

Utelešena želja: Kriza subjektivnosti pri Drugem

Abstract

Embodied desire: The Crisis of Subjectivity in the Other

The present article aims to illustrate the intellectual intersection between Simone de Beauvoir and Maurice Merleau-Ponty, focusing on their exploration of embodiment and sexuality. We want to show that Beauvoir's major philosophical work, *The Second Sex*, is not merely an application of Sartre's philosophy to feminist issues, but incorporates the thoughts of many authors and philosophies. Through Merleau-Ponty's treatment of embodiment, sexuality, and the relationship between object and subject, we wish to demonstrate their intellectual connection and address the chapter on *Sexual initiation* as a phenomenological representation of the specific lived experience of what we call being a woman. It is well-known that Beauvoir spent several years deeply studying German phenomenologists and later published a review of *Phenomenology of Perception* in which she demonstrated her knowledge and positioning in the field, indicating agreement with Merleau-Ponty's establishment of the concept of the subject. The goal is to bring together both intellectual paths and show that they are more intertwined in understanding perception, embodiment, subject, and object than researchers of her texts generally acknowledge. Above all, we wish to show that Beauvoir was a philosopher who, through the use of various philosophical methods, created a complex analysis of the female condition and should not be reduced to secondary literature.

Keywords: sexuality, embodiment, perception, phenomenology, feminist theory

Gaja Lukacs Čufer is currently pursuing a doctoral degree in philosophy at the University of Ljubljana. Her intellectual interests within the academic sphere range from contemporary philosophy, feminist theory, phenomenology, and theoretical psychoanalysis to gender studies. She pays special attention to women's studies and the philosophy of Simone de Beauvoir, focusing on the exploration of sexuality, sexual initiation, and abortion. E-mail: gaja.lukacs.cufer@gmail.com

Povzetek

V pričujočem članku poskušamo prikazati intelektualno presečišče med Simone de Beauvoir in Mauriceom Merleau-Pontyjem s poudarkom na njunem raziskovanju utelešenosti in seksualnosti. Želimo pokazati, da največje filozofsko delo Beauvoir *Drugi spol* ni le aplikacija Sartrove filozofije na feministično problematiko, ampak vključuje razmišljanja mnogih avtorjev in filozofij. Preko Merleau-Pontyjeve obravnave utelešenosti, seksualnosti in odnosa med objektom in subjektom želimo pokazati njuno intelektualno povezavo in obravnavati poglavje *Spolna iniciacija* kot fenomenološko predstavitev specifične živete izkušnje fenomena, ki mu rečemo ženska. Namreč, znano je, da je Beauvoir več let poglobljeno študirala nemške fenomenologe in kasneje objavila recenzijo *Fenomenologije zaznave*, v kateri je pokazala svoje poznavanje in opredelitev na področju, ki jasno nakazuje strinjanje z Merleau-Pontyjevo vzpostavitev koncepta subjekta. Cilj je skupaj pripeljati obe intelektualni poti in pokazati, da sta bolj prepleteni pri razumevanju zaznave, utelešenosti, subjekta in objekta, kot raziskovalci njenih besedil to običajno priznavajo. Predvsem pa želimo pokazati, da je bila Beauvoir filozofinja, ki je ob uporabi različnih filozofskih metod ustvarila kompleksno analizo ženske situacije, in je ne smemo reducirati na sekundarno literaturo.

Ključne besede: seksualnost, utelešenost, zaznava, fenomenologija, feministična filozofija

Gaja Lukacs Čufer trenutno opravlja doktorski študij filozofije na Univerzi v Ljubljani. V okviru akademske sfere se njeni intelektualni interesi raztezajo od sodobne filozofije, feministične teorije, fenomenologije, teoretske psihoanalize do študija spola. Posebno pozornost namenja ženskim študijem in filozofiji Simone de Beauvoir, pri čemer se osredotoča na raziskovanje seksualnosti, spolne iniciacije in abortusa. E-mail: gaja.lukacs.cufer@gmail.com

Intelektualno presečišče: Beauvoir in Merleau-Ponty

Leta 1945 je Maurice Merleau-Ponty objavil obširno študijo z naslovom *Fenomenologija zaznave*, v kateri se je lotil raziskave živete telesa – njegove percepcije, čustev in gibov kot tudi sveta, v katerem se telo nahaja in se mu kaže. Poleg standardnih fenomenoloških vprašanj pa se Merleau-Ponty v enem izmed poglavij obrne tudi k vprašanju seksualnosti (Heinämaa, 2004), v katerem zastavi svojo glavno tezo, da seksualnost ni le specifična funkcija telesa, ampak izraz eksistence (Merleau-Ponty, 2006).

Merleau-Pontyjeva filozofija je imela velik vpliv na razmišljanja Simone de Beauvoir in posledično njena filozofska dela. Njeno najbolj poznano delo in *magnum opus Drugi spol* je izšlo leta 1949, le štiri leta po izidu *Fenomenologije zaznave*. V *Drugem spolu* lahko opazimo tri instance, v katerih se je avtorica naslonila na fenomenologijo svojega prijatelja – opis živetega telesa, obravnava seksualnosti in časovna narava izkustva (Heinämaa, 2004). Vendar pa to ni prvi zapis filozofskega srečanja med Beauvoir in Merleau-Pontyjem. Takoj po izidu *Fenomenologije zaznave* je Beauvoir objavila recenzijo v *Les temps modernes*. Sicer je besedilo samo po sebi kratko (zgolj pet strani v originalnem tisku), vendar predstavlja ključni element pri našem razumevanju filozofske povezave med Beauvoir in fenomenologijo Merleau-Pontyja. Predvsem pa služi kot osvetlitev fenomenološkega ozadja Beauvoir, ki je tako zelo pogosto potisnjeno ob stran. Ta umestitev je ključnega pomena za razumevanje *Drugega spola* kot celostnega in kompleksnega filozofskega dela. Treba je vedeti, da je bila Beauvoir ob pisanju recenzije že podrobno seznanjena s principi Husserlove nove filozofije, saj se je med letoma 1934 in 1935 posvetila raziskovanju fenomenologije v originalni nemščini – tako Husserla kot Heideggerjev kritični odziv (Heinämaa, 2004).

Tako je lahko objavljena kritika vsebovala poglobljeno razumevanje fenomenološke filozofije. Zaradi trdnega razumevanja konceptualnega temelja je bila zmožna izluščiti argumentacijo in prepoznati originalne vidike besedila. V recenziji Beauvoir poudarja Merleau-Pontyjev opis telesa in podaja predstavitev njegovega živetega izkustva. Za razliko od avtorjev pred njim Merleau-Pontyjev filozofski cilj ni vzpostavitev novega teoretičnega sistema, ampak razkrivanje toka izkustev, ki predstavljajo skriti temelj teoretične in konceptualne konstrukcije (Beauvoir, 2004).

Fenomenološka utelešenost seksualnosti

Merleau-Ponty seksualnost najbolj obsežno obravnava v poglavju z naslovom *Telo kot seksualno bitje*. Ta obravnava telesa je vpeljana na točki, ko poskuša predstaviti bistveno funkcijo, ki omogoča, da si prisvojimo prostor ali objekt, telo pa predstavlja mesto tega prisvajanja. Dokler obravnavamo odnos med utelešenim subjektom in prostorom ali zaznано stvarjo, hitro zaidemo v obravnavo odnosa med epistemološkim subjektom in objektom. Da prikažemo genezo biti za nas, je treba vpeljati čustveno področje, saj je edino, ki je resnično za nas (Merleau-Ponty, 2006).

Ključni pomen v tem poglavju nosi obravnava pacienta Schneiderja, ki je med prvo svetovno vojno doživel poškodbo možganov. Posledično mu je bilo oteženo

prepoznavanje objektov oziroma predmetov, kljub temu da ni utrpel nobene poškodbe vida. Poleg oteženega vzpostavljanja konceptualne povezave med predmeti in njihovim pomenom oziroma namenom pa je imel težave s kompleksnimi motoričnimi gibi, kar je bilo nenavadno predvsem zato, ker je lahko opravljal vse posamezne motorične gibe. Pri povezavi njegovega stanja s fenomenološkim vprašanjem seksualnosti pa ima ključno vlogo dejstvo, da si bolnik od poškodbe naprej nikoli več ni sam od sebe želel seksualnega akta. Natančneje – tudi pogovori, erotični materiali ali erotični stik (npr. poljub) v njem niso vzbudili poželjenja ali seksualne stimulacije (Merleau-Ponty, 2006).

Njegovi odzivi so bili veliko bolj prostorsko pogojeni in vzbudil jih je šele neposredni stik z drugim telesom. Ob orgazmu partnerice ali ob prekinitvi predigre je prišlo do uplahnitve poželjenja in seksualni cikel se ni začel znova. Izlivi so bili na splošno redki in nikoli jih niso spremljale fantazije. Očitno je, da gre tukaj za več kot le za izgubo vidnih predstav. Izgubljene so bile vsakršne taktilne predstave seksualnih aktov, prav tako pa so tudi same taktilne stimulacije izgubile večino seksualnega pomena (Merleau-Ponty, 2006).

Če bi na tem mestu šlo za splošno izgubo tako seksualne kot vidne predstave, bi morali opisati tudi konkretne vidike te pomanjkljivosti na seksualnem področju. Namreč redkosti izlivov ni mogoče razlagati s šibkostjo predstav, saj le-te služijo bolj kot njihov učinek kot pa vzrok. V tej situaciji bi lahko sklepali na oslabitev običajnih seksualnih refleksov, vendar bi s tem samo zagovarjali, da seksualni refleksi ne obstajajo, kar pa je nesmiselno. Namreč, če bi bila seksualnost pri človeku neki avtonomni refleksni aparat, bi ob potencialni poškodbi prišlo do sprostitve avtomatizmov in seksualno vedenje bi bilo poudarjeno. Kar pa nakazuje, da poleg avtomatizma in predstave obstaja določeno vitalno območje: »... v katerem se razvijajo bolnikove seksualne možnosti, tako kot tudi prej omenjene gibalne in zaznavne pa tudi njegove intelektualne možnosti ...« (Merleau-Ponty, 2006: 171).

Obstajati mora neka funkcija, ki seksualnosti zagotavlja njen razvoj, normalna razsežnost seksualnosti pa se mora opirati na notranje zmožnosti posameznega subjekta. Merleau-Ponty pravi, da temu lahko rečemo *eros* ali *libido*, vendar mora obstajati nekaj, kar oživlja izvirni svet in ga seksualno osmisli oziroma ovrednoti, poleg tega pa vsakemu subjektu glede na njegove notranje zmožnosti pripiše, kako bo ravnal s svojim objektivnim telesom (ibid.).

Zato je pomemben Schneiderjev primer, saj je pri njem spremenjena sama struktura erogenega izkustva. Namreč, običajno človek lastnega telesa ne zaznava enako kot ostalih objektov, ampak vidno telo podpira individualna seksualna shema, ki glede na okoliščine poudarja erogene cone in oblikuje splošno seksualno fiziognomijo, poleg tega pa se vse vključuje v čustveno celoto. Sprememba funkcije se jasno kaže pri Schneiderju, ki pravi, da je značaj tisti, ki naredi

žensko privlačno, ker imajo vse enako telo. Tesen telesni stik ne dosega novih pogojev njegove spremenjene seksualne strukture in zato ne pride do vzpostavitve seksualnega vedenja. Tako se bolnik ne more več sam postaviti v erotično situacijo, ki bi jo lahko sam od sebe razvijal do zadovoljitve. Predvsem gre za to, da mu konceptualno beseda »zadovoljitev« nič več ne pomeni, umanjka mu seksualna intencija, ki bi sprožila cikel sprememb v čustvovanju (Merleau-Ponty, 2006).

Če bolnik v drugih situacijah lahko izkorišča taktilne dražljaje, izgubili pa so svoj seksualni pomen, lahko sklepamo, da ne nagovarjajo več njegovega telesa s stališča seksualnosti. Torej, bolnik izvirnega sveta seksualno ne osmišlja več in okolica je zanj izgubila seksualni pomen. Do tega pa v prvi vrsti pride zato, ker je njegov pogled na situacijo hladen in je ne doživlja v sebi. Tako kaže, da ne gre le za objektivno zaznavo, ampak za določeno intencionalnost, ki je pri bolniku umanjala. Določena predstava nima seksualnega pomena takrat, ko si iz nepoznatih razlogov predstavljamo njeno povezavo s seksualnimi organi ali stanji ugodja, ampak mora obstajati za moje telo. Zato govorimo o zmožnosti, ki lahko dane dražljaje kadarkoli poveže v erotično situacijo in ji določi seksualno vedenje. Gre torej za erotično izkustvo, ki ne pripada razumu, vendar to ne pomeni, da gre zgolj za telesno funkcijo ali obrobni avtomatizem, ampak za intencionalnost (ibid.). »Schneider se ne more več postaviti v seksualno situacijo, tako kot na splošno ni več v čustveni ali ideološki situaciji. Obrazi se mu ne zdijo simpatični ali antipatični, saj druge osebe vrednoti glede na odnos, ki ga imajo do nje, glede na pozornost ali skrb, ki mu jo namenjajo ..., počutje je torej odvisno le od osnovnih organskih funkcij, svet pa je čustveno nevtralen« (Merleau-Ponty, 2006: 172).

Schneider ne širi svojega socialnega okolja, saj takega širjenja ni več zmožen (vzpostavljane prijateljstev, razpravljanje o politiki ali veri, spoznavanje števil ...). Zato Merleau-Ponty seksualno življenje označi kot izvirno intencionalnost; zaznavanje, gibanje in predstavljanje pa te procese utemeljujejo na »intencionalnem loku«, ki pri izkustvu običajnega človeka predstavlja določeno stopnjo vitalnosti, pri bolniku pa popušča (ibid.).

Na tej točki se je treba obrniti tudi k raziskavam psihoanalize, ki pri obravnavi človeka ne razlaga toliko seksualne strukture, ampak v seksualnosti odkriva odnose in drže (ki pa so poprej bile predpisane zavesti). Predvsem gre za to, da v funkcijah, ki smo jih imeli za telesne, »odkriva dialektično gibanje in da seksualnost znova vključi v človeka« (Merleau-Ponty, 2006: 173).

Motili bi se, če bi mislili, da psihoanalitični pristop kakor koli nasprotuje fenomenološki metodi – prej nasprotno bi lahko trdili, da je psihoanaliza prispevala k razvoju fenomenologije, saj vsakršnemu človeškemu aktu pripisuje določen smisel. Predvsem pa je pomembno, da vsak akt poskuša razumeti in mu ne predpisuje mehanskih pogojev. Seksualno se ne enači z genitalnim, saj seksualno

življenje ni neki skupek genitalnih užitkov oziroma procesov, ki izhajajo iz genitalnih organov. Najpomembnejše in najbolj izpostavljeno pa je definiranje libida, ki ni instinkt ali naravna usmerjenost k določenim ciljem. Merleau-Ponty *libido* opiše kot splošno zmožnost, zaradi katere psihofizični subjekt vstopa v določena okolja in sprejema vedenjske vzorce. Ponovno gre torej za definicijo, ki se odmi-ka od anatomskih ali fizioloških pogojev in človeškimi aktom pripisuje določene pomene. Zato pomembno vlogo pri tej obravnavi igra zgodovina vsakega subjekta, saj psihoanaliza uporablja seksualno zgodovino za pojasnitev subjektovega življenja. To pa lahko stori, ker se »v njegovi seksualnosti zasnjuje njegov bivanjski način glede na svet oziroma glede na čas in glede na druge ljudi« (Merleau-Ponty, 2006: 174).

Na tej točki se poraja vprašanje, kaj sploh seksualnost pomeni – gre za seksualno infrastrukturo življenja ali lahko pojem celo razširimo do te točke, da vključuje celotno bivanje? Vendar moramo tukaj postopati previdno, saj lahko hitro izpade, kot da ima vsako bivanje seksualni pomen, ali celo, da ima vsak seksualni fenomen bivanjski pomen. Namreč, ta tok misli vzpostavlja bivanje kot abstrakcijo, kar pa pomeni tudi označevanje seksualnega življenja. Vendar pa smo vzpostavili, da seksualno življenje ni več ločljiva funkcija, ki bi jo določala vzročnost organskega aparata, saj ga ni mogoče na tak način omejiti. Zato je nemogoče trditi, da seksualno življenje razloži celotno bivanje, saj se življenje očitno izraža v več tokovih (Merleau-Ponty, 2006).

»Seksualnosti ni mogoče zasnovati v bivanju, kakor da bi bila zgolj neki pomožen fenomen« (Merleau-Ponty, 2006: 175). Tudi če rečemo, da ima seksualnost bivanjski pomen in ali izraža bivanje, tega ne smemo razumeti, kot da je seksualno življenje zgolj izražanje ali simptom bivanja. Namreč, bivanja ne moremo »zvesti« na telo ali seksualnost in enako ne moremo seksualnosti »zvesti« na bivanje, saj bivanje ne pripada redu dejstev, ki bi jih lahko zvedli na druga dejstva. Pojmi, kot so sramežljivost, poželenje in ljubezen, imajo metafizični pomen, ki jih je nemogoče razumeti, če človeka obravnavamo kot nekakšen stroj, ki ga vodijo naravni zakoni ali instinkti, saj se tičejo človeške zavesti in čustev. Človek običajno ne kaže svojega telesa brez specifičnega namena, saj se mu zdi, da ga tuj pogled na njegovo telo oddaljuje od njega samega – nasprotno pa ima lahko občutek, da mu bo izpostavljanje predalo drugega. S tem se sramežljivost in nesramežljivost zapletata v dialektiko gospodarja in sužnja. Ker imam telo, lahko pod pogledom drugega postanem objekt in za drugega izgubim osebnost, vendar lahko tudi jaz iz drugega naredim objekt, a ta odnos nima smisla, saj s prepoznavanjem nesvobode v drugem zame izgubi vsakršni pomen. Ker imam telo, to pomeni, da me lahko drugi obravnavajo kot objekt, vendar želim biti subjekt – s tem se pokaže dialektika množstva zavesti, ki jo izražata sramežljivost in nesramežljivost. Ključnega pomena pa je, da lahko na enak način obravna-

vamo tudi seksualno poželenje (ibid.). »To, kar si želimo prilastiti, torej ni telo, ampak je telo, ki ga oživlja zavest ..., nikoli ne ljubimo nore osebe, razen če smo jo ljubili, še preden je postala nora« (Merleau-Ponty, 2006: 183). Ko telesu pripoznamo njegovo pomembnost, postane objekt za drugega in subjekt zame. Glede na pomembnost seksualnosti in seksualnega užitka v družbi lahko sklepamo, da je seksualno izkustvo nekaj vsakomur danega in dosegljivega, predvsem v najsplošnejših momentih odvisnosti in neodvisnosti; sužnja in gospodarja; sramežljivosti in nesramežljivosti (Merleau-Ponty, 2006).

Človeško vedenje že vsebuje seksualno vznemirjenje, ob tem pa seksualnost izvajamo tudi zaradi nje same v povezovanju z večpomenskostjo telesa. Vendar pa telo postane večpomensko šele v izkustvu, predvsem v seksualnem izkustvu oziroma zaradi njega. Merleau-Ponty meni, da smo s Freudom seksualnost posplošili in vsebine zavesti ni dejansko mogoče označiti kot seksualne (ibid.).

»Seksualnost se pred samo seboj skriva za masko splošnosti, nenehno skuša ubežati napetosti in drami, ki ju ustvarja ... Seksualnost ne prehaja v človeško življenje in prav tako se v svojem jedru ne izraža z nezavednimi predstavami.« (Merleau-Ponty, 2006: 183–184) Kar s tem želimo povedati, je, da je seksualnost vselej prisotna v človeškem življenju kot nekakšna atmosfera. Na podoben način kot se sanjajoči ne zaveda latentnega pomena sanj, tudi genitalnih dražljajev sprva ne prepoznamo kot takih. Podobno kot za sanjajočega velja tudi za nezavedni del budne osebe, da ga čutimo v naših predstavah – skozi to posebno meglico zaznavamo svet. Obstajajo določene oblike ali prednostni odnosi, za katere vemo, da so (podobno kot sanje) dvoumni in povezani s seksualnostjo, čeprav je ne izrekajo direktno. Tukaj pa se ponovno vzpostavi povezava med telesom in izkustvom, namreč seksualnost se s telesom in preko telesa širi – podobno kot z roko sežemo po objektu, implicitno vemo, da se roka proži; ali ko premikam oči, računam na njihovo gibanje brez zavestnega razmišljanja o gibu ali namenu, vendar pa se kljub vsemu zavedam, da je premikanje vidnega polja navidezno in da se premikajo zgolj moje oči. Prav tako tudi seksualnost motivira oblike izkustva, ne da bi bila aktivni objekt zavesti (ibid.).

S tem lahko seksualnost obravnavamo kot večpomensko atmosfero in zaradi tega jo Merleau-Ponty postavi ob bok razsežnosti življenja. Zanj je večpomenskost bistvo človeškega bivanja, saj ima vse, kar počnemo in mislimo, več pomenov. Seksualnost postaja bivanje, ko vpliva na življenjski slog (kar se lahko kaže tudi kot sramežljivost ali odmik od seksualnosti) in s tem pridobiva tako splošen pomen, da subjektu nudi priložnost za številne zaznave in razumsko utemeljene odločitve. To prelivanje pa se lahko razvleče do točke, da v seksualnosti ni mogoče več videti oblike bivanja (Merleau-Ponty, 2006).

Med bivanjem in seksualnostjo nastane osmoza, kar pomeni, da se bivanje zliiva v seksualnost, obenem pa se seksualnost zliiva v bivanje, tako da je pri dani odločitvi ali delovanju nemogoče ločiti med seksualno motivacijo in tisto, ki izhaja iz drugih virov, neko odločitev ali delovanje pa je nemogoče ovrednotiti kot »seksualno« ali »ne seksualno« (Merleau-Ponty, 2006: 185).

Tako kot telo na splošno tudi seksualnost ni naključna vsebina našega izkustva, namreč bivanje nikoli ne zapusti samega sebe in vse, kar je, ni zanj nikoli naključno ali zunanje, saj vse nosi v sebi. Ključno za nedoločenost bivanja je operacija podeljevanja smisla nesmiselnemu in s tem tisto, kar ni imelo seksualnega pomena, pridobi splošnejši pomen in naključno postane razumsko. V človeku je torej povezano vse – od seksualnosti do gibanja in umnosti. Zato je tukaj ključnega pomena razumevanje, da je v človekovi biti nemogoče ločevati med telesno organizacijo kot tistim naključnim in med drugimi bivanjskimi funkcijami kot tistim nujnim. V človeku je vse nujnost, saj se v vsem izraža isti način bivanja. V človeku je nekaj lahko naključno samo v smislu, da nobenemu otroku ob rojstvu ne moremo pripisati nekega bistva človeškega načina bivanja, saj se mora to bistvo nenehno prenavljati skozi naključja objektivnega telesa.

Vrnjeno telo

Beauvoir svojo recenzijo *Fenomenologije* zaznave prične z obratom k umestitvi otroka v družbo. Izobrazba in etika sveta, v katera je otrok umeščen, mu zapovedujeta desubjektivizacijo – zahtevata, da se odpove svoji individualnosti, svojemu »jazu« v odnosu do drugih. Ohraniti mora zavedanje človeškosti, vendar zgolj v odnosu do drugih, med drugimi, skupaj z ostalimi je podvržen univerzalnim zakonom. Gola znanost ga vzpodbuja, da poskusi pobegniti iz lastne zavesti in se obrne stran od živetelega in pomenljivega, v zameno pa mu ponuja univerzalne, zamrznjene objekte, odmaknjene od pogleda ali misli. Vendar navkljub etični zapovedi družbe vsak subjekt pozna skrivnostno intimnost eksistence, ki je le njegova. Iz tega se rodi vrzel, ki jo lahko opazimo med teorijo in prakso, odkritimi mnenji in skritimi prepričanji, naučenimi predpisi in spontanostjo življenja. S tem je subjektu odtrgan svet in subjekt izvzet iz sveta – s tem postane nemogoče, da bi istočasno posedovali tako svet kot sebe. Posledično se nekateri obrnejo k zamrznjenim, tujim objektom in zavračajo misel, da ob tem izgubljajo sebe (Beauvoir, 2004).

S tem v ospredje stopa fenomenologija, ki je subjektu vrnila pravico do avtentične eksistence preko odstranitve vrzeli med subjektom in objektom. Nemogoče je vzpostaviti in definirati objekt, če ga odrežemo od subjekta, preko katerega in za katerega se daje kot objekt. Beauvoir zapiše, da *Fenomenologija* zaznava ni le izjemno strokovno delo, ampak zadeva vsakega posameznika in celo človeštvo, saj zajema celotno človeško stanje. Po njenem mnenju fenomenološki pristop predstavlja temelj za vzpostavitev etike, ki jo lahko vsaka oseba iskreno in v celoti upošteva. S tem pravi, da otroku vračamo drznost reči: »Tukaj sem« (Heinämaa, 2004). Fenomenološki pristop subjektu omogoča dostop do sveta in s tem možnost, da v njem najde sebe (Beauvoir, 2004).

V tem oziru se osredotočamo predvsem na telo oziroma natančneje na subjektivno lastno telo, ki ga znanost obravnava kot odtujenega in pripadajočega univerzalnemu svetu objektov, fenomenologija pa subjektu vrača dostop do eksistence lastnega telesa. Kot na več točkah v besedilu Merleau-Ponty tudi pri obravnavi odnosa do lastnega telesa pri analizi uporablja primerjavo med običajnim procesom in patološkimi primeri, s čimer pokaže, da je obravnava lastnega telesa kot tujega objekta enostavno nemogoča. Najpogosteje se pri tem uporablja primer fantomske okončine, ki postane razumljiv šele, ko telo postane način bivanja v svetu – lahko bi celo rekli skupek »prijemov«, ki jih imamo na svetu. S tem telo obravnava svet kot prijemljiv in tak lahko ostane tudi po odstranitvi okončine, tudi če smo dejansko izgubili način za prijetje sveta. Objekt v svetu se mi daje kot prijemljiv in me opozarja na roko, ki je več nimam, preko katere bi poprej prijemal svet in objekt v njem, na njeno odsotnost pa me opozarja preko objektove prisotnosti in prezenca v okolju (ibid.).

Pomemben primer, ki ga obravnava Merleau-Ponty, je pacient s cerebralno poškodbo, ki ni zmožen opravljati abstraktnih gibov (npr. upogib prsta), lahko pa še vedno seže po robček, torej se odzove na konkretno situacijo. Lahko bi rekli, da mu je njegovo fenomenološko telo še vedno na voljo – kljub poškodbi je telo ostalo nedotaknjeno v njegovi vlogi kot sredstvo njegovega bivanja v svetu. Lahko živi svoje telo, ne more pa ga konceptualno odtujiti in ga misliti kot objekt med drugimi objekti (Beauvoir, 2004; Merleau-Ponty, 2006).

S tem se zdi, da je telo v prvi vrsti živeto telo, fenomenološko telo; v svetu predstavljeno telo, ki se daje kot objekt, vendar pa ima sekundarno vlogo in je naknadno dodano k realnosti živetega telesa. Naše telo ni v svet postavljeno na enak način kot drevo ali kamen, ampak se v njem giblje – v njem živi. Na splošno bi lahko rekli, da je to način, kako imamo svet. Naše eksistence ne izraža v smislu njene zunanje dopolnitve, ampak se v telesu naša eksistenca uresničuje (Beauvoir, 2004). Preko vrnitve telesa nam fenomenologija vrača tudi svet in objekte v njem – preko telesa lahko »imamo svet«, ga obiskujemo in razumemo. Zaznava ni odnos med subjektom in objektom, ki sta drug drugemu tuja, ampak nas

povezuje s svetom kot komunikacija in združitev (ibid.). »Stvari nam govorijo, in temu ne smemo pripisati metaforičnega ali simbolnega pomena. Narava je resnično jezik, ki bi sam sebe učil, kjer sama struktura znakov razkriva njihov pomen.« (Beauvoir, 2004: 162) S tem avtorica želi sporočiti, da človek ne more biti tujek v svetu, saj je svet naša domena – tudi najbolj neukročena puščava ali najbolj skrita jama nosita človeški pomen. Vendar pa ima njihova poznana stran vedno tudi tiho, misteriozno plat – tisto Drugo, ki nam uhaja, saj svet ni le objekt, ampak presega vse naše perspektivne poglede. Zato je svet kljub svoji resničnosti vedno tudi nepopoln. Takoj, ko se umestim v trenutku, da uzrem in zaznavam svet okoli sebe, svet potisnem v nedosegljiv horizont mojega izkustva. Zato Merleau-Ponty vzpostavlja, da se naša eksistenca nikoli ne dojema v svoji golosti, ampak je vedno izražena z našim telesom, ki pa ni zaprt v tem trenutku in s tem implicira celotno zgodovino subjekta (Beauvoir, 2004; Merleau-Ponty, 2006).

Sebe je na primer možno v prostoru vzpostaviti samo v odnosu do predhodno danega prostora, ki pa tudi sam po sebi nakazuje na *a priori* prostor, ne da bi se ustavili na nekem »prvem«, nekje zasidranem nivoju. Zaznava prostora in vse ostale zaznave na splošno predpostavljajo nedoločeno zgodovino – komunikacijo s svetom, ki je starejša od misli in ki jo vzpostavlja dejstvo našega rojstva. Moja zgodovina je vzpostavljena v telesu, ki vzpostavlja odnos s svetom pred mojim obstojem (Beauvoir, 2004). »Na osnovi teh definicij sveta in človeka Merleau-Ponty razmišlja o večini glavnih problemov, ki se tičejo *condition humaine*, in ponuja nekaj zanimivih predlogov, predvsem o vprašanju seksualnosti ...« (Beauvoir, 2004: 163)

Beauvoir zagovarja stališče, da se filozofija poskuša znebiti opozicije med subjektom in objektom. Predvsem v fenomenološkem okviru se objekt vedno daje subjektu in subjekt se vedno obrača k objektu – sta soodvisna. V tem oziru se Beauvoir nanaša na Husserla, ki pravi, da je vsako izkustvo intencionalno, torej je izkustvo nečesa, vedno je usmerjeno k nekemu objektu. Seveda izkustvo vsebuje tako subjektivno kot objektivno stran, ki sta sistemsko prepleteni, in njuno soodvisnost je mogoče raziskovati preko fenomenološke metode redukcije. Za Beauvoir je fenomenološka ideja intencionalnosti ključnega pomena predvsem v okvirih etike, kar je pri njej tesno povezano s filozofsko obravnavo dvoumnosti. Njeno glavno stališče zagovarja, da vrednot ne diktira narava ali Bog, ampak so njihov vir naša dejanja, interakcije in prakse. Eksistencialistična drža v etiki zagovarja prepoznavo naše vloge in odgovornosti pri ustvarjanju vrednot. Drugi spol je primer praktične aplikacije predstavljene filozofije, ki jo je Beauvoir prenesla na področje ženske podrejenosti (Heinämaa, 2004).

Tradicionalno se je delo Beauvoir obravnavalo kot aplikacijo Sartrove filozofije na praktične primere. Šele ko je bil Sartre izvzet iz enačbe, je bilo mogoče prepoznati, da je Beauvoir od nekdaj črpala iz različnih virov in da njena obravnava pozicije spolov predstavlja njeno originalno razumevanje eksistencialne etike. V

obravnavani recenziji Merleau-Pontyjevega dela lahko vidimo, da njegovi filozofiji namenja poglobljen premislek in na trenutke nasprotuje Sartrovi interpretaciji določenih pojmov (npr. subjektivnosti). Pri obravnavi njenega dela je treba opustiti domneve, ki izvirajo iz njenega zasebnega življenja, in opazili bomo, da se nam ponujajo drugačne in nove interpretacije njenih obsežnih in izčrpnih besedil. Vprašanje, iz katerih virov je spletla svojo interpretacijo filozofije in specifično njene obravnave ženske in seksualnosti, ostaja v veliki meri neodgovorjeno, vendar si želimo približje pogledati povezavo med Merleau-Pontyjevo fenomenološko interpretacijo seksualnosti in med seksualnostjo, kot jo Beauvoir obravnava v poglavju *Spolna iniciacija* (Heinämaa, 2004).

Subjekt ali objekt, duh ali meso

Spolna iniciacija je izredno pomembno poglavje v *Drugem spolu* predvsem zato, ker predstavlja ključni preobrat v življenju posameznice oziroma prelom z njeno preteklostjo. V fenomenološki obravnavi pa je odličen prikaz dvojnosti dinamike subjekt–objekt. Kot opozarja Merleau-Ponty, se pri obravnavi odnosa med utelešenim subjektom in njegovo okolico hitro omejimo na dinamiko med epistemološkim subjektom in objektom. Tukaj pa se pojavljajo tako subjektivacija sebe in objektivacija Drugega, kot to predstavlja Merleau-Ponty, kot kriza ženske pri objektivaciji lastnega telesa ob prvem stiku s seksualnostjo. Na koncu poglavja Beauvoir odlično strne lastne misli o krizi, ki jo stik s seksualnostjo vzbuja pri ženski:

Erotična izkušnja je ena tistih, ki ljudem najočitneje razkriva dvoumnost njihovega položaja; v njej se doživljajo kot meso in duh, kot drugi in subjekt. Ta konflikt se najbolj dramatično kaže pri ženski, saj se naprej dojema kot objekt in ne doseže takoj ugodja, v katerem bi lahko našla zanesljivo avtonomijo ... (Beauvoir, 2022b: 168–169).

Razčlenimo nekoliko ta navedek. Čeprav besedilo primarno govori o iniciaciji v seksualnost, se pri Beauvoir ta močno prepleta z iniciacijo v spol. Ob analizi tega besedila lahko prepoznamo, da v določenih instancah govorimo o družbeni iniciaciji in vzgoji v spol, ki nam je bil pripisan ob rojstvu. Zavoljo lažjega razumevanja sta na tem mestu uporabljena izraz spol, ko govorimo o družbenih konstruktih in družbenih normah [*gender*], ter izraz seksualnost za vse, kar pritiče

seksualnim dejavnostim oziroma seksualnim aktom. Pomembno pa je izpostaviti, da sta pri Beauvoir ta dva pojma močno prepletena med seboj, kar je tudi zelo jasno razvidno v obravnavanem poglavju.

Ključnega pomena za ustrezno interpretacijo tega besedila pa je razumevanje, da gre v tem poglavju specifično za govor o prvem stiku s seksualnostjo. V to so vključeni občutki tik pred, med in po prvem seksualnem aktu ter vse okoliščine, ki so v to vpletene. Ne gre torej za odnos žensk do seksualnosti v vseh stopnjah njihovega življenja, ampak se nanaša na prvo seksualno izkušnjo in kako le-ta vpliva na odnos do sledečih seksualnih izkušenj. Poleg tega Beauvoir izpostavlja, da se lahko kljub negativni prvi izkušnji odnos tekom življenja vedno tudi izboljša oziroma spremeni (Beauvoir, 2022b).

V samem začetku se Beauvoir opre na Freuda in izpostavi, da se seksualnost prične razvijati že zelo zgodaj. Preko spoznavanj lastnega telesa in teles drugih kot seksualnih se tekom otroštva razvije splošno razumevanje seksualnosti. Istčasno in recipročno pa se akumulirajo tudi vse družbene informacije, ki se tičejo konstrukcije spola. S tem se torej izoblikujejo tudi norme in pričakovanja za subjekt glede na njen ali njegov spol (Beauvoir, 2022b; Freud, 2013).

Za razliko od prehodnih besedil, ki so obravnavala temo seksualnosti, je Beauvoir specifična v tem, da v ospredje postavlja žensko in njeno izkušnjo. To ne pomeni, da moškega in njegovo izkušnjo ob prvem stiku s seksualnostjo popolnoma zanemari, ampak tukaj ni v ospredju. Namreč, za mlado žensko prva seksualna izkušnja predstavlja prelom s preteklostjo. Navadno gre za nepričakovano boleč in grob dogodek, zaradi česar se lahko pri posameznici vzpostavijo različni problemi. Kriza se včasih razreši sama, predvsem pa je treba razumeti, da sta sama prva izkušnja in odziv posameznice ključnega pomena za njeno nadaljnje seksualno življenje (Beauvoir, 2022b).

Na tej točki pa se prične porajati vprašanje, zakaj je za žensko prva seksualna izkušnja tako drugačna od moške in zakaj se jo povezuje z izrazi, kot so kriza, prelom, grobost itd. Ta obravnava je seveda dvoplastna in zajema tako biološko kot družbeno oziroma psihološko gledišče, ki sta med seboj tesno povezani (ibid.). Z biološkega vidika osrednjo točko predstavlja to, čemur Beauvoir pravi »anatomska usoda ženske«. Namreč, za moškega je prehod iz otroške v odraslo seksualnost relativno lahek, saj pride do jasne objektivacije seksualnega ugodja v erekciji. Moški se sicer s spolovilom, dlanmi in ustnicami steguje po partnerki, a ostaja pri tem dejanju v središču aktivnosti. Sega po Drugem, a ostaja v središču pozornosti, je subjekt soočen z objekti (ibid.). »Projicira se proti drugemu, ne da bi pri tem izgubil avtonomnost ...« (Beauvoir, 2022b: 132). Seksualni akt pa zanj doseže svojo enotnost v svoji naravni dopolnitvi, tj. v orgazmu. Seksualno občevanje ima v tem kontekstu točno določen cilj in to je ejakulacija oziroma izpraznitev izločkov, ki so se nabrali, ob čemer občuti tudi ugodje. V njegovem primeru je služe-

nje biološki vrsti združeno z ugodjem. Pri ženski pa ni tako. »Ženska erotika je mnogo kompleksnejša in odseva kompleksnost ženske situacije« (ibid.). Ta kompleksnost se med drugim izraža v nasprotju dveh organov: klitoris in vagine. V začetku središče ženske seksualnosti predstavlja klitorisni sistem, ki se tudi v odrasli dobi biološko ne spremeni in tako ženski omogoča ohranitev seksualne avtonomije, saj klitorisnemu spazmu, podobno kot pri moškem orgazmu, sledi uplahnitev organa. Vendar pa je pomen klitoris vedno sekundarne narave, saj ugodje, ki pride z njegovo stimulacijo, nima nobene vloge pri razmnoževanju, tj. služenju biološki vrsti, in tako ni vključen v »normalno« seksualno aktivnost. Tako ob seksualni iniciaciji središče ženske seksualnosti postane vagina, preko katere se zgodi oploditev. Ugodje je tako doseženo s krčenjem notranje vaginalne površine, ki pa se ne izteče v jasno določen in dokončen orgazem (Beauvoir, 2022b). O ženskem ugodju Beauvoir proti koncu poglavja zapiše, da:

se razširja po vsem telesu; ni vedno osredotočen na genitalni sistem; in tudi če je, vaginalne krčitve ne proizvedejo pravega orgazma, ampak prej nekakšen sistem valovanj, ki se ritmično rojevajo, izginjajo, se znova oblikujejo, na trenutke dosežejo vrhunec, nato pa se pomešajo in zlijejo skupaj, ne da bi zares do kraja ugasnili (Beauvoir, 2022b: 161).

Z naravnega vidika normalni seksualni akt žensko dejansko postavlja v odvisnost od moškega. V običajnih okoliščinah si jo moški vedno lahko vzame – žensko zavračanje je vedno mogoče premagati. Ker je ženska objekt, njeno nesodelovanje bistveno ne spremeni njene naravne vloge. Poleg tega lahko do oploditve pride, ne da bi ženska občutila kakršno koli ugodje. Predvsem pa žensko seksualno iniciacijo v večini spremlja bolečina, ki sicer variira glede na posameznico, vendar pa ima tesno povezavo s samimi okoliščinami prvega seksualnega akta ter z njenimi družbenimi in psihološkimi predispozicijami (ibid.).

Tukaj ključno vlogo igra krepostnost, ki jo je ženski pripisala patriarhalna družba. Seveda obstajajo nekolikšne razlike med zapisi, ki jih predstavlja Beauvoir, in današnjim stanjem, saj je bilo v tistih časih veliko govora o zakonski zvezi in devištvu ob poroki, kar se je z leti omililo, vendar pa je moškemu še vedno priznana pravica, da poteši svoje seksualne želje, za žensko pa se še vedno uporabljajo izrazi – npr. da je »dala«, da je »lahka«. Zavajanjem moških se mora še vedno upirati, drugače je bila »zapeljana« ipd. Struktura zakonske zveze in prostitucija kažeta, da se ženska daje, moški pa jo za to nagraduje in si jo vzema. Z darili ženska sprejme gospodarja in s tem se izgubi vsa recipročnost v odnosu (Beauvoir, 2022b). Moško seksualno aktivnost se primerja z vojaškim besedi-

ščem z govori o naskoku, zmagi, izstrelu, z idejo osvojevalca in osvojene stvari itd. Privilegirana pozicija moškega se kaže tudi v tem, da se njegova napadalna biološka vloga sklada z njegovo družbeno funkcijo poglavarja, gospodarja (ibid.).

Pred seksualno iniciacijo se v mladi ženski vrstijo dvoumja, protislovja, strahovi, družbene in moralne zapovedi. Zaradi nevednosti obeh partnerjev se ženska preda aktu, ki mu umanjka vsa ideja ljubljenja, nežnosti in hrepenjenja in je zamenjan s surovo telesnostjo in bolečino. Objem, ki jo obdaja, je lahko tako za točišče in zaščita, hkrati pa jo lahko tudi vklepa in duši. Mlada ženska ne pozna svojega telesa in organ, preko katerega se bo zgodila seksualna iniciacija, je tudi njej nepoznan. Ženska potrebuje moškega, da se ji razodene lastno telo. Tako kot moški si tudi ženska želi partnerja posedovati, po njem posegati in se z njim zlit, vendar ji za to primanjkuje organ in sprejme svojo pasivno vlogo. Seveda obstajajo možnosti, da bi ženska prevzela neko stopnjo aktivnosti, vendar to navadno ni prakticirano pri prvi seksualni izkušnji in tudi moški ne bi želel sprejeti pasivne vloge. Na tej točki se vzpostavi mnoštvo zavesti, o kateri govori tudi Merleau-Ponty – ker ženska poseduje telo, pod pogledom drugega postane objekt, vendar zaradi odsotnosti užitka ali organa, ki bi ji *a priori* omogočil avtonomnost, postane odvisna in ob seksualni iniciaciji sama sebe prepozna kot objekt. Čeprav ve, da bi lahko tudi ona partnerja spremenila v objekt, si tega ne želi, saj prepozna svoj odpor do tega, da je obravnavana kot objekt, oziroma je postavljena v pozicijo objekta in želi postati subjekt (Beauvoir, 2022b; Merleau-Ponty, 2006). »Devici noben organ ne omogoča, da bi potešila svojo aktivno erotiko; in nima še žive izkušnje tistega organa, ki jo zapisuje pasivnosti« (Beauvoir, 2022b: 139). Ta pasivnost pa vseeno ni popolna nedejavnost ali hladnost – za ustrezno vznemirjenje bi v njenem telesu moralo priti do pozitivnih procesov, tj. vzbuditev erogenih con, nabreklost določenih tkiv, izločanj, pospešitve pulza in dihanja ..., ki pa ob prvem seksualnem aktu navadno niso doseženi. Fiziološki vzroki, povezani s psihičnimi dejavniki, moralnimi inhibicijami, strahovi pred bolečino, nosečnostjo in prelomom s preteklostjo, so vsi aktivni faktorji pri seksualni iniciaciji (ibid.). Ključno je razumevanje, da je iz sebe narediti objekt ali pasivnost nekaj popolnoma drugačnega kot biti pasivni objekt. Ob odstranitvi fizične napetosti in moralnih ovir se lahko »vsa življenjska energija usmeri v ...« (ibid.) seksualni akt. Ko se vse to zlije, lahko tudi v svoji predanosti pride do aktivnega delovanja, kjer ženska kot uročena praska ali grize in se telo usloči v iskanju lastnega užitka. To pa je praktično nemogoče pričakovati od mlade ženske, katere deviško telo in obremenjena zavest ne želita v dejanju prisostvovati niti se ne more ali ne zna na tak način prepustiti (Beauvoir, 2022b). Njen um je preobremenjen s tabuji, prepovedmi, predsodki in zahtevami, teh nekaj ur ali le trenutkov pa zajema njeno celotno seksualno iniciacijo. Zato si je mogoče predstavljati, da za žensko prvi koraki v erotiki niso enostavni. V tem enkratnem

dejanju se zgodi prelom med preteklim sanjarjenjem in neizprosno realnostjo. Tako anatomsko usoda kot družbena pozicija moškemu pripisujeta vlogo iniciatorja. Seveda je tudi mlademu devičniku prva partnerka iniciatorica, vendar se njegova seksualna avtonomija jasno kaže v erekciji. Ženska pa potrebuje to izkušnjo, da se ji razkrije njeno lastno telo. »On si vzame svoje ugodje; njej ga daje; že te besede same ne predpostavljajo recipročnosti« (ibid.).

Mlada moški in ženska zelo različno dojemata svoji telesi. Moško spolovilo je preprosto in se razkazuje, medtem ko je tudi ženski sami njeno spolovilo misteriozno. Skrito je, ne vidi ga, vsak mesec krvavi. Poleg tega pa predstavlja tudi izvor potencialne bolečine, nosečnosti in notranji konflikt s tabuji in prepovedmi, ki izvirajo iz njene vzgoje in iz družbe. Če svojemu seksualnemu partnerju ne zaupa popolnoma in opusti vse svoje inhibicije, previdnost hromi njeno erotiko oziroma seksualnost (ibid.).

Beauvoir zapiše, da so »najugodnejše okoliščine za spolno iniciacijo tiste, v katerih se dekle brez nasilnosti in presenečenja, brez vnaprej določenih pravil in točnega roka počasi uči premagovati sramežljivost, se privaja na partnerja, vzljubi njegove nežnosti« (Beauvoir, 2022b: 155). V tem citatu Beauvoir opisuje proces, v katerem ženska nenasilno spoznava svoje telo in ob tem tako zase kot za drugega iz objekta postaja subjekt. Tisto, kar si želimo v seksualnosti prilastiti, ni nikoli samo telo, ampak je telo, ki ga prežema zavest – telesi segata eno po drugem v aktu, kjer sebe in drugega prepoznata kot subjekta (Beauvoir, 2022b; Merleau-Ponty, 2006).

Zaključek

V pričujočem članku smo želeli pokazati, da je filozofsko izhodišče *Drugega spola* fenomenološko razumevanje telesa, in opis fenomena, imenovanega ženska. Najpogostejša izhodiščna napaka je, da se besedila Beauvoir (tudi strokovna) obravnavajo kot esejistična in poljudna pričanja s področja sociologije in zgodovine, namesto da bi se jim pripoznalo njihovo dejansko filozofsko vrednost. Zato poskušamo pokazati, da je njena misel posledica dolgoletnega študiranja in izpopolnjevanj ter da Sartrova misel pri njej ni implicitna (Heinämaa, 1999). Poleg sociološko-zgodovinske interpretacije *Drugega spola* pa je preko razumevanja Merleau-Pontyjevega pogleda na telo in seksualnost mogoče prepoznati tudi fenomenološki opis realnosti, ki jo imenujemo ženska. Predvsem pa je njen namen analizirati vse okoliščine, ki so prisotne pri vzpostavitvi te realnosti (ibid.). »Njeno delo vključuje radikalno problematizacijo naših idej o ženskosti, ženstvenosti in ženski podrejenosti kot tudi o seksualnosti, utelešenosti in odnosih med subjektom in drugim« (Heinämaa, 1999: 115).

Drugi spol nam poda podroben opis živetega seksualnega telesa, njegovih telesnih in spiritualnih aspektov, predvsem pa njegov odnos do drugih teles in sveta na splošno. Kot Beauvoir predstavlja seksualnost v svojem obsežnem delu, ne gre le za en element obstoja, ampak prežema našo celotno eksistenco, kar močno napeljuje na Merleau-Pontyjevo obravnavo problema. Kot je razvidno iz obravnave poglavja *Spolna iniciacija*, za Beauvoir telo ni le stvar, ampak način, kako stopamo v stik s stvarmi, kako se nanje odzovemo in kako stvari vplivajo na nas (Heinämaa, 1999). V povezavi z Merleau-Pontyevim poglavjem o seksualnosti oba razvijata idejo mesa, ki uteleša nasprotujoča si nagnjenja – telo, ki je tako subjekt in objekt. Beauvoir pa to misel pelje dalje in vzpostavi, da je telo kot medij bivanja najlažje prepoznati v zatiralskih kontekstih bivanja na način ženske (McWeeny, 2017). Torej, ključna povezava pri obravnavi telesa in seksualnosti sta pri njiju pojma subjekta in objekta ter njuni združljivosti oziroma neločenosti pri seksualnosti. V *Fenomenologiji zaznave* je jasno predstavljeno, da je telo za drugega objekt in zase subjekt, kar je natanko ideja, ki jo Beauvoir predstavlja skozi celotno svoje besedilo in se tako jasno pokaže v ženskem predajanju, odkrivanju in razkrivanju lastnega telesa. Telesa, ki je tudi njej sami tuje in potrebuje drugega, da se njej sami razkrije. Telo, ki nas uteleša, naše fiziološke in čustvene dražljaje, vendar nas vedno presega in posega v svet in po drugem, ki se nam daje kot objekt, vendar ga prepoznamo kot sebi enakega in ga želimo doživeti kot subjekt (Beauvoir, 2022b; McWeeny, 2017; Merleau-Ponty, 2006).

Medtem ko Merleau-Ponty seksualnost predstavlja kot metafizični odnos do sveta in Drugega – v nekem smislu komunikacijo – pa Beauvoir to misel dopolnjuje z izpostavljanjem, da je seksualnost drastično drugače doživeta s strani moškega ali ženske, predvsem v odnosu do subjektivnosti in objektivacije. In ravno pri seksualni iniciaciji, pri prvem stiku s seksualnostjo, človeško bitje odkrije sebe kot meso in duh; kot drugi oziroma objekt in subjekt. Zato je ta izkušnja izrazita za žensko, ki se najprej prepozna kot objekt, saj sprva ne najde avtonomije v užitku. Tako lahko prepoznamo drugo knjigo *Drugega spola* kot fenomenološko razlago spolne razlike, kar Beauvoir doseže preko predstavitve živeti izkušenj. Žensko definira način, kako zaznava svoje telo v odnosu do sveta in do drugih subjektov (McWeeny, 2017).

»Ženska se ne rodi; ženska to postane« (Beauvoir, 2022b: 15). To je eden najbolj poznanih citatov Beauvoir, ki nam sporoča mnogo pomembnih stvari, vendar s fenomenološkega vidika jasno sporoča, da zanjo ženska ni trdna realnost, ampak postajanje oziroma večno spreminjanje. Zato na nobeni točki ne poskuša opisati, kaj ženska je, in jasno zastavlja, da to ni mogoče, saj gre za večpomenskost bivanja, ki se spreminja ne le na utelešeno izkušnjo, ampak tudi glede na drugega, ki ga opazuje. Prej bi rekli, da gre za poskus opisa skupne osnove za vse posamezne živete izkušnje ženske eksistence. Za Beauvoir žensko in moško telo nista dva

ločena koncepta, ampak različni variaciji človeške utelešenosti. Opis ženskosti zelo spominja na Merleau-Pontyjevo umestitev seksualnosti in bivanja, saj velja, da je vseprisotna v živeči izkušnji, vendar ne biva v nekem specifičnem organu, osebi ali praksi, ampak se manifestira kot živeta in razvijajoča se specifičnost spreminjanja (Heinämaa, 1999).

Literatura

- Beauvoir, Simone de (2004): A Review of The Phenomenology of Perception by Maurice Merleau-Ponty (1945). V: *Philosophical Writings*, M. A. Simons, M. Timmermann in M. B. Mader (ur.), 159–164. Urbana: University of Illinois Press.
- Beauvoir, Simone de (2014): *Le deuxième sexe II*. Paris: Gallimard.
- Beauvoir, Simone de (2022a): *Drugi spol: Dejstva in miti*. Ljubljana: Krtina.
- Beauvoir, Simone de (2022b): *Drugi spol: Doživeta izkušnja*. Ljubljana: Krtina.
- Bergoffen, Debra (2004): Simone de Beauvoir (Stanford Encyclopedia of Philosophy). Dostopno na: <https://plato.stanford.edu/entries/beauvoir> (Pridobljeno 1. avgust 2024).
- Card, Claudia (2003): *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freud, Sigmund (1995): *Tri razprave o teoriji seksualnosti*. Ljubljana: Škuc.
- Freud, Sigmund (2013): *Spisi o seksualnosti*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Heinämaa, Sara (1999): Simone de Beauvoir's Phenomenology of Sexual Difference. V: *Hypatia* 14 (4): 114–132. Dostopno na: <https://www.jstor.org/stable/3810830>.

- Heinämaa, Sara (2004): Introduction to A Review of The Phenomenology of Perception by Maurice Merleau-Ponty. V: *Philosophical Writings*, M. A. Simons, M. Timmermann in M. B. Mader (ur.), 153–159. Urbana: University Of Illinois Press.
- Hengehold, Laura in Bauer, Nancy (2017): *A Companion to Simone de Beauvoir*. Newark: John Wiley & Sons, Incorporated.
- McWeeny, Jennifer (2017). Beauvoir and Merleau-Ponty. V: *A Companion to Simone de Beauvoir*, Nancy Bauer in Laura Hengehold (ur.), 211–224. Newark: John Wiley & Sons, Incorporated.
- Merleau-Ponty, Maurice (2006): *Fenomenologija zaznave*. Ljubljana: Študentska založba.
- Wilkerson, William (2017): Beauvoir and Merleau-Ponty on Freedom and Authenticity. V: *A Companion to Simone de Beauvoir*, Nancy Bauer in Laura Hengehold (ur.), 224–236. Newark: John Wiley & Sons, Incorporated.