιστορία, χρησιμοποιώντας την πρωτότυπη μέθοδό του, την διαλεκτική.

όπως ο Hegel, στους λογοτεχνικούς μύθους, αλλά παράλληλα στο *Φόβος και Τρόμος*⁴⁶⁸ αναβιώνει την ιστορία της θυσίας του Αβραάμ σε μια μορφή που προσιδιάζει με αυτή του μυθιστορήματος και στο *Ημερολόγιο ενός Διαφθορέα*⁴⁶⁹ μάς προσφέρει την πραγματική εμπειρία στη δραματική μοναδικότητά της. Ίσως υπάρξουν σκέψεις που δεν μπορούν να εκφραστούν με έναν κατηγορικό τρόπο, χωρίς αντίφαση. Γι' αυτό και το μυθιστόρημα είναι ο μοναδικός τρόπος επικοινωνίας για τον Kafka, εφόσον εκείνος θέλει να σκιαγραφήσει το δράμα ενός ανθρώπου εγκλωβισμένου στην εμμένεια [enfermé dans l' immanence]. Το να μιλάς για το υπερβατικό είναι, αν όχι απρόσιτο, τουλάχιστον ελάχιστα προσβάσιμο. Μια αφήγηση φανταστική, από την άλλη, μάς επιτρέπει να σεβόμαστε τη σιωπή, η οποία από μόνη της είναι επαρκής για την άγνοιά μας.

Δεν είναι τυχαίο ότι η υπαρξιστική σκέψη σήμερα προσπαθεί να εκφραστεί μερικές φορές μέσα από θεωρητικές πραγματείες και κάποιες άλλες μέσα από το μυθιστόρημα. Αυτό συμβαίνει επειδή η υπαρξιστική σκέψη αποτελεί μια προσπάθεια συμφιλίωσης του αντικειμενισμού με τον υποκειμενισμό, του απόλυτου με το σχετικό, του άχρονου με το ιστορικό. Επιδιώκει να γραπώσει την ουσία στην καρδιά της ύπαρξης: αν η περιγραφή της ουσίας θεωρείται ένα αμιγώς φιλοσοφικό ζήτημα, το μυθιστόρημα θα μας επιτρέψει να αποσπάσουμε το αυθεντικό ανάβλυσμα της ύπαρξης σε ολόκληρη τη μοναδική, εντός του χρόνου αλήθεια. Για τον συγγραφέα, το ζήτημα δεν είναι να εκμεταλλευτεί σε ένα λογοτεχνικό σχέδιο αλήθειες εκ των προτέρων καθιερωμένες σε ένα φιλοσοφικό σχέδιο, αλλά αντίθετα, το ζητούμενο είναι να εκφράσει μια πτυχή της μεταφυσικής εμπειρίας η οποία δεν μπορεί να εκφραστεί με κανέναν άλλο τρόπο: τον υποκειμενικό, μοναδικό και δραματικό χαρακτήρα μαζί με την αμφισημία. Εφόσον η πραγματικότητα δεν είναι φτιαγμένη με τέτοιο τρόπο, ώστε να συλλαμβάνεται μόνο με τη νόηση, καμία πνευματική περιγραφή δε θα μπορούσε να δώσει μια ικανοποιητική έκφρασή της. Θα πρέπει κανείς να προσπαθεί να αναπαραστήσει στην ακεραιότητά

468. *Φόβος και Τρόμος*: Το *Frygt og Bæven* (1843) είναι κείμενο του Søren Kierkegaard το οποίο επικεντρώνεται στο ερώτημα αν Αβραάμ δικαιώνεται, όταν, υπακούοντας την εντολή του Θεού, αποφασίζει να θυσιάσει τον μονάκριβο γιο του, τον Ισαάκ.

469. *Ημερολόγιο ενός Διαφθορέα*: Το *Foreoerereens Dagbog* (1843) είναι κείμενο του Søren Kierkegaard που εκφράζει σε εξομολογητικό τόνο τις αισθητικές και ηθικές θεωρίες του φιλοσόφου. Ο ήρωας του βιβλίου, ένας διανοητικός Don Juan, μένει μόνος και βρίσκεται σε τραγική αντίθεση με το περιβάλλον του, την ίδια στιγμή που, μέσα από την ιστορία του, διαγράφεται ο αγώνας για την εσωτερική απελευθέρωση του ατόμου και την επιδίωξη του χριστιανικού ιδεώδους.

της, όπως φανερώνεται στη ζώσα σχέση η οποία είναι πράξη πριν γίνει σκέψη.

Αντιλαμβανόμαστε, λοιπόν, ότι οι φιλοσοφικοί προβληματισμοί μόνο ασυμβίβαστοι δεν είναι με τις απαιτήσεις του μυθιστορήματος. Το μυθιστόρημα δε θα διατηρήσει το χαρακτήρα του ως πνευματική περιπέτεια, αν γραφτεί σαν μια μεταφυσική οπτική του κόσμου. Σε κάθε περίπτωση σήμερα έχουμε πάψει να είμαστε αφελείς μπροστά σε μια εσφαλμένη νατουραλιστική αντικειμενικότητα. Ξέρουμε ότι κάθε συγγραφέας έχει τη δική του οπτική για τον κόσμο και είναι, ευτυχώς, αυτός ο λόγος που μας ενδιαφέρουν τα έργα τους. Η μεταφυσική οπτική δεν είναι καθόλου ρηχότερη από όλες τις άλλες· αντίθετα, η ψυχολογική και η κοινωνιολογική οπτική που τόσο συχνά δεν κατορθώνουν να συμφωνήσουν και οι οποίες, αν τις πάρουμε χωριστά, είναι η καθεμία ανολοκλήρωτη, μπορούν ακόμα και εκείνες να συμβιβαστούν με αυτή. Ούτε και πρέπει να ισχυριστούμε ότι ένας χαρακτήρας καθορισμένος από τη μεταφυσική του διάσταση –απελπισμένος, εξεγερμένος, πρόθυμος να δράσει, φοβισμένος από το θάνατο, υπερβατικός ή διψασμένος για το απόλυτο– απαραίτητα θα είναι πιο άκαμπτος, πιο κατασκευασμένος από ό,τι ένα παραδόπιστο, δειλό ή ζηλιάρικο πρόσωπο το οποίο σωματοποιεί ψυχολογικά χαρακτηριστικά. Όλα εξαρτώνται εδώ από την ποιότητα της φαντασίας και τη δύναμη της εφευρετικότητας του συγγραφέα. Πιο συγκεκριμένα, δεν πρέπει κανείς να πιστεύει ότι η πνευματική διαύγεια του συγγραφέα τον οδηγεί στο να χάνει την πυκνότητα, τον αμφίσημο πλούτο το κόσμου. Σίγουρα, αν κάποιος φαντάζεται ότι μέσα από το πολύχρωμο και ζωντανό επίστρωμα των πραγμάτων, βλέπει μόνο ξεραμένες ουσίες, ίσως φοβάται ότι ο συγγραφέας παραδίδει σε εμάς ένα νεκρό σύμπαν, τόσο ξένο σε αυτό το οποίο αναπνέουμε, όσο μια εικόνα X-ray είναι διαφορετική από ένα σώμα από σάρκα [corps de chair]. Όμως αυτός ο φόβος δημιουργείται σε μεγάλο βαθμό μόνο σε σχέση με τους φιλοσόφους οι οποίοι, αποκόπτοντας την ουσία από την ύπαρξη, απαξιώνουν το φαίνεσθαι στο βωμό μιας κρυμμένης πραγματικότητας· ευτυχώς αυτοί δεν προσπαθούν να γράψουν λογοτεχνία. Από την άλλη, για κάποιους το φαίνεσθαι είναι η πραγματικότητα και η ύπαρξη είναι το στήριγμα της ουσίας· ένα χαμόγελο είναι αδιαχώριστο από ένα πρόσωπο που χαμογελά και το νόημα ενός γεγονότος είναι αδιαχώριστο από το γεγονός το ίδιο, ενώ η οπτική τους μπορεί να εκφραστεί μόνο μέσα από την ευαίσθητη, τη σωματική ανάμνηση της επίγειας ζωής. Πολλά παραδείγματα αποδεικνύουν ότι κανένα από αυτά

τα επιχειρήματα δεν έχει νόημα εκ των προτέρων. Οι *αδερφοί Καραμάζοφ*⁴⁷⁰ και το *Ατλαζένιο Γοβάκι*⁴⁷¹ ξεδιπλώνονται εντός του πλαισίου μιας χριστιανικής μεταφυσικής. Πρόκειται για το χριστιανικό δράμα του καλού και του κακού που δημιουργεί και επιλύει ζητήματα σε αυτά τα έργα. Γνωρίζει κανείς καλά πως αυτό δεν εμποδίζει ούτε τις αντιδράσεις των πρωταγωνιστών, ούτε την εκτύλιξη της πλοκής και πως ο κόσμος του Dostoevsky, όπως και εκείνος του Claudel είναι σαρκικός και χειροπιαστός. Το Καλό και το Κακό δεν είναι αφηρημένες έννοιες. Αυτά συλλαμβάνονται μονάχα μέσα από τις καλές και τις κακές πράξεις, με τον τρόπο που αυτές διαπράττονται από τους ανθρώπους· η αγάπη της Doña Prouhèze για τον Rodrigue δεν είναι λιγότερο αισθησιακή, λιγότερο ανθρώπινη, λιγότερο σαρωτική, καθώς με αυτή βάζει σε κίνδυνο τη σωτηρία της ψυχής της.

Στην πραγματικότητα αρκετά συχνά ο αναγνώστης αρνείται να συμμετάσχει ειλικρινά στο πείραμα στο οποίο ο συγγραφέας προσπαθεί να τον παρασύρει· εκείνος δε διαβάζει με τον ίδιο τρόπο που απαιτείται να γράφει κάποιος, φοβάται να ρισκάρει, να τολμήσει. Ακόμα και πριν ανοίξει το βιβλίο, προϋποτίθεται ότι κατέχει το κλειδί και αντί να αφηθεί να τον συνεπάρει η ιστορία, προσπαθεί ασταμάτητα να τη μεταφράσει. Πρέπει να προσπαθήσει να δώσει ζωή σε αυτόν τον φανταστικό κόσμο, αλλά αντίθετα εκείνος τον σκοτώνει και παραπονιέται γιατί του δόθηκε ένα πτώμα. Γι' αυτό το λόγο ένας Ρώσος κριτικός του Dostoevsky επέκρινε τους *Αδερφούς Καραμάζοφ* λέγοντας πως δεν ήταν μυθιστόρημα, αλλά φιλοσοφική πραγματεία σε διαλογική μορφή. Για τον Kafka ο κ. Blanchot⁴⁷² λέει εξαιρετικά βαθυστόχαστα ότι διαβάζοντάς τον κάποιος πάντα καταλαβαίνει είτε πάρα πολλά, είτε σχεδόν τίποτα. Αυτή η παρατήρηση, πιστεύω, μπορεί να εφαρμοστεί γενικά σε κάθε μεταφυσικό μυθιστόρημα. Όμως ο αναγνώστης δεν πρέπει να προσπαθήσει να ξεγλιστρήσει από αυτή την αβεβαιότητα και από το μερίδιο της περιπέτειάς του. Δεν πρέπει να ξεχνά ότι η συμμετοχή του είναι

470. *Οι αδερφοί Καραμάζοφ*: Το *Братья Карамазовы* (1880) είναι το τελευταίο μυθιστόρημα του Fyodor Dostoevsky (1821-1881) στο οποίο, εν πολλοίς, οι άνθρωποι προκαλούν τον Θεό και την κοινωνία, στον εναλλασσόμενο ρυθμό του εγκλήματος και της τιμωρίας, εκφράζοντας στο σύνολό τους το πολύπτυχο της ανθρώπινης ψυχής και εν τέλει αποδεικνύοντας ότι ο καθένας μας κουβαλάει μέσα του και κάτι το σκοτεινό.

471. *Το Ατλαζένιο Γοβάκι*: Το *Le Soulier de satin* (1929) αποτελεί θεατρικό έργο του Paul Claudel (1868-1955) και του οποίου πρωταγωνιστές είναι η Doña Prouhèze και ο Rodrigue που αναφέρονται παρακάτω.

472. Maurice Blanchot (1907-2003): Γάλλος συγγραφέας και κριτικός της λογοτεχνίας. Ασχολήθηκε εκτενώς και επηρεάστηκε ιδιαίτερα από τον Kafka.

απαραίτητη, αφού το χαρακτηριστικό του μυθιστορήματος είναι αυτό ακριβώς: να απευθύνεται στην ελευθερία του.

Ένα μεταφυσικό μυθιστόρημα, διαβασμένο με ειλικρίνεια και γραμμένο με ειλικρίνεια, προσφέρει στην ύπαρξη μια αποκάλυψη με έναν τρόπο διαφορετικό από αυτόν των άλλων τρόπων έκφρασης. Μακριά από το να είναι, όπως έχει ειπωθεί κάποιες φορές, μια επικίνδυνη παρέκκλιση από το λογοτεχνικό είδος, μου φαίνεται αντίθετα ότι είναι ένα επίτευγμα υψηλότερου επιπέδου, αφού, στο βαθμό που είναι επιτυχημένο, στοχεύει στο να συλλάβει τον άνθρωπο και τα ανθρώπινα γεγονότα σε σχέση με την ολότητα του κόσμου και γι' αυτό μπορεί να πετύχει μόνο του, εκεί όπου η καθαρή λογοτεχνία και η καθαρή φιλοσοφία αποτυγχάνουν, δηλαδή, στο να μας φέρνουν στον νου, στην πιο ζωντανή του ενότητα και στη θεμελιώδη ζωντανή αμφισημία, αυτό το πεπρωμένο που είναι δικό μας και το οποίο είναι χαραγμένο στο χρόνο και στην αιωνιότητα.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

▪ Πηγές

- Beauvoir, S. (1944). *Pyrrhus et Cinéas*. Paris: Éditions Gallimard.
- Beauvoir, S. (1947). *Pour une morale de l'ambiguïté*. Paris: Éditions Gallimard.
- Beauvoir, S. (1949). *Le Deuxième Sexe*. Paris: Éditions Gallimard.
- Beauvoir, S. (1956). *The second sex*, (H. M. Parshley Trans.). London: Jonathan Cape
- Beauvoir, S. (1970). *La Vieillesse*. Paris: Éditions Gallimard.
- Beauvoir, S. (1992). *Letters to Sartre*, (Q. Hoare, Trans.). United States: Arcade Pub.
- Beauvoir, S. (1996). *The Coming of Age* (P. O' Brian, Trans.). New York and London: W.W. NORTON.
- Beauvoir, S. (2004). *Simone de Beauvoir. Philosophical Writings* (M. Timmermann, Trans.). Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Beauvoir, S. (2006). *Diary of a philosophy student 1, 1926-27* (B. Klaw, Trans.). Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Beauvoir, S. (2006). *The philosophy of Simone de Beauvoir. Critical essays* (N. Bauer, Trans.). Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Beauvoir, S. (2008). *L'existentialisme et la sagesse des nations*. Paris: Éditions Gallimard.
- Beauvoir, S. (2009). *Wartime Diary* (Deing Cordero, A. Trans.). Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Beauvoir, S. (2011). *"The Useless Mouths" and Other Literary Writings* (M. M. Timmermann et al., Trans.). Urbana: University of Illinois Press.
- Beauvoir, S. (2015). *Simone de Beauvoir : Feminist Writings* (M. Timmermann et al., Trans.). Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Beauvoir, S. (2018). *Memoires* (Vols 1-2). Paris: Gallimard.
- Beauvoir, S. (2019). *Diary of a philosophy student 2, 1928-29* (B. Klaw, Trans.). Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Francis, C. & Gontier, F. (1979). *Les Ecrits de Simone de Beauvoir* Paris: Gallimard.

▪ Ελληνικές μεταφράσεις έργων της Simone de Beauvoir

Μποβουάρ, Σ. ντε. (2009). *Το δεύτερο φύλο* (Τ. Κωνσταντίνου, Μετ.). Αθήνα: Μεταίχμιο.

Μπωβουάρ, Σ. ντε. (1979). *Το δεύτερο φύλο* (Κ. Σιμόπουλος, Μετ.). Αθήνα: εκδόσεις Γλάρος.

Μπωβουάρ, Σ. ντε. (1980). *Η δύναμη της ζωής* (Μ. Λώμη, Μετ.). Αθήνα: εκδόσεις Γλάρος.

Μπωβουάρ, Σ. ντε. (1980). *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο ντε Σαντ;* (Ε. Χατζηδάκη, Μετ.). Αθήνα: εκδόσεις Γλάρος.

Μπωβουάρ, Σ. ντε. (1980). *Τα γηρατειά* (Ε. Έμκε, Μετ.). Αθήνα: εκδόσεις Γλάρος.

Μπωβουάρ, Σ. ντε. (1981). *Η Αμερική από μέρα σε μέρα* (Α. Βράνα & Ν. Κουμπάτης, Μετ.). Αθήνα: εκδόσεις Γλάρος.

Μπωβουάρ, Σ. ντε. (1982). *Η δύναμη των πραγμάτων* (Α. Πολενάκης, Μετ.). Αθήνα: εκδόσεις Γλάρος.

Μπωβουάρ, Σ. ντε. (1982). *Η τελετή του αποχαιρετισμού* (Δ. Κωστελένος, Μετ.). Αθήνα: εκδόσεις Γλάρος.

Μπωβουάρ, Σ. ντε. (1982). *Όσα είπαμε κι όσα κάναμε* (Ε. Χατζηδάκη, Μετ.). Αθήνα: εκδόσεις Γλάρος.

Μπωβουάρ, Σ. ντε. (1984). *Για μια ηθική της αμφισβήτησης* (Κ. Λάμψα, Μετ.). Αθήνα: εκδόσεις Γλάρος.

Μπωβουάρ, Σ. ντε. (1985). *Η σκέψη της δεξιάς σήμερα* (Ε. Χατζηδάκη, Μετ.). Αθήνα: εκδόσεις Γλάρος.

Μπωβουάρ, Σ. ντε. (1990). *Οι αναμνήσεις μιας καθώς πρέπει κόρης* (Α. Πολενάκης, Μετ.). Αθήνα: εκδόσεις Γλάρος.

Μπωβουάρ, Σ. ντε. (1990). *Πύρρος και Κινέας* (Ε. Χατζηδάκη, Μετ.). Αθήνα: εκδόσεις Γλάρος.

▪ Άλλες πηγές

Bataille, G. (1979). *Η λογοτεχνία και το κακό* (Ε. Βαρίκα, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον.

Heidegger, M. (2015). *Τι είναι Μεταφυσική;* (Π. Κ. Θανασάς, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.

Heidegger, M. (2009). *Η έννοια του χρόνου* (Δημήτρης Υφαντής, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Ροές.

Heidegger, M. (2009). *Λόγος, Μοίρα, Αλήθεια: Ηράκλειτος, Παρμενίδης* (Ι. Αβραμίδου, Μετ.). Αθήνα: Πλέθρον.

Heidegger, M. (2008). «...Ποιητικά κατοικεί ο άνθρωπος...» (Ι. Αβραμίδου, Μετ.). Αθήνα: Πλέθρον.

Heidegger, M. (1967). *What is a thing?* (W. B. Barton Jr. & V. Deutsch, Trans.). Chicago: Gateway /Henry Regnery.

Heidegger, M. (1978). *Είναι και Χρόνος* (Γ. Τζαβάρας, Μετ.). Αθήνα: Δωδώνη.

Husserl, E. (2005). *Φαινομενολογία: Το άρθρο για την εγκυκλοπαίδεια Britannica μαζί με την ημιτελή εκδοχή, τα Marginalia και μια επιστολή του M. Heidegger* (Π. Θεοδώρου, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική.

Husserl, E. (2002). *Καρτεσιανοί Στοχασμοί* (Παύλος Κόντος, μτφρ). Αθήνα: Εκδόσεις ΡΟΕΣ.

Καμύ, Α. (2017). *Ο Επαναστατημένος άνθρωπος* (Ν. Καρακίτσου-Dougé, Μ. Κασαμπάλου-Roblin, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.

Kierkegaard, S. (1971). *Η έννοια της αγωνίας* (Γ. Τζαβάρας, Μετ.). Αθήνα – Ιωάννινα: Εκδόσεις Δωδώνη.

Μερλώ-Ποντύ, Μ. (2016), *Φαινομενολογία της Αντίληψης* (Κ. Καψαμπέλη, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος.

Μερλώ-Ποντύ, Μ. (2009). *Σημεία* (Γ. Φαράκλας, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις βιβλιοπωλείον της «Εστίας».

Σαρτρ, Ζ-Π. (1995). *Κεκλεισμένων των θυρών* (Γ. Γρηγορίου, Μετ.) Αθήνα: Αιγόκερως.

Σαρτρ, Ζ.-Π. (1987). *Γράμματα στον Κάστορα*. (Κ. Λάμψα, Μετ.). Αθήνα: εκδόσεις Γλάρος.

Σαρτρ, Ζ.-Π. (1980). *Σχεδιάσμα μιας θεωρίας περί συγκινήσεων* (Α. Χουρμουζίου, Μετ.). Αθήνα: εκδόσεις Αρσενίδης.

Σαρτρ, Ζ.-Π. (χ.έ.) *Ο υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός* (Κ. Σταματίου, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Αρσενίδης.

- Μελέτες για τη Simone de Beauvoir

Bair, D. (1990). *Simone de Beauvoir: A Biography*. New York: Summit.

Bouchardeau, H. (2010). *Σιμόν ντε Μπωβουάρ* (Μ. Πατεράκη-Γαρέφη, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Κίχλη.

Βίντιες, Κ. (1998). *Η φιλοσοφία ως πάθος. Η ζωή και το έργο της Σιμόν ντε Μπωβουάρ* (Γ. Σπανδώνης, Μετ.). Αθήνα: φιλίστωρ.

Crosland, M. (1976). *Women of iron and velvet and the books they wrote in France*. London: Constable.

Crosland, M. (1992). *Simone de Beauvoir: The woman and her work*. London: Heinemann.

Ernaux, A. (2019). The 'running thread' connecting me to Simone de Beauvoir (D. M. Cornelio, Trans.) Στο *Simone de Beauvoir Studies 17 (2000-2001)*, 1-6 published in <https://www.annie-ernaux.org/texts/le-fil-conducteur-qui-me-relie-a-beauvoir-2/>.

Francis, C. & Gontier, F. (1987). *Simone de Beauvoir: a life...a love story* (L. Nesselson, Trans.). New York: St. Martin's Press.

Galster, I. (2007). *Beauvoir dans tous ses états*. Paris: Editions Tallandier.

Heinämaa, S. (2003). *Toward a phenomenology of sexual difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. United States of America: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Holveck, E. (2002). *Simone de Beauvoir's Philosophy of Lived Experience | Literature and Metaphysics*. United States of America: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Kail, M. (2006). *Simone de Beauvoir philosophe*. Paris : Presses Universitaires de France.

Kirkpatrick, K. (2019). *Becoming Beauvoir: A life*. London & New York: Bloomsbury.

μετάφραση στα ελληνικά: Kirkpatrick, K. (2021). *Πώς η Σιμόν έγινε η Μποβουάρ: μια ολόκληρη ζωή* (Σ. Κάσδαγλη, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Μεταίχμιο.

Kruck, S. (2020). *Situation and Human Existence: Freedom, Subjectivity, and Society*. Beauvoir: the weight of Situation, Routledge.
<https://www.perlego.com/book/1501535/situation-and-human-existence-freedom-subjectivity-and-society-pdf>

Le Dœuff, M. (2007). (T. Selous, Trans.). New York: Columbia University Press.

Μάντσειν, Α. (1980). *Με την καρδιά και το νου* (Δ. Κωστελένος, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Γλάρος.

Μπωβουάρ, Σ. ντε. (1998). *Ένας υπερατλαντικός έρωτας: Επιστολές στον Νέλσον Άλγκρεν*. (Α. Βερυκοκάκη, Μετ.). Αθήνα: «Νέα σύνορα» - Εκδοτικός Οργανισμός Λιβάνη.

Μπωβουάρ, Σ. ντε. (1980). *Οι γυναίκες θα νικήσουν. Συνέντευξη στην Εύα Νικολαΐδου και μήνυμα στις Ελληνίδες*. Αθήνα: εκδόσεις Γλάρος.

Μπωβουάρ, Σ. ντε. (1979). *Μπροστά στο φακό* (Ε. Παπαγκίκα, Μετ.). Αθήνα: εκδόσεις Γλάρος.

Moi, T. (2009). What Can Literature Do? Simone de Beauvoir as a Literary Theorist. *PMLA* 124 (1), 189-198.

Moi, T. (1994). *Simone de Beauvoir: the making of an intellectual woman*. Cambridge: Blackwell Publishers.

O'Brien, W. & Embree, L. (Ed.). (2001). *The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*. London and New York: Springer Netherlands.

Sandford, S. (2006). *How to read Beauvoir*. New York and London: W.W. Norton.

Seymour-Jones, C. (2008). *Επικίνδυνη Σχέση* (Β. Δέρμου, Μετ.). Αθήνα: εκδόσεις Άγκυρα.

Tidd, U. (2020). *Simone de Beauvoir* (Β. Λέκκα, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις oposito.

Tidd, U. (2008). Simone de Beauvoir Studies. *French Studies*, 62 (2), σελ. 200-208.

Tidd, U. (1999). *Simone de Beauvoir | Gender and Testimony*. New York: Cambridge University Press.

Χέιζελ, Ρ. (2005). *Simone de Beauvoir & Jean-Paul Sartre* (Ε. Βαρβάκη, Μετ.). Αθήνα: εκδόσεις Μεταίχμιο.

- **Άλλες μελέτες**

- α) Μελέτες για τη φαινομενολογία και τον υπαρξισμό

Bakewell, S. (2016). *Στο καφέ των υπαρξιστών. Ελευθερία, ύπαρξη και κοκτέιλ βερίκοκο* (Α. Παππάς, Μετ.). Αθήνα: εκδόσεις Αλεξάνδρεια.

Βαλ, Ζ. (1970). Εισαγωγή στις Φιλοσοφίες του Υπαρξισμού (Χ. Μαλεβίτσης, Μετ.). Αθήνα: Αρμός.

Ζαχάβη, Ν. (2010). *Χούσερλ: Εισαγωγή στη Φαινομενολογία του* (Μ. Μαθιουδάκη, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Αρμός.

Θεοδώρου, Π. (2015). Εισαγωγή στο είναι και χρόνος του Μάρτιν Χάιντεγκερ | Φαινομενολογική Ερμηνεία και Ανάλυση της Προκαταρκτικής Υπαρκτικής Αναλυτικής. Αθήνα: ΣΕΑΒ.

Liotard, J.-F. (1985). *Φαινομενολογία* (Ι. Ράλλη-Κ. Χατζηδήμου, Μετ.). Αθήνα: Χατζηνικολής.

Moran, D. & Mooney, T. (Ed.). (2002). *The Phenomenology reader*. London and New York: Routledge.

Murdock, I. (1998). *Υπαρξιστές και Μυστικιστές: Κείμενα για τη Φιλοσοφία και τη Λογοτεχνία* (Χ. Ξανθοπούλου, Έ. Τσούτη, Β. Γαζής Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Χατζηνικολή.

Μαγγίνη, Γ. (2011). Martin Heidegger, Η έννοια του Χρόνου. Στο *Δια-ΛΟΓΟΣ. Επετηρίδα φιλοσοφικής έρευνας*. Τεύχος: 1. Εκδόσεις Παπαζήση, σελ. 323-328.

Μπανάκου-Καραγκούνη, Χ. (2008). *Οι διαστάσεις του Ορατού: η φιλοσοφία της τέχνης στο έργο του Maurice Merleau-Ponty*, Αθήνα: Εκδόσεις Έννοια.

Πρελορέντζος, Γ. (2023). Εκδοχές εγκλεισμού στο έργο του Albert Camus. Στο Αραπατζής, Γ. & Βλαστός, Φ. & Τρίκας, Δ. (2023). *Εγκλεισμοί-Κείμενα. Συλλογικός τόμος (Τόμος 1)*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ροπή, σελ. 69-79.

Πρελορέντζος, Γ. (2011). Η συγκίνηση ως μαγική μεταμόρφωση του κόσμου κατά τον Sartre. Στο *Δια-ΛΟΓΟΣ. Επετηρίδα φιλοσοφικής έρευνας*. Τεύχος: 1. Εκδόσεις Παπαζήση, σελ. 243-262.

Sokolowski, R. (2003). *Εισαγωγή στη Φαινομενολογία* (Π. Κόντος, Μετ.). Πάτρα: Εκδόσεις Πανεπιστημίου Πατρών.

Stewart, J. (Ed.). (1998). *The debate between Sartre and Merleau- Ponty*. United States of America: Northwestern University Press.

β) Μελέτες για τη σχέση φιλοσοφίας και λογοτεχνίας

Bloom, H. (2004). *Πώς και Γιατί Διαβάζουμε* (Κ. Ταβαρτζόγλου, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις τυπωθήτω.

Nussbaum, M. (2015). *Έρωτος γνώση. Δοκίμια για τη φιλοσοφία και τη λογοτεχνία* (Γ. Λαμπράκος, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.

Sabot, P. (2017). *Φιλοσοφία & Λογοτεχνία| Προσεγγίσεις και διακυβεύματα ενός ζητήματος* (Γ. Πρελορέντζος, Μετ.). Αθήνα: Gutenberg.

Πρελορέντζος, Γ. (2016). *Φιλοσοφία και Λογοτεχνία στη Γαλλία: 1930-1960*. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.

γ) Μελέτες για την ιστορία της φιλοσοφίας

Kenny, A. (2005). *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας* (Δ. Ρισσάκη, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Νεφέλη.

Μπενιέ, Ζ-Μ. (1999). *Ιστορία της Νεωτερικής και Σύγχρονης Φιλοσοφίας. Φυσιολογίες και Έργα* (Κ. Παπαγιώργης, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη.

Schrift, D. A. (2016). *Η Γαλλική Φιλοσοφία στον 20ό αιώνα: βασικά θέματα και διανοητές* (Β. Ντζούνης, Μετ.). Αθήνα: Πλέθρον.

Onfray, M. (2015). *De Sade: το πάθος του κακού και η ιδεολογία του εικοστού αιώνα* (Χ. Σταματοπούλου & Γ. Καραμπελιάς, Μετ.) Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις.

Πελεγρίνης, Θ. (1998). *Οι πέντε εποχές της φιλοσοφίας*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Πρελορέντζος, Γ. (2012). *Γνώση και μέθοδος στον Bergson*. Αθήνα: Εκδόσεις Ευρασία.

Rachels, J. & Rachels, S. (2012). *Στοιχεία ηθικής φιλοσοφίας* (Ξ. Μπαμιατζόγλου, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Οκτώ. Σατελέ, Φ. (2006). *Η Φιλοσοφία* (Τόμ. Β΄) (Κ. Παπαγιώργης, Μετ.) Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση.

Worms, F. (2009). *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*. Paris: Gallimard.

δ) Μελέτες για σπουδές φύλου

Bryson, V. (2004). *Φεμινιστική Πολιτική Θεωρία. Εισαγωγή* (Ε. Πανάγου, Μετ.). Αθήνα: εκδόσεις Μεταίχμιο.

Cameron, D. (2020). *Φεμινισμός: παρελθόν και παρόν ενός κινήματος* (Φ. Δήτσας, Μετ.). Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Evans, M. (2003). *Φύλο και κοινωνική θεωρία* (Α. Κιουπκιολής, Μετ.). Αθήνα: εκδόσεις Μεταίχμιο.

Παπαρούση, Μ. & Κιοσσές, Σ. (2023). *Εισαγωγή στη θεωρία της Λογοτεχνίας – Έννοιες, παραδείγματα και κριτική εφαρμογή* [προπτυχιακό εγχειρίδιο]. Κάλλιπος, Ανοιχτές Ακαδημαϊκές Εκδόσεις.

Σηφάκη, Ε. (2015). *Σπουδές φύλου και λογοτεχνία* [προπτυχιακό εγχειρίδιο]. Κάλλιπος, Ανοιχτές Ακαδημαϊκές Εκδόσεις. <https://hdl.handle.net/11419/5721>

ε) Λεξικά φιλοσοφίας

Card, C. (edit.). (2006). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. New York: Cambridge University Press.

Durozoi, G. & Roussel, A. (2010). *Λεξικό Φιλοσοφίας* (Β. Ιακώβου, Σ. Τέγος, Θ. Τραμπούλης, Μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.

Πελεgrίνης, Θ. (2013). *Λεξικό της Φιλοσοφίας. Οι Έννοιες, οι Θεωρίες, οι Σχολές, τα Ρεύματα και τα Πρόσωπα/ Εξάγλωση* Ορολογία. Αθήνα: πεδίο.