

APhEx 17, 2018 (ed. Vera Tripodi)
Ricevuto il: 23/01/17
Accettato il: 17/11/17
Redattore: Bianca Cepollaro

APhEx
PORTALE ITALIANO DI FILOSOFIA ANALITICA
GIORNALE DI **FILOSOFIA**
NETWORK
N° 17, 2018

P R O F I L I

Simone De Beauvoir

Carlotta Cossutta

Simone de Beauvoir (1908-1986) è una pensatrice che ha fortemente influenzato il pensiero femminista della seconda metà del '900 e che viene ricordata principalmente per essere l'autrice de Il secondo sesso. In questo profilo proverò a mostrare come questo testo sia il risultato di un percorso filosofico capace di interpretare in maniera originale l'esistenzialismo e la stessa scrittura filosofica.

INDICE

1. CENNI BIOGRAFICI
2. FILOSOFIA E ROMANZI
3. LA RIFLESSIONE FEMMINISTA
4. CONCLUSIONE
5. BIBLIOGRAFIA
 - 5.1 OPERE DI DE BEAUVOIR
 - 5.2 OPERE DI LETTERATURA SECONDARIA
 - 5.3 ALTRI TESTI CITATI

1. Cenni biografici

Simone de Beauvoir è sepolta a Montparnasse, a Parigi, di fianco alla tomba di Jean Paul Sartre, compagno di tutta la sua vita. Sul cimitero di Montparnasse si affacciava anche l'ultima casa di Sartre, in cui de Beauvoir andava a lavorare tutti i giorni, e proprio questa vista diventa, per Simone, da un lato una preparazione alla morte, dall'altro la testimonianza di una *continuità* nella linea della sua vita, segnata da Parigi, dalla scrittura e dal rapporto con Sartre (De Beauvoir, 1972, trad. it. 29). Accanto a questa continuità lineare, però, ha preso forma una vita ricca di incontri, cambiamenti e variazioni, che racconta della complessità di questa pensatrice difficile da definire, che è stata filosofa, romanziera e attivista.

Simone-Lucie-Ernestine-Marie Bertrand de Beauvoir è nata a Parigi, in Boulevard Raspail, il 9 gennaio 1908 in una famiglia borghese, con pretese aristocratiche ma pochi mezzi a disposizione. Il padre, Georges Bertrand de Beauvoir, era ateo e aveva desiderato diventare un attore, ma poi aveva studiato legge e lavorava come funzionario. La madre, Françoise Brasseur, era, invece, profondamente religiosa e timida e impacciata. Nel 1910 si aggiunse alla famiglia Hélène, soprannominata Poupette, che sarà molto importante nella vita di Simone. Il rapporto tra le due sorelle viene a lungo descritto, dal punto di vista di Simone, in *Memorie di una ragazza perbene* (1958): la sorella maggiore tiranneggia e allo stesso tempo istruisce la minore, facendosi forte della sua maggiore indipendenza e minore timidezza.

Simone de Beauvoir fu una bambina curiosa, incoraggiata in questo da suo padre, che le preparò una serie di selezioni da grandi opere della letteratura, che miravano a tenere in equilibrio la sete di conoscenza e la necessità di preservare l'innocenza di una ragazza. Questa alleanza con il padre si rompe durante l'adolescenza quando Georges vivrà come un proprio

fallimento il pensiero che le figlie debbano studiare per poter lavorare in mancanza di una dote che permetta loro di trovare un buon marito. Simone vivrà il cambiamento del padre come un tradimento che getterà un primo seme del suo femminismo.

L'educazione di Simone si svolse in una scuola cattolica, l'istituto Adeline Desir, dove conobbe Zazà, soprannome di Elizabeth Mabile, con cui strinse un'amicizia fondamentale, che la porterà ad affermare: «per merito di Zazà ho conosciuto la gioia di amare, il piacere degli scambi intellettuali e delle complicità quotidiane» (De Beauvoir 1972, trad. it. 12). Elizabeth morì, per una meningite, nel 1929, ma Simone sarà sempre convinta che sia morta a causa dell'opposizione della famiglia, che voleva spingerla ad un matrimonio combinato, alla sua relazione con Maurice Merleau-Ponty. Per Simone questa morte segnerà la presa di coscienza della dimensione soffocante della borghesia, delle sue regole di comportamento e delle diverse aspettative che gravano su maschi e femmine.

Nel 1925 superò gli esami del *baccalauréat* in filosofia e matematica e nel 1926 iniziò a studiare filosofia alla Sorbona. Nel 1928 si laureò con una tesi su Leibniz e nel 1929 ottenne il secondo posto all'esame dell'*agrégation*, superando Paul Nizan e Jean Hyppolite e perdendo di poco contro Sartre, che era stato bocciato l'anno precedente. Simone de Beauvoir divenne così, a 21 anni, la più giovane tra i professori di filosofia in Francia. Proprio questo successo le permise di conoscere Sartre e di entrare a far parte della sua cerchia. Con Sartre iniziò una relazione sentimentale che durerà tutta la vita in una forma di accordo che permetteva a entrambi di avere altre relazioni *contingenti* rimanendo l'uno per l'altra la relazione *essenziale*, pur senza sposarsi mai (nonostante la proposta di Sartre nel 1931) e spesso senza nemmeno convivere. Questo accordo palese la porterà a dire, alla morte di Sartre, che «La sua morte ci separa. La mia morte non ci riunirà. È così; è già bello che le nostre vite abbiano potuto essere in sintonia così a lungo» (De Beauvoir 1981, trad. it. p. 159), ma allo stesso tempo le procurerà molte critiche e molta morbosa curiosità sui suoi e sulle sue amanti.

Nel 1943, infatti, Simone de Beauvoir viene congedata dall'insegnamento a causa delle proteste dei genitori per la sua relazione con un'allieva che risaliva a qualche anno prima. In Francia l'età del consenso è fissata ai 15 anni, quindi Simone non viene perseguita penalmente, ma viene costretta a smettere di insegnare: una sanzione che diventa l'occasione per dedicarsi pienamente alla scrittura. Il primo romanzo che viene pubblicato (dopo il rifiuto de *Lo spirituale un tempo*) è *L'invitata*, che racconta i vissuti

che nascono dal rapporto triangolare tra Simone, Sartre e Olga Kosakievicz, la sua ex allieva.

Nel frattempo la Francia era occupata dai nazisti e Simone de Beauvoir visse, in questo periodo, quello che chiamò il *periodo morale* della sua vita e della sua produzione letteraria e filosofica. Tra il 1943 e il 1946 scrisse, infatti, *Pirro e Cineas*, un trattato di etica, i romanzi *Il sangue degli altri* e *Tutti gli uomini sono mortali* e la sua unica opera teatrale, *Le bocche inutili*. Nella Parigi occupata, inoltre, si impegna, anche se solo superficialmente, nella Resistenza, partecipando al gruppo *Socialismo e Libertà*.

Dopo la guerra de Beauvoir entra nella redazione di *Les Temps Modernes* e pubblica *Per una morale dell'ambiguità*, un saggio di etica esistenzialista. Nel 1947 compie un lungo viaggio negli Stati Uniti, in cui inizierà la lunga e intensa relazione con lo scrittore Nelson Algren e dal quale scriverà il resoconto *L'America giorno per giorno*. I viaggi saranno sempre una delle sue passioni, da sola, con Sartre o con altre sue relazioni, e visiterà il Brasile, la Cina, Cuba e l'Urss, oltre che spessissimo l'Italia. Da questi viaggi ricaverà spesso articoli e testi, in cui si uniscono reportage e passione politica.

Nel 1949 pubblica il testo che le darà la maggiore fama (e susciterà le maggiori polemiche): *Il secondo sesso*. Un testo che spesso viene considerato uno degli ispiratori del femminismo della seconda ondata e che caratterizzerà de Beauvoir come una femminista ben prima che lei si definisca tale. L'attività femminista di Simone non si limiterà ai saggi e alla fondazione di riviste come *Questions féministes*, ma nel 1971 la porterà a scrivere il *Manifesto delle 343*, con cui 343 donne dichiaravano di aver abortito, pratica allora illegale, e rivendicavano il loro diritto a farlo. Questo manifesto attirò sulle firmatarie moltissime critiche, tanto che, a partire da una vignetta di *Charlie Hebdo*, venne soprannominato il *Manifesto delle puttane*, ma contribuì in maniera significativa all'approvazione della legge Veil nel gennaio del 1975 con cui la Francia riconosceva il diritto all'aborto.

Nel corso degli anni '60 e '70 sono molte le cause politiche alle quali de Beauvoir si dedica, a partire dalla guerra di liberazione in Algeria fino al conflitto arabo-israeliano o alla dittatura cilena. Simone de Beauvoir, infatti, sarà fino alla sua morte – nel 1986 – un'intellettuale impegnata, che sfrutta la sua voce pubblica per far conoscere molte delle lotte che avvengono fuori dalla Francia, impegnandosi per una solidarietà attiva.

La complessa vita di Simone de Beauvoir si rispecchia anche nella varietà del suo pensiero, che spazia tra molti temi, dall'etica alla vecchiaia, dal femminismo alla tortura, e che attraversa generi letterari diversi, tra romanzi, autobiografie e saggi. Ho insistito soprattutto sui primi anni della

vita di de Beauvoir perché lei stessa riconosce (De Beauvoir 1963) che molte delle sue intuizioni e delle sue convinzioni hanno preso forma in quegli anni, attraverso esperienze personali che poi ha cercato di esporre in una nuova forma, *universale*, nella teoria. Nelle prossime pagine proverò a restituire parte di questa complessità soprattutto per mettere in luce il carattere filosofico delle riflessioni di questa pensatrice poliedrica, spesso misconosciute.

2. Filosofia e romanzi

Simone de Beauvoir ha uno status ambiguo all'interno del mondo della filosofia, tanto che il suo pensiero viene spesso ritenuto poco più che una rielaborazione di quello di Sartre. Con il suo compagno di vita, infatti, Simone condivide l'adesione all'esistenzialismo, ma ne propone una lettura personale e originale e non solo un calco di quella sartriana. A partire dagli anni '90, però, il contributo di de Beauvoir alla filosofia inizia ad essere riconosciuto, spesso attraverso il femminismo e gli studi di genere, ma anche come un'imprescindibile voce dell'esistenzialismo francese.

Una forma di ambiguità, però, rimane perché de Beauvoir stessa riconosce la peculiarità della sua filosofia che passa spesso più dai romanzi e dai testi autobiografici che dai saggi. De Beauvoir criticò la forma classica del discorso filosofico già nel 1946, in un testo intitolato *Littérature et métaphysique* apparso su *Les Temps Modernes*. In questo saggio, seguendo la prospettiva fenomenologica di Husserl, rivendica la necessità di basare le proprie teorie su esperienze concrete e vissute. In particolare, afferma:

La metafisica non è anzitutto un sistema; non si «fa» della metafisica come si «fa» della matematica o della fisica. In realtà «fare» della metafisica è «essere» metafisico, è realizzare in sé l'attitudine metafisica che consiste nel porsi nella propria totalità di fronte alla totalità del mondo. [...] Più vigorosamente un filosofo sottolinea il ruolo e il valore della soggettività, più sarà indotto a descrivere l'esperienza metafisica nella sua forma singolare e temporale. (De Beauvoir 1946, trad. it online)

In questo senso per de Beauvoir il romanzo non è incompatibile con la filosofia, ma anzi è uno dei linguaggi più efficaci per veicolare la filosofia esistenzialista. Il romanzo, infatti, è in grado di evocare il carattere singolare dell'esperienza e darne una comprensione metafisica e di coniugare comprensione e sentimento, intelligenza ed emozione. Per de Beauvoir il romanzo è, quindi, a tutti gli effetti, uno strumento filosofico, in grado di restituire l'ambiguità del rapporto tra singolare e universale.

Il variegato orizzonte filosofico di de Beauvoir comprende, oltre a Husserl e Heidegger, anche Leibniz, su cui si era laureata, Hegel, che legge tramite Kojève e che rimane uno dei suoi riferimenti principali, Cartesio, Marx, quasi una lettura ovvia data la sua passione politica, e Bergson. Tracce di questi autori si ritrovano in tutto il suo pensiero rielaborate attraverso la stretta connessione con l'esperienza concreta che emergeva dalla sua difesa del romanzo come genere filosofico.

In generale, come nota Sara Heinämaa (1999), l'intero progetto filosofico di de Beauvoir, si muove all'interno della fenomenologia della corporeità, inaugurata da Husserl e ripresa da Merleau-Ponty. Per de Beauvoir, infatti, la riflessione filosofica è inscindibile dall'esperienza mediata dal corpo inteso, seguendo Husserl (1952), come un orizzonte di tutte le nostre attività. Questa esperienza corporea è la base per la sospensione del giudizio fenomenologica che, per de Beauvoir, diventa l'apertura a considerare il mondo e la realtà non come un dato immutabile

Il testo che inaugura la sua produzione filosofica per molti studiosi è *L'invitata*, un esempio di *romanzo metafisico*. Questo romanzo si apre con una citazione di Hegel – «ogni coscienza persegue la morte dell'altra» – che svela quale sia il tema portante della storia: il rapporto con l'alterità e con il desiderio, che si uniscono ad una serie di riflessioni sulla libertà. *L'invitata* si conclude con Françoise che uccide Xavière, la giovane *invitata* nel rapporto con Pierre e di cui è gelosa. Simone de Beauvoir legge questo omicidio come atto con cui annunciare una forma di libertà, ma senza sposare la tesi di Hegel: il romanzo sottolinea, infatti, come il desiderio spinga a uccidere una particolare persona, che sentiamo come una minaccia, e non un altro indistinto. Per de Beauvoir si tratta dell'ambiguità esistenziale che con la sua complessità mina la chiarezza hegeliana, sollevando domande sul rapporto tra libertà e violenza e su solitudine e relazione che saranno l'ossatura del suo discorso filosofico. Per de Beauvoir, infatti, il rapporto di ogni coscienza con il proprio desiderio impedisce di pensarsi come puramente soggetto: ogni coscienza è anche oggetto di sé, già altra e in rapporto dialettico anche con se stessa.

Come sottolineano Edward e Kate Fullbrook (1998) questo testo anticipa non solo molti temi propri di de Beauvoir, ma inaugura già la sua lettura peculiare dell'esistenzialismo. Françoise incarna, infatti, la *mala fede della trascendenza*, come la chiama de Beauvoir: la posizione di chi si identifica nel puro soggetto, vittima dell'illusione di una libertà assoluta, poiché capace di pensarsi solo come soggetto e non oggetto di intenzione. Al contrario Xavière rappresenta la *mala fede dell'immanenza*: si identifica interamente con il proprio corpo, finendo per diventare puro oggetto, privo

di libertà. De Beauvoir, secondo i Fullbrook, proporrebbe invece una terza via, capace di tenere conto delle ambiguità delle esistenze concrete.

Il primo vero saggio filosofico è *Pirro e Cineia*, che viene pubblicato nel 1944 ottenendo un buon successo. Questo saggio prende le mosse da una conversazione tra Pirro, re dell'Epiro, e Cineia, suo ambasciatore, raccontata da Plutarco nelle *Vite parallele*. Il dialogo si svolge poco prima della spedizione in Occidente contro Roma, dopo che Pirro ha ricevuto doni e promesse da Italioti e Tarantini. Cineia chiede al re cosa farà dopo aver conquistato Roma e Pirro immagina di invadere la Sicilia, Cineia continua a chiedere cosa farà a quel punto e Pirro continua a rispondere proponendo nuove conquiste. Ad un certo punto Cineia chiede: «e quando ci riposeremo?» e Pirro risponde che potranno riposarsi dopo aver conquistato tutte le terre conosciute. La conversazione si conclude con Cineia che si domanda perché non riposarsi ora che ne hanno la possibilità, senza attendere un'incerta pace futura.

Questo testo, quindi, affronta il tema dell'azione umana, delle sue giustificazioni e delle sue condizioni di possibilità: de Beauvoir si chiede quale sia lo spazio della libertà umana nel rapporto con il proprio agire e con quello altrui. Sono temi che negli stessi anni vengono affrontati da Sartre impegnato con la stesura de *L'essere e il nulla*, ma de Beauvoir li affronta da una prospettiva diversa: infatti, se per Sartre l'altro è sempre un ostacolo e una minaccia alla propria libertà, per De Beauvoir gli altri ne sono invece la condizione necessaria. Gli altri non attentano mai alla mia libertà perché non possono mai raggiungere il cuore della mia intimità: De Beauvoir sostituisce alla divisione cartesiana tra mente e corpo quella tra interno ed esterno e sostiene che gli altri si fermino sempre all'esterno e che ognuna di noi abbia un nucleo intangibile e inscalfibile. Benché questa concezione dell'intimità come scrigno venga superata nelle opere successive, segna un passaggio importante per la definizione dei rapporti con gli altri.

De Beauvoir propone l'idea esistenzialistica della libertà come possibilità di trascendere il mondo di valori e idee decisi da altri e in cui siamo gettati. Questa idea che lega libertà e trascendenza, però, si accompagna sempre, in maniera quasi ossimorica, all'idea che essere libere significhi riconoscere di essere essenzialmente contingenti. Proprio per questo, la mia libertà astratta di rifiutare i valori in cui sono immersa può assumere un carattere concreto solo grazie agli altri con cui condividere il rifiuto e la modifica del senso del mondo: solo l'azione con altri, infatti, può dare corpo al superamento della contingenza, trascendendo se stessi e i propri limiti nei legami con l'alterità. Il problema etico di de Beauvoir trova

qui il suo nodo: come conciliare la libertà radicale che è data dall'essere staccati dagli altri con la possibilità di costruire comunità profonde di alleati? La soluzione a questa domanda è il concetto di *libertà situata*, grazie alla quale riconoscere che le mie azioni creano le condizioni entro cui gli altri agiscono e, pur senza intervenire nella libertà interna, determinano le possibilità di una libertà esterna. Per de Beauvoir, rispetto all'altro, «io sono la fattualità della sua situazione» (De Beauvoir 1944, trad. it. 58) e devo farmene carico.

Per de Beauvoir questa consapevolezza del legame tra la mia libertà e l'altrui si traduce in due richiami etici: uno riguarda la mia possibilità di farmi ascoltare dagli altri ed è quindi un riferimento politico alla libertà di espressione, l'altro riguarda le condizioni materiali che condizionano le possibilità di agire. Solo se sono libera dalla lotta per la sopravvivenza, infatti, posso agire liberamente e ognuna di noi può agire soltanto per se stessa: la libertà esistenziale, infatti, non si conquista mai per altri, per i quali si può solo lottare perché abbiano condizioni materiali che la rendano possibile. In questa lotta di giustizia sociale, preconditione per ogni postura etica, de Beauvoir ammette la possibilità della violenza, ma la intende come «il segno di un fallimento che nulla può compensare» (De Beauvoir 1944, trad. it. 77).

In questo senso la condizione umana esperisce una dimensione tragica: ci sono condizioni che possono essere modificate solo grazie ad azioni violente che però sono sempre un segno del fallimento della libertà. Possiamo, infatti, cercare alleati per le nostre lotte di giustizia e persino forzare dei cambiamenti che, però, non possono essere sostenuti da nessun assoluto. Riproporre dei valori assoluti con la violenza, cioè con un'imposizione, infatti, non può che limitare la libertà, delineando nuovamente un mondo che appare immutabile. Al contrario, per de Beauvoir, bisogna riconoscere che l'essere umano è sempre in una situazione di ambiguità, in cui è libero ma legato agli altri, convinto delle proprie visioni etiche, ma privo di certezze a cui ancorarle. Riconoscere questa fragilità è, quindi, l'unico modo per aprirsi ad un agire pienamente etico.

Il tema dell'ambiguità ritorna in maniera forte anche nel 1947, quando de Beauvoir pubblica *Per una morale dell'ambiguità*, un testo nato dall'invito di Camus a scrivere un saggio sull'azione. Questo saggio analizza ancora una volta il tema della responsabilità e della libertà, ma prendendo in esame in maniera più ampia anche il problema del male e della violenza, che emergono in modo pressante dopo l'occupazione nazista della Francia. È un testo in cui de Beauvoir prende le difese dell'esistenzialismo

in quanto sarebbe la sola filosofia contemporanea a prendere seriamente in esame il tema del male, contrastando l'affermazione di Dostoevskij che sostiene che in assenza di Dio ogni cosa diventi possibile. L'esistenzialismo, al contrario, proporrebbe un'autentica morale atea, in cui l'essere umano trova nella sua libertà la spinta ad agire eticamente.

De Beauvoir utilizza il pensiero di Hegel per rivendicare la necessità di un riconoscimento reciproco, che parta dalla nostra consapevolezza di abitare il mondo con altri. A questo caposaldo accosta la teoria dell'intenzionalità husserliana, che declina in due diversi modi: da un lato vi è l'attività di voler scoprire i significati del mondo, mentre dall'altro vi è quella di voler dare un significato al mondo. Nella prima attività la coscienza sperimenta la libertà della conoscenza, nella seconda quella di donare senso e significato. Secondo de Beauvoir, però, entrambe queste intenzionalità sono votate al fallimento: non potremo mai, infatti, conoscere pienamente il mondo, né potremo mai soddisfare il nostro desiderio di attribuirgli il nostro senso.

Proprio per questo l'unica morale a cui possiamo aspirare è una morale ambigua, che rifiuti ogni assoluto riconoscendo i limiti della nostra esperienza, ma anche la libertà dell'apertura al futuro: se non possiamo attribuire un senso definitivo al mondo non possiamo neanche immaginare principi morali sempre validi. Questa morale è una morale della responsabilità, che ci impone ogni volta di scegliere in che direzione muoverci, senza progetti già scritti, ma con l'impegno di negoziarli sempre con la nostra finitezza. Per de Beauvoir il problema etico fondamentale rimane quello del rapporto con gli altri, a cui sono legata e a cui è legata la mia libertà, che può esistere pienamente solo se esiste anche quella altrui. Ogni azione, infatti, avviene in un mondo abitato e ha degli effetti che vanno ben oltre il singolo individuo, sul quale si riflettono anche le azioni altrui.

Per una morale dell'ambiguità nota come la vita umana prenda le mosse in una condizione di dipendenza, prendendo in esame l'esperienza dell'infanzia. Per de Beauvoir noi nasciamo in un *mondo serio*, in cui valori e norme sono già decise da altri, ma crescendo sviluppiamo la passione per la libertà, che va allenata attraverso giochi e immaginazione. Rimanere bambini assume quasi il valore di una colpa: per essere pienamente umani, adulti, dobbiamo prenderci la responsabilità di scegliere, senza rifugiarsi nell'illusione che il *mondo serio* sia immutabile. Questa illusione, infatti, ci rassicura grazie all'idea che possa esistere un senso definitivo e quindi dei valori immutabili, già decisi e definiti, ma ci pone anche nella condizione di minorità di non intervenire sul mondo, di non agire. Per modificare il

mondo, ancora una volta, è lecito ricorrere alla violenza, che però mantiene il carattere ambiguo di essere sia uno strumento di attacco alla libertà che un mezzo necessario, a volte, alla liberazione.

Questi stessi temi vengono ripresi nel 1951, in un testo intitolato *Bisogna bruciare Sade?*, scritto come introduzione per *Justine*. De Beauvoir si allontana dalle tesi di *Pirro e Cineia*, in cui sosteneva che l'intimità – l'interiorità – rimane intangibile, per analizzare sotto una nuova luce il rapporto con l'alterità. Queste pagine diventano, così, un riconoscimento dell'importanza delle riflessioni del Marchese de Sade, capaci di scoprire il segreto dispotismo della macchina politica sin nei più intimi dettagli. Allo stesso tempo, però, pur approvando il sadiano appello utopico alla libertà, de Beauvoir ritiene che de Sade abbia pervertito il senso stesso della libertà, finendo per proporre un'etica insoddisfacente.

Per de Beauvoir l'intuizione sadiana che sia la crudeltà a rivelarci le ambiguità della nostra relazione con gli altri, ma anche della nostra esistenza, è corretta: vittima e tiranno sono una coppia legata dalla carne e dalla libertà. Allo stesso tempo, però, de Sade avrebbe confuso la libertà con il potere, e con il suo esercizio, fraintendendo anche il senso dell'erotico. Per de Beauvoir, infatti, l'erotico è un potente mezzo di libertà e di svelamento, ma soltanto se siamo in grado di accettare il rischio del sentimento, dell'*intossicazione emotiva*, che ci permette di entrare in contatto con la nostra carne e con quella altrui, in una comune ambiguità di rischio e vulnerabilità. Se Sade propone l'idea che la libertà sia legata alla capacità di mantenere un distacco e di agire un potere, per de Beauvoir, al contrario, la libertà si esperisce pienamente solo immergendosi nella relazione con l'altro. De Beauvoir, attraverso il corpo, mostra come l'intimità intangibile di *Pirro e Cineia* possa invece essere raggiunta e diventare la base per una postura etica di connessione con gli altri, con cui costruire legami che ci permettano di modificare il senso del mondo.

Per Karen Vintges (1996) tutta la riflessione etica di de Beauvoir, che emerge dai suoi saggi filosofici, può essere riassunta da una frase pronunciata da Lambert, uno dei personaggi del romanzo *I mandarini*: «Innanzitutto, ciò di cui abbiamo bisogno è un'etica, un'arte di vivere (*art de vivre*)». L'etica, per de Beauvoir, sarebbe essenzialmente un'arte di vivere, una modalità di condurre la propria vita, una pratica di sé capace di tenere in considerazione gli altri. Consapevolmente, quindi, de Beauvoir dedica gran parte della sua vita alla stesura della sua autobiografia in quattro volumi: l'arte di vivere, infatti, può essere appresa solo con l'esempio, in forza di un'attrattiva suscitata dal racconto di altre vite, altre esperienze. I romanzi, in questo senso, non sarebbero altro, quindi, che il racconto di

diverse arti di vivere, di diverse situazioni trascese in maniere differenti, diverse libertà esperite in maniera concreta.

3. La riflessione femminista

Simone de Beauvoir scrive *Il secondo sesso*, nel 1949, per affrontare il tema della condizione della donna: un progetto quasi enciclopedico che prende in esame le teorie, i miti e le vite concrete delle donne. Sorprendentemente il testo che viene spesso inteso come un sasso lanciato in uno stagno che ha smosso le acque dando vita alla seconda ondata del femminismo, si apre così:

Ho esitato a lungo prima di scrivere un libro sulla donna. Il soggetto è irritante, soprattutto per le donne; e non è nuovo. Il problema del femminismo ha fatto versare abbastanza inchiostro, ora è pressoché esaurito: non parliamone più (De Beauvoir 1949, trad. it. p. 19).

Qui Simone de Beauvoir ha in mente soprattutto il movimento suffragista, che ha scosso in particolare il mondo anglosassone, ma ha attraversato tutta l'Europa, per chiedere il voto alle donne attraverso marce, petizioni ed eclatanti attentati. Ma pensa anche a Virginia Woolf, che cita più volte nel corso del testo. In un certo senso, in un momento di stallo e assenza di un movimento femminista, ad esso viene riconosciuta una storia tanto radicata da essere quasi esaurita. Eppure de Beauvoir scrive, dopo questo incipit, un testo ricco e complesso, che, ancora una volta, prende spunto da un'esperienza concreta. De Beauvoir, infatti, nel 1949 è da poco tornata dal suo viaggio negli Stati Uniti in cui ha potuto osservare come le donne americane siano più emancipate delle europee, ma come, allo stesso tempo, non godano appieno della loro emancipazione per paura di perdere la *femminilità* – timore che è oggetto anche di un vivace dibattito pubblico (De Beauvoir 1948).

De Beauvoir interviene immediatamente in questo dibattito, sostenendo con forza che «se oggi la femminilità è scomparsa, è perché non è mai esistita» (De Beauvoir 1949, trad. it. p. 20), che riecheggia la più celebre frase del testo: «donna non si nasce, lo si diventa» (De Beauvoir 1949, trad. it. p. 271) che introduce la parte che prende in esame l'infanzia. Il testo si presenta, quindi, come un processo di svelamento di tutte quelle strutture, quelle teorie e quelle abitudini che contribuiscono a far diventare donne le donne, a creare una femminilità costruita; questo progetto appare chiaro già dalla struttura del libro che compie un ordinato processo di decostruzione,

prendendo in esame: la biologia, la psicanalisi, il materialismo, la storia, i miti e infine *l'esperienza vissuta*, attraverso l'analisi della formazione delle donne e delle situazioni che si trovano a vivere, dal matrimonio alla maternità, dalla prostituzione alla vecchiaia.

Anche in questo testo de Beauvoir adotta la prospettiva esistenzialista, tanto che l'obiettivo dello svelamento proposto non è quello di rendere le donne più felici, ma di permettere loro di esperire la libertà – tema che ha attraversato tutta la sua riflessione filosofica. In questo senso si può leggere *Il secondo sesso* non come un'improvvisa esplosione femminista, ma come il risultato dell'incontro tra la *morale esistenzialista* e la vita concreta di una donna, tra l'aspirazione alla libertà e la scoperta di una contingenza di cui gli uomini non fanno esperienza.

Per de Beauvoir, infatti, la donna è l'Altro per eccellenza, tanto che «la donna si determina e si differenzia in relazione all'uomo, non l'uomo in relazione a lei; è l'inessenziale di fronte all'essenziale» (De Beauvoir 1949, trad. it. p. 22). La donna, quindi, oltre ad essere gettata in un mondo costruito da altri, come ogni uomo, si trova a subire un particolare rapporto con se stessa:

Ora, la situazione della donna si presenta in questa singolarissima prospettiva: pur essendo come ogni individuo umano una libertà autonoma, ella si scopre e si sceglie in un mondo in cui gli uomini le impongono di assumere la parte dell'Altro; in altre parole, pretendono di irrigidirla in una funzione di oggetto e votarla all'immanenza perché la sua trascendenza deve essere perpetuamente trascesa da un'altra coscienza essenziale e sovrana. (De Beauvoir 1949, trad. it. p. 31)

La donna si trova, quindi, a non poter trovare quel legame con gli altri che permette di modificare il mondo nel senso della libertà, perché sempre altra, sempre vissuta come un'alterità radicale e sempre posta, da altri, come pura immanenza. Per questo le donne, a differenza di altri oppressi (proletari, *negri*, ebrei), non sono in grado di dire *noi*, di sentirsi parte di un soggetto collettivo capace di dar loro gli strumenti per sovvertire la situazione. Le donne non hanno una storia comune, un passato, un momento a cui ricondurre la loro oppressione che viene, sempre, fatta passare per naturale, sia attraverso gli strumenti della biologia, che grazie alla psicanalisi o alla cultura nella quale vivono immerse. Le donne vivono in mezzo agli uomini, legate a loro da vincoli affettivi (e qui sembra quasi ricordare le riflessioni di Mill e Taylor sull'oppressione delle donne – pur non citandole mai esplicitamente), che rendono difficile non solo la solidarietà tra donne, ma anche la possibilità di riconoscere la propria subordinazione. Per questo tutti gli sforzi nel testo corrono parallelamente in due direzioni: da un lato

svelare le discriminazioni che le donne subiscono a causa della loro *inferiorità*, dall'altro dimostrare che questa inferiorità non è un dato essenziale:

quando un individuo o un gruppo di individui è tenuto in condizione di inferiorità, esso è di fatto inferiore; ma bisognerebbe intendersi sul valore del verbo "essere". La malafede consiste nell'attribuirgli un significato sostanziale, mentre ha il senso dinamico hegeliano: "essere" è essere divenuto, è essere stato fatto nel modo che ci si manifesta; sì, le donne nell'insieme oggi sono inferiori agli uomini, cioè vivono in una situazione che apre loro minori possibilità: il problema è sapere se questo stato di cose deve perpetuarsi. (De Beauvoir 1949, trad. it. p. 27)

La condizione di subordinazione delle donne è il risultato di un processo storico e allo stesso tempo di un percorso che coinvolge, singolarmente, ogni donna: si tratta, quindi, di un *divenire* inferiore che si radica in una struttura sociale che agisce sulle soggettività in maniere specifiche e particolari, attraverso un insieme di pratiche educative riprodotte dalle donne stesse. In questo senso le donne, nel momento in cui de Beauvoir scrive, costituiscono un *noi* solo in un senso molto negativo, in quanto soggette a una stessa subordinazione, che però si attua in modi diversi, rendendo difficile riconoscerne i tratti comuni. Quello che emerge in maniera evidente, e che viene costantemente puntualizzato nel testo, è che la donna viene educata all'assenza di ribellione in nome di una illusoria felicità: «è così che si educa la donna, senza mai insegnarle la necessità di assumere essa stessa la propria esistenza; lei si lascia trascinare volentieri a contare sulla protezione, l'amore, l'aiuto, la direzione altrui» (De Beauvoir 1949, trad. it p. 691). De Beauvoir, infatti, sottolinea la complicità femminile nel processo di inferiorizzazione, non tanto per accusare le donne, quanto per mostrare loro le catene, spesso invisibili, nelle quali sono intrappolate.

La morale esistenzialista, quindi, diventa un veicolo tramite il quale permettere alle donne di rivendicare la loro libertà, ma allo stesso tempo, assumere la donna come soggetto significa ripensare questa stessa morale alla luce di una diversa esperienza. Ancora una volta, come nei testi precedenti, de Beauvoir sottolinea l'importanza di considerare la morale strettamente legata alle condizioni materiali: «per noi la donna è un essere umano che cerca i suoi valori in un mondo di valori, di cui è indispensabile conoscere la struttura economica e sociale; la studieremo da un punto di vista esistenziale nella sua situazione totale» (De Beauvoir 1949, trad. it. p. 71). *Il secondo sesso*, quindi, prende in esame diverse *situazioni totali*

seguendo sempre e di nuovo la concezione beauvoiriana di non disgiungere la teoria dalle esperienze vissute e analizza, così, non solo i diversi momenti della vita di una donna, lo sviluppo della sua sessualità, ma anche temi meno dibattuti all'epoca: ad esempio dedica ampio spazio al lesbismo, in pagine che saranno riprese da Monique Wittig (1973 e 1980), o alla vecchiaia e alla menopausa.

Simone de Beauvoir pone grande enfasi sul corpo, di nuovo mostrando un legame forte con tutti i suoi altri scritti, e quindi sulla biologia, che analizza in una chiave fortemente critica. Le pagine dedicate alla decostruzione del sapere biologico anticipano e offrono spunti, infatti, per la riflessione di pensatrici come Donna Haraway, che negli anni '80 interpreta la biologia come una scienza non neutra come vorrebbe presentarsi, ma costruita socialmente e storicamente, con importanti risvolti politici, in particolare per quanto riguarda la costruzione della soggettività delle donne (Haraway 1985, 1991 e 1997). De Beauvoir, infatti, puntualizza come non sia possibile analizzare gli esseri umani soltanto con gli strumenti della scienza biologica, poiché «l'umanità è cosa diversa da una specie: [è] un divenire storico; si definisce nel modo con cui assume la fattità naturale» (De Beauvoir 1949, trad. it. p. 687). In questo senso, legare le donne al puro dato biologico non è altro che il risultato di un processo umano, *troppo umano*, che osserva i corpi proponendo scale di valori e di funzioni che sono socialmente costruite e assegnando loro lo statuto di *Natura*. L'idea stessa di una specie umana, nota de Beauvoir, viene utilizzata per soggiogare i corpi delle donne alla funzione riproduttiva, a cui vengono, contestualmente, assegnati diversi valori morali. In questo senso le donne sono le femmine animali che più di tutte sono *al servizio* della specie, una condizione resa possibile soltanto dalla comprensione umana di essere una specie.

Il corpo delle donne, così, subisce un processo di essenzializzazione che de Beauvoir rifiuta sostenendo: «il corpo non è una cosa, è una situazione: è il nostro modo di far presa sul mondo» (De Beauvoir 1949, trad. it. p. 58) e come tale non è un dato immutabile e generalizzabile. Questa riflessione intorno al corpo, che si lega alla costruzione sociale dell'*eterno femminile*, riecheggia anche nelle opere di Judith Butler (cfr. 1986 e 1990), tracciando una possibile linea di continuità tra alcune tesi de *Il secondo sesso* e le teorie queer (cfr. Bernini 2017). Il riferimento fenomenologico al corpo vivo (*Leib*) come condizione segnala, infatti, che per de Beauvoir i corpi maschili e femminili non sono due entità, ma variazioni che possono dare vita a *situazioni* differenti e che possono essere vissute in maniere differenti. In questo senso de Beauvoir non definisce cosa sia l'essere donna e lo slega dal corpo inteso come essenza, per metterlo in relazione al corpo come

costruzione sociale. Questa prospettiva, quindi, apre anche alla possibilità di ripensare la maschilità, oltre che la femminilità, e le distinzioni binarie tra i generi (cfr. Halberstam 1998).

Questo approccio al corpo non intende cancellare le differenze tra esseri umani, o per meglio dire tra uomini e donne, in nome di una presupposta uguaglianza, ma, al contrario, vuole dare spazio alle differenze, intese come diversi modi di abitare il mondo: «coloro che parlano tanto di “eguaglianza nella differenza” non possono non concedermi che possano esistere delle differenze nell’eguaglianza» (De Beauvoir 1949, trad. it. p. 698). Si tratta, quindi, di un’estrema aspirazione alla libertà, che passa dalla consapevolezza di sé e dall’assumere direttamente *la propria esistenza*, in tutti gli aspetti che la compongono. Questo processo non può che essere fatto con gli altri, che in questo caso non possono che essere da un lato le altre donne con cui costruire un’alleanza che conduca ad un *noi*, ma dall’altro gli uomini: infatti «liberare la donna significa rifiutare di chiuderla nei rapporti che ha con l’uomo, ma non negare tali rapporti» (De Beauvoir 1949, trad. it. p. 699).

Il secondo sesso è ricco di possibili letture, che sono state fondamentali per diverse traiettorie dei movimenti femministi, dal femminismo della differenza al queer, «o piuttosto si dovrebbe dire che, nell’arco di vent’anni, *Il secondo sesso* è stato il Movimento prima del Movimento. Nel tête-à-tête della lettura, migliaia di donne hanno trovato ciò che ha potuto portare, in seguito, al fatto di ritrovarsi assieme in gruppi» (Le Doeuff 1979, trad. it. p. 40). E questo nonostante la difficile diffusione che il testo ha avuto. Per fare soltanto due esempi, è significativo che il testo sia stato tradotto in inglese da uno zoologo, Howard Madison Parshley, e che ne sia stata proposta una versione rivista e corretta solo nel 2009; o che sia stato inserito dal Vaticano nell’Indice dei libri proibiti nel 1956.

Lo stesso movimento politico delle donne, però, ha modificato il pensiero di De Beauvoir, che grazie alle riflessioni femministe rivede il suo stesso testo, in particolare rivendicando la necessità di non subordinare la lotta delle donne alla lotta di classe, ma sottolineando l’importanza di farle procedere parallelamente, mentre nello stesso tempo precisa la volontà di enfatizzare le basi materialistiche e non idealistiche della sua concezione delle donne. In particolare, nell’osservare le reazioni delle femministe a *Il secondo sesso*, afferma: «che la donna sia fabbricata dalla civiltà e non biologicamente determinata, è un punto che nessuna femminista mette in dubbio. Dove esse si allontanano dal mio libro è sul piano pratico: si rifiutano di fidare nell’avvenire, vogliono prendere in mano il loro destino

fin da oggi. È su questo punto che io sono cambiata: dò loro ragione» (De Beauvoir 1972, trad. it. p. 440).

4. Conclusione

Attraverso questa breve ricostruzione di alcune delle tappe del pensiero di Simone de Beauvoir ho provato a metterne in luce da un lato la complessità e dall'altro i rimandi interni, per comprendere il progetto filosofico di questa pensatrice in maniera organica. La scelta di de Beauvoir di dedicarsi ai romanzi, da un lato, e alla pratica politica, anche femminista, dall'altro, infatti, non costituisce una rinuncia alla filosofia, ma anzi, trova le sue basi proprio nel pensiero filosofico dell'autrice. Anche per questo è importante sottolineare i legami de *Il secondo sesso* non solo con i testi autobiografici, ma anche con quelli filosofici, in cui de Beauvoir rilegge l'esistenzialismo in modo originale.

Tutta la riflessione filosofica di de Beauvoir è stata caratterizzata dal tentativo di coniugare etica e libertà, contingenza e apertura alla trascendenza, e da un tentativo di modificare il linguaggio della filosofia, mischiandolo alla letteratura non per puro gusto estetico, ma per dare corpo vivo alle teorie. Questo ancorarsi alle esperienze assume, quindi, il significato di decostruire le sovrastrutture e le abitudini che ostacolano la strada verso la libertà, intesa sempre in un senso concreto e *vivibile*. De Beauvoir stessa riconosce la persistenza di questa tensione:

dissipare le mistificazioni, dire la verità, è uno dei fini che ho più ostinatamente perseguiti attraverso i miei libri. Questa ostinazione ha le sue radici nella mia infanzia; ho sempre odiato quella che io e mia sorella chiamavamo la "stupidità": un modo di soffocare la vita e le sue gioie sotto dei pregiudizi, delle abitudini mentali, delle false apparenze, delle vuote frasi. Ho voluto sottrarmi a questa oppressione, e mi sono ripromessa di denunciarla (De Beauvoir 1972, trad. it. p. 448).

Ma, allo stesso tempo, la filosofia di de Beauvoir assume un significato estremamente personale per la stessa autrice, che intende la sua stessa vita come se fosse quasi un'opera filosofica, su cui inizia a riflettere dai suoi esordi e che espone in maniera pubblica ed esplicita nei quattro volumi dell'autobiografia. Per de Beauvoir il senso del suo lavoro può essere riassunto così: «volevo fare in modo di esistere per gli altri comunicando nella maniera più diretta il sapore della mia vita: vi sono quasi riuscita» (De Beauvoir 1972, trad. it. p. 449). E certamente l'intreccio di vita e pensiero,

corpo e teoria, razionalità e passione che attraversa le pagine di de Beauvoir restituisce un sapore filosofico ancora molto vivido.

5. Bibliografia

5.1. Opere di Simone de Beauvoir

- 1943, *L'Invitée*, Paris, Gallimard (L'invitata, trad. it. di G. Bogliolo, Milano, Mondadori, 1980).
- 1944, *Pyrrhus et Cinéas*, Paris, Gallimard (Pirro e Cineas, trad. it. di A. Bonomi in *Per una morale dell'ambiguità*, Milano, Sugar, 1964, pp. 122-204).
- 1945, «La Phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty», *Les Temps modernes*, 1, pp. 363–67.
- 1945, *Le Sang des autres*, Paris, Gallimard (Il sangue degli altri, trad. it. di D. Selvatico Estense, Milano, Mondadori, 1985).
- 1945, *Les Bouches inutiles*, Paris, Gallimard (Le bocche inutili, trad. it. di E. Biagini e M. Lombardi, Firenze, Le lettere, 2009).
- 1946, «Littérature et métaphysique», *Les Temps modernes*, 1, pp. 1153–63 (Letteratura e metafisica, trad. it. di B. Catini, Tysm, on line: <http://tysm.org/letteratura-e-metafisica/>).
- 1946, *Tous les homes sont mortels*, Paris, Gallimard (Tutti gli uomini sono mortali, trad. it. di G. Vigorelli, Milano, Mondadori, 1949).
- 1947, *Pour une morale de l'ambigüité*, Paris, Gallimard (Per una morale dell'ambiguità, trad. it. di A. Bonomi, Milano, Sugar, 1964).
- 1948, *L'Amerique au jour le jour*, Paris, Editions Paul Marihein (L'America giorno per giorno, trad. it. di A. Dell'Orto, Milano, Feltrinelli, 1955).
- 1948, *L'Existentialisme et la sagesse des nations*, Paris, Nagel.
- 1949, *Le Deuxième sexe*, Paris, Gallimard (Il secondo sesso, trad. it. di R. Cantini e M. Andreose, Milano, il Saggiatore, 2008).
- 1951/1952, «Faut-il brûler Sade?», *Les Temps modernes*, 74, pp. 1002–33 e 75, pp. 1197–230 (Bruciare Sade?, trad. it. di G. Grasso, Roma, Lucarini, 1989).
- 1954, *Les Mandarins*, Paris, Gallimard (I mandarini, trad. it. F. Lucentini, Torino, Einaudi, 1955).
- 1955, «Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme», *Les Temps modernes*, 10, pp. 2072–122.
- 1955, *Privilèges*, Paris, Gallimard.

- 1957, *La Longue marche, essai sur la Chine*, Paris, Gallimard (La lunga marcia, trad. it. di L. Frausin Guarino, Milano, Mondadori, 2006).
- 1958, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard (Memorie di una ragazza per bene, trad. it. B. Fonzi, Torino, Einaudi, 1960).
- 1960, *La Force de l'âge*, Paris, Gallimard (L'età forte, trad. it. di B. Fonzi, Torino, Einaudi, 1961).
- 1962, con G. Halimi, *Djamila Boupacha*, Paris, Gallimard.
- 1963, *La Force des choses*, Paris, Gallimard (La forza delle cose, trad. it. di B. Garufi, Torino, Einaudi, 1966).
- 1964, «Preface», in V. Leduc, *La Bâtarde*, Paris, Gallimard, pp. 7-23.
- 1964, *Une Mort très douce*, Paris, Gallimard (Una morte dolcissima, trad. it. di C. Lusignoli, Torino, Einaudi, 1966).
- 1965, «Que peut la littérature?», *Le Monde*, 249, pp. 73–92.
- 1966, «Preface», in J. Steiner, *Tréblinka*, Paris, Fayard, pp. 7-11.
- 1966, *Les Belles images*, Paris, Gallimard (Le belle immagini, trad. it. di C. Lusignoli, Torino, Einaudi, 1968).
- 1967, *La Femme rompue*, Paris, Gallimard (Una donna spezzata, trad. it. di B. Fonzi, Torino, Einaudi, 1969).
- 1970, *La Vieillesse*, Paris, Gallimard (La terza età, trad. it. di B. Fonzi, Torino, Einaudi, 1971).
- 1972, *Tout compte fait*, Paris, Gallimard (A conti fatti, trad. it. di B. Fonzi, Torino, Einaudi, 1973).
- 1979, *Quand prime le spirituel*, Paris, Gallimard (Lo spirituale un tempo, trad. it. di D. Selvatico Estense, Torino, Einaudi, 1980).
- 1979, «Mon expérience d'écrivain», in C. Francis and F. Gontier, *Les Écrits de Simone de Beauvoir*, Paris, Gallimard, pp. 439-457.
- 1981, *La Cérémonie des adieux, suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre, Août-Septembre 1974*, Paris, Gallimard (La cerimonia degli addii, trad. it. di E. De Angeli, Torino, Einaudi, 1981).
- 1985, «Préface», in C. Lanzmann, *Shoah*, Paris, Fayard, pp. 7-10.

5.2. Opere di letteratura secondaria

- Appignanesi L., 1988, *Simone de Beauvoir*, London and New York, Penguin.
- Arp K., 2001, *The Bonds of Freedom: Simone de Beauvoir's Existentialist Ethics*, Chicago, Open Court.
- Ascher C., 1981, *Simone de Beauvoir: A Life of Freedom*, Boston, Beacon Press.

- Bair D., 1990, *Simone de Beauvoir: A Biography*, New York, Summit Books.
- Bauer N., 2001, *Simone de Beauvoir, Philosophy, and Feminism*, New York, Columbia University Press.
- Bergoffen D., 1997, *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities*, Albany, State University of New York Press.
- Bonnet M., 2015, *Simone de Beauvoir et les femmes*, Paris, Édition Albin Michel.
- Butler J., 1986, «Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex», *Yale French Studies*, 72, pp. 35-49.
- Card C. (ed.), 2003, *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Colombetti E., *L'etica smarrita della liberazione. L'eredità di Simone de Beauvoir nella maternità "biotech"*, Milano, Vita e Pensiero, 2011.
- Daigle C. Golomb J. (eds.), 2009, *Beauvoir and Sartre: The Riddle of Influence*, Bloomington, Indiana University Press.
- Kail M., 2006, *Simone de Beauvoir philosophe*, Paris, PUF, 2006,
- Fishwick S., 2002, *The Body in the Work of Simone de Beauvoir*, Oxford and New York, P. Lang.
- Fullbrook E., Fullbrook K., 1998, *Simone de Beauvoir: a critical Introduction*, New York, Polity Press.
- Heinämaa S., 1999, «Simone de Beauvoir's Phenomenology of Sexual Difference», *Hypatia*, 14, 4, pp. 114-132.
- Simmons, M. A. (ed.), 1999, The philosophy of Simone de Beauvoir [special issue], *Hypatia*, 14, 4.
- Le Doeuff M., 1979, «Simone de Beauvoir et l'existentialisme», *Le Magazine Littéraire*, (Simone de Beauvoir, trad. it. di F. Castelli, Roma, Christian Marinotti, 2013).
- Mercandino V. (a cura di), 2014, *Atelier Simone de Beauvoir*, Roma, Iaph, 2014.
- O'Brien W., Embree L. (eds.), 2001, *The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*, Dordrecht and Boston, Kluwer Academic.
- Pelz M., 2007, *Simone de Beauvoir*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Pilardi J., 1999, *Simone de Beauvoir Writing the Self: Philosophy Becomes Autobiography*, Westport, Greenwood Press.
- Sallenave D., 2008, *Castor de guerre*, Paris, Gallimard.
- Tidd U., 1999, *Simone de Beauvoir, Gender, and Testimony*, Cambridge and New York, Cambridge University Press.

Vintges K., 1996, *Philosophy as Passion: The Thinking of Simone de Beauvoir*, Bloomington, Indiana University Press.

5.3. Altri testi citati

- Bernini L., 2017, *Le teorie queer. Un'introduzione*, Milano, Mimesis.
- Butler J., 1990, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge (Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità, trad. it. di S. Adamo, Roma-Bari, Laterza, 2013).
- Halberstam J., 1998, *Female Masculinity*, Durham and London, Duke University Press.
- Haraway D., 1985, «Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s», *Socialist Review*, 80, pp. 65-108 (Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo, trad. it. di L. Borghi, Milano, Feltrinelli, 1995).
- Haraway D., 1991, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, London, Free Association Books and New York, Routledge.
- Haraway D., 1997, *Modest_Witness@ Second_Millennium.FemaleMan@ Meets_OncoMouse™: Feminism and Technoscience*, New York, Routledge.
- Husserl E., 1952, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Husserliana Band IV*. Ed. Marly Bimel. Haag: Martinus Nijhof (Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, 2, trad. it. di E. Filippini, Torino, Einaudi, 2002).
- Wittig M., 1973, *Le corps lesbien*, Paris, Les éditions de Minuit (Il corpo lesbico, trad. it. di C. Bazzin, Roma, Edizioni delle Donne, 1976).
- Wittig M., 1980a, «La pensée straight», *Questions Féministes*, 7, pp. 45-53.
- Wittig M., 1980b, «On ne naît pas femme», *Questions Féministes*, 8, pp. 75-84.

AphEx.it è un periodico elettronico, registrazione n° ISSN 2036-9972. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.aphex.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di AphEx.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.aphex.it". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.aphex.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.aphex.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@aphex.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

In caso di citazione su materiale cartaceo è possibile citare il materiale pubblicato su AphEx.it come una rivista cartacea, indicando il numero in cui è stato pubblicato l'articolo e l'anno di pubblicazione riportato anche nell'intestazione del pdf. Esempio: Autore, *Titolo*, <<www.aphex.it>>, 1 (2010).
