

Eva D. Bahovec

# ***BEAUVOIR IN FILOZOFIJA***

# BEAUVOIR IN FILOZOFIJA

AVTORICA: Eva D. Bahovec

ZBIRKA: M/F (ISSN 2820-6592, e-ISSN 2820-6606)

LEKTORICA: Darja Markoja

RECENZENTA: Peter Klepec, Zdenko Kodelja

VODJA RAZISKOVALNEGA PROGRAMA: Slavoj Žižek

TEHNIČNO UREJANJE IN PRELOM: Irena Hvala

OBLIKOVANJE NASLOVNICE: Zoran Pungerčar

ZALOŽILA: Založba Univerze v Ljubljani

ZA ZALOŽBO: Gregor Majdič, rektor Univerze v Ljubljani

IZDALA: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

ZA IZDAJATELJA: Mojca Schlamberger Brezar, dekanja Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

TISK: Birografika Bori, d. o. o.

Ljubljana, 2024

Prva izdaja

NAKLADA: 150 izvodov

CENA: 19,90 €



Knjiga je izšla s podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije v okviru Javnega razpisa za sofinanciranje izdajanja znanstvenih monografij.

Raziskave, ki so vključene v to knjigo, je financirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS) v okviru raziskovalnega programa »Filozofske raziskave« (P6-0252), ki ga vodi red. prof. dr. Slavoj Žižek.

Prva e-izdaja. Publikacija je v digitalni obliki prosto dostopna na <https://e-knjige.ff.uni-lj.si/>

DOI: 10.4312/9789612973643

Kataložna zapisa o publikaciji (CIP) pripravili  
v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

Tiskana knjiga

COBISS.SI-ID=200253187

ISBN 978-961-297-365-0

E-knjiga

COBISS.SI-ID=200215043

ISBN 978-961-297-364-3 (PDF)

# Vsebina

Zahvale .....	5
<b>UVOD</b> .....	7
<b>I. FILOZOFIJA IN DVAJSETO STOLETJE</b> .....	17
Badlioujevi veliki filozofski momenti .....	18
»Kriza seksualnosti« in Freudov pogum .....	21
Žižkov zagovor »zgubljenih stvari« .....	25
Odsotna ali izključena Simone de Beauvoir .....	27
<b>II. BEAUVOIR IN STRUKTURALIZEM</b> .....	33
Strukturalna analiza v lingvistiki in antropologiji .....	34
Prepoved, recipročnost, menjava in pomen arbitrarnosti .....	38
Phýsis in thésis .....	40
Lévi-Straussovo »priznanje« lastne zagate .....	43
Beauvoir in Lévi-Strauss: Kaj je drugi spol in zakaj je ženska Drugi? .....	45
Simetrija in asimetrija od Lévi-Straussa do Hegla .....	51
<b>III. BEAUVOIR, ALTHUSSER IN MATERIALIZEM SREČANJA</b> .....	59
Althusserjev podtalni tok materializma srečanja .....	60
Od Izvora neenakosti med ljudmi k »seksualnemu srečanju« .....	63
Althusser, Lévi-Strauss, Beauvoir .....	65
Aleatorični univerzum Simone de Beauvoir: »usoda« in osvoboditev .....	70

<b>IV. BEAUVOIR IN PSIHOANALIZA</b> .....	77
<i>Pomen freudovske »večstopenjske« revolucije v znanosti</i> .....	78
<i>Psihoanaliza med historičnim materializmom in eksistencializmom</i> .....	85
<i>Od Freudove vpeljave narcizma k »narciski« Drugega spola</i> .....	91
<i>Beauvoir in Freud</i> .....	95
<b>V. LACAN IN DRUGI SPOL</b> .....	101
<i>Lacanova zrcalni stadij</i> .....	102
<i>Beauvoir in Lacan</i> .....	107
<i>Lacanova »jezikovna« spolna razlika</i> .....	113
<i>Težave s »simbolnim«: prisotnost in odsotnost</i> .....	117
<b>VI. FILOZOFIJA V NOVEM KLJUČU</b> .....	125
<i>Od Cavellove arogance filozofije k Benvenistovi »subjektivnosti«</i> .....	126
<i>Beauvoir, »jaz« in moški</i> .....	132
<i>Dvom, osebna izpoved in zavrnitev »identitete«</i> .....	138
<i>Biti pravičen do Beauvoir</i> .....	142
<b>SKLEP: OD ANTIGONE K UPORU SIMONE DE BEAUVOIR</b> .....	147
<i>Od sorodstva do aseksualnosti</i> .....	152
<i>Butler, Lacan in vpeljava »performativnosti«</i> .....	156
<i>Vrnitev k Beauvoir</i> .....	160
<b>BIBLIOGRAFIJA</b> .....	167
<i>I. Dela Simone de Beauvoir</i> .....	167
<i>II. Druga bibliografija</i> .....	169
<b>Imensko kazalo</b> .....	197

## **Zahvale**

ROBINU SE NAJLEPŠE ZAHVALJUJEM za natančno in poglobljeno branje posameh poglavij v nastajanju in celotne knjige ter za številne sugestije za izboljšave in dopolnitve.

Zdenku Kodelja, Suzani Koncut, Jelki Kernev Štrajn in Marti Verginella se najlepše zahvaljujem za branje posameznih poglavij, Darji Markoja za natančno in preišljeno lekturo, Kaji pa tudi za natančno pomoč pri bibliografiji.

Za razmišljanja o aktualnosti Beauvoir za današnji čas v okviru podiplomskega in doktorskega študija na področjih teoretske psihoanalize in filozofije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani se najlepše zahvaljujem Tilnu Abramcu, Urhu Ambrožu, Robinu Dolarju, Fiorelli Fioretto, Rajlakshmi Gosh, Mihaelu Hötzlu, Ani Jereb, Gaji Lukacs Čufer, Janezu Markešu, Ani Maskalan, Poloni Mesec, Anžetu Okornu, Izabelli Rajh, Dali Regent, Bogdanu Repiču, Tatjani Rozman in Tinkari Tihelj.

Ob 100. obletnici Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani smo v letu 2019 organizirali več simpozijev o Simone de Beauvoir v sodelovanju z Inštitutom za društvena istraživanja u Zagrebu, Umetnostno galerijo Maribor, Društvom za kulturološke raziskave in umetnostnim festivalom Mesto žensk, za kar se najlepše zahvaljujem Ani Maskalan, Bredi Kolar Sluga, Kaji Dolar in Tei Hvala. Dogodki so vključevali več srečanj s skupnim naslovom »Beauvoir med zgodovino, filozofijo in pisanjem sebstva« v marcu in oktobru 2019 in »Aktualni Marx:

Althusser, Beauvoir, Deleuze in Guattari v maju 2019, na katerih so sodelovali Izidor Barši, Matej Bole, Sabina Brečko, Anup Dahr, Margareta Đorđić, Tomaž Herga, Ana Jereb, Erik Klinc, Maiken Kores, Voranc Kumar, Vesna Leskošek, Ana Maskalan, Metka Mencin Čep-lak, Aleš Mendiževc, Polona Mesec, Vanesa Močilnik, Parthasarathi Mondale, Luka Omladič, Marija Ott Franolić, Maja Pan, Ana Pandur Predin, Rastko Pečar, Elena Pečarič, Tamara Podlesnik, Sanja Podržaj, Petra Polanič, Radek Przedpelski, Darja Rakovič, Dali Regent, Bogdan Repič, Erika Ruonakoski, Nataša Skušek, Eva Smrekar, Nina Smrekar, Andrea Svilaric in Tadej Troha, ki se jim najlepše zahvaljujem za sode-lovanje in obilico novih idej.

V knjigi so odlomki ali modificirani celotni zapisi, ki so bili že ob-javljeni v naslednjih delih: Christine Delphy in Sylvie Chaperon (ur.). *Cinquantenaire du Deuxième sexe* (Pariz: Syllepse, 2002); Thomas Sta-uder (ur.). *Simone de Beauvoir cent ans après sa naissance* (Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2008); Julia Borossa, Catalina Bronstein in Claire Pajaczkowska (ur.). *The New Klein-Lacan Dialogues* (London: Karnac, 2015); Nancy Bauer in Laura Hengehold (ur.). *The Companion to Si-mone de Beauvoir* (Oxford: Wiley/Blackwell, 2017); Giuseppe Perfetto (ur.). *Psicoanalisi della crisi, crisi della psicoanalisi* (Milano in Udine: Mimesis, 2023) in v revijah *Delta*, *Problemi* in *Treča*.

Knjiga je nastala v okviru raziskovalnega programa »Filozofske raziskave« (P6-0252) pod vodstvom Slavojja Žižka, ki se mu najlepše zahvaljujem za vse možnosti in podporo.

## UVOD

SIMONE DE BEAUVOIR JE IME, ki je povezano z velikimi priznanji in hudimi kritikami. Slavijo jo kot eno največjih pisateljic stoletja, njeni *Spomini* so vključeni v elitno zbirko *La Pléiade*,<sup>1</sup> njen *Drugi spol* pa je splošno priznan kot največja feministična knjiga, brez katere si ni mogoče zamisliti ne »klasičnih« ženskih študij ne novejših *gender studies*, ki se prevešajo na stran cele palete seksualnih identitet, njihovih »priznanj« in identifikacij v več pomenih besede.

Beauvoir je bila že v času svojega življenja ugledna pisateljica in pripadnica pariškega filozofskega življenja, ki je slikovito prikazano *V kavarni eksistencialistov*. (Bakewell, 2018, str. 19) To je bila kavarna *Flore*, poleg nje pa tudi *Aux deux magots*, obe v neposredni bližini slavne cerkve Saint-Germain-des Prés v 6. pariškem okrožju, kjer so se zbirali vplivni intelektualci, ustvarjalci in novinarji. Vodilni med njimi je bil Jean-Paul Sartre, ki je postal od slovitega srečanja z Beauvoir v Luksemburškem parku naprej njen življenjski spremljevalec. Nikoli se nista poročila in tudi njuno seksualno razmerje je bilo kompleksno (Moi, 1994, str. 126), sta se pa vse življenje podpirala in sodelovala na toliko različnih načinov. Po končani vojni sta leta 1945 ustanovila eno najvplivnejših revij francoskega filozofskega življenja *Les Temps modernes* (Kail, 2017, str. 9), v kateri je pred končno knjižno izdajo po

---

1 Spomini Simone de Beauvoir so izšli v zbirki *La Pléiade* leta 2018 v Parizu, njeno filozofsko delo pa še ni dostopno v zbranih delih ali kaki drugi integralni obliki. (Beauvoir, 2018a)

odlomkih izhajal tudi *Drugi spol*. Beauvoir je v njej objavljala vse do svoje smrti v letu 1986. (Ibid., str. 8)

Ko je novinar Jean Grenier v pogovoru s Sartrom kot »filozofom na ulici«, ki ni bil zaprt v pretesne prostore akademske filozofije tistega časa, naposled tudi Simone de Beauvoir nagovoril z vprašanjem »In vi gospa, ste tudi vi eksistencialistka?«, pravzaprav ni vedela, kaj naj odgovori. (Le Doeuff, 1995, str. 59) Je eksistencialistka – je sploh filozofinja? Je spričo desetih let poučevanja filozofije na gimnaziji profesorica filozofije? Je morda tudi »teoretska psihoanalitičarka«, saj je skupaj s filozofijo poučevala tudi psihoanalizo? (Feron, 2021, str. 9)

Beauvoir je bila po izobrazbi filozofinja tako kot njeni kolegi, v filozofiji veliko bolj znani Maurice Merleau-Ponty in Claude Lévi-Strauss, vsi trije s skupnim letnikom rojstva 1908, in nekaj let starejši Jean-Paul Sartre, še desetletje pozneje rojeni Louis Althusser in drugi. V nasprotju s svojimi kolegi Beauvoir ni hotela biti filozof. To je bila njena izbira in odločitev, ki bi jo lahko postavili ob bok odločitvi, da ne bo ne zakonska žena ne mati in ne bo nikoli imela otrok. Morda pa je, eno in drugo, veliko bolj dvoumno, kakor je videti v odločnem, za njeno življenjsko držo značilnem načinu odgovarjanja. Ko so jo v poznem intervjuju, tokrat z njo samo in o njej sami, vprašali, ali obžaluje, da ni imela otrok, je odgovorila domala odrezavo: »Nikoli!«<sup>2</sup> Toda kolikor vem, Beauvoir ni nihče vprašal, ali je obžalovala, da se ni več ukvarjala s filozofijo, prav tako tudi ni nihče z njo naredil »pravega« filozofskega intervjuja; intervjujev s Sartrom o »nerojenih otrocih« pa tudi ne poznamo.

2 Dokumentarni film je bil predstavljen na konferenci ob 50. obletnici *Drugega spola* v organizaciji mednarodnega združenja Simone de Beauvoir Society v Parizu leta 1999; publikacijo sta uredili Christine Delphy in Sylvie Chaperon v sodelovanju s Kate in Edwardom Fullbrookom. (Delphy in Chaperon, 2002) Njena posvojenka Sylvie Le Bon de Beauvoir je v pogovoru za revijo *Delta* posebej poudarila, da je bila posvojitev povezana zgolj z dedovanjem avtorskih pravic. (Le Bon de Beauvoir, 1998, str. 9)



Glavni namen knjige *Beauvoir in filozofija* je, da bi se takšno spravevanje, prikazovanje in »identificiranje« končno prenehalo. Knjiga je namenjena Simone de Beauvoir kot institucionalno formirani filozofinji, ki sodi v najožji krog vodilnih intelektualnih osebnosti njenega časa in jo moramo postaviti ob bok novim filozofskim orientacijam v filozofiji v Franciji 20. stoletja, ki vključuje širše področje fenomenologije, eksistencializma, strukturalizma in poststrukturalizma, pa tudi povezovanj Marxa in Freuda, ki so odločilno obeležila stoletje.

Če je bilo prvo in drugo, fenomenologija in eksistencializem, v zadnjih desetletjih počasi in postopoma vse bolj pripoznano in tudi vse bolj raziskano, pa je »Beauvoir in strukturalizem« tema, ki se je lotevajo le redki, naj bodo filozofi ali »nefilozofi«. Videti je, kakor da seme njene dekonstrukcije človeka kot abstrakcije v analizi veliko bolj realnih, konkretnih in v vsakdanje življenje vpetih žensk in moških, ki nimajo vnaprej določenega bistva in vnaprejšnjega pomena, še ni vzkliklo in da še vedno čakamo na dan, ko bo raziskovanje razlik v strukturalni analizi in afirmacija »strukturalistične« teorije enakosti padla na plodna tla. Strukturalizem je bil od samega začetka videti suspekten, ampak zgodnji strukturalizem Simone de Beauvoir je morda še toliko bolj neznan, pa tudi nevaren, tako kot je nevaren »podtalni tok materializma srečanja« poznega Althusserja, ki ga je mogoče povezati z materializmom *Drugega spola*.

Prav to pa je problem! Knjiga *Beauvoir in filozofija* se usmerja v zapolnitev velike vrzeli v zgodovini filozofije 20. stoletja in v miselnih orientacijah, ki so se oplajale v vrnitvi k Freudu in ki jih lahko zaznamo tako v zgodovini psihoanalitičnega gibanja in Lacanove šole kakor tudi na nasprotnem bregu, v razvpiti Deleuzovi in Guattarijevi anti-ojdipski kritiki in še kje. V filozofiji je misel Simone de Beauvoir povečini spregledana in dolgo bolj ali manj zvedena na sartrovski eksistencializem, v psihoanalizi pa postavljena na mesto nasprotnice,

ki poskuša »psihoanalitični vidik« izpostaviti le v njegovih problematičnih in kritičnih podtonih. Prikazi Beauvoir in psihoanalize so videti oddaljeni od zahteve »biti pravičen do Beauvoir«, ki bi jo lahko v njeni filozofski generaciji dodali poznejšemu Derridajevemu geslu »biti pravičen do Freuda«, namenjenemu Foucaultovi široko brani zgodovini norosti in njeni kritiki. (Derrida, 1997, str. 57) Lahko bi rekli, da je tudi raziskovalni teren »Beauvoir in psihoanaliza« zastavljen preširoko in da je treba Freudu šele dodeliti mesto, ki mu pripade.

Zato pa moramo umestili Beauvoir na križišče njenih poti, ki se stekajo v monumentalni knjigi *Drugi spol*. Velika knjiga iz leta 1949 je prelomna v tolikih pomenih besede in jasno izpričuje avtonomnost njene filozofske umestitve in daljnosežnost njenih izhodiščnih vprašanj. Tako lahko veliko knjigo tudi v razpravi *Beauvoir in filozofija* upravičeno postavimo na privilegirano mesto, ki ji pripade.

V prvem poglavju bomo predstavili stoletje, v katerem je Beauvoir živela in pisala, ob vprašanju, kako je stoletje postalo »objekt za misel«, subjektivnost pa »subjektivnost stoletja«, ki se mora soočiti s »krizo seksualnosti« (A. Badiou) in zagovorom »zgubljenih stvari« (S. Žižek). Čeprav bi lahko njeno delo brez težav raziskovali kot sestavni del »francoskega filozofskega momenta«, ki ga je Badiou predstavil tudi kot francosko-slovenskega, pa je Beauvoir, kot kaže, vedno in povsod pozabljena, potlačena ali izključena. To je še posebej nenavadno, ker je 20. stoletje s Freudom, Lévi-Straussom, Lacanom, Althusserjem in Simone de Beauvoir prineslo na dan prav to, da je univerzalni abstraktni subjekt onstran cepitve po spolu in umeščenosti v družbeno realnost le še ena v nizu »filozofskih« utvar in da je subjektivnost stoletja odločilno zavezana premisleku o spolu in seksualnosti.

V drugem poglavju se bomo posvetili eni najbolj zapostavljenih problematik, povezanih z mestom Beauvoir v strukturalizmu, ki mu

bomo sledili po poti lingvističnega obrata v filozofiji, utemeljenega v Saussurjevih *Predavanjih iz splošnega jezikoslovja*, in povezave »strukturalne analize v lingvistiki in antropologiji« (C. Lévi-Strauss), ki je bila odločilnega pomena za ves nadaljnji razvoj. Prikaz strukturalizma in »strukturalne paradigme« (J.-C. Milner) vključuje predstavitev osnovnih kriterijev, po katerih prepoznamo strukturalizem (G. Deleuze), in izpostavi emancipacijski potencial Lévi-Straussovega »egalitarizma«, s pomočjo katerega bo mogoče na osnovi načel arbitrarnosti in diferencialnosti osvetliti fenomenološko izkušnjo in vsakdanje življenje z druge strani ter postaviti v ospredje materialno produkcijo in mesto spolne razlike, ki jo je Beauvoir vpeljala v svoji zgodnji kritiki Lévi-Straussovih *Elementarnih struktur sorodstva*, natančneje pa utemeljila v svojem *Drugem spolu* (Beauvoir, 1949a in 1949b).

V tretjem poglavju se rdeča nit Beauvoir in strukturalizma nadaljuje z razpravo o materializmu, ki njenemu branju Lévi-Straussa približa poznejšo razpravo o podtalnem toku materializma srečanja ali aleatoričnega materializma, ki ga je pozni Althusser izumil kot »preliminarije k branju Marxa«. Prek navezave Beauvoir na Althusserjevo kritiko Lévi-Straussovih sorodstvenih struktur bomo izpostavili njegovo homologno vprašanje, s katerim strukturalizem stoji in pade. Medtem ko se je Beauvoir spraševala, zakaj so v sorodstvenih sistemih objekt menjave samo ženske, pa Althusser Lévi-Straussu nameni kritiko ob vprašanju Zakaj to mogoče in ne katero drugo mogoče?, ki prav tako meri na naključnost in arbitrarnost, ali z besedami Simone de Beauvoir, na »usodo« in njene »muhavosti«. Veliko filozofsko kategorijo vzroka v strukturalni analizi bomo nadomestili z arbitrarnostjo in aleatoričnostjo, ki pomeni za zgodovino filozofije nekaj nevarnega, kar je treba potlačiti in izključiti (L. Althusser), in pokazali, zakaj je pripadlo mesto najbolj nevarnega in subverzivnega prav filozofinji, ki

preučuje lévi-straussoske analize sorodstva in »izvor neenakosti med ljudmi« na terenu strukturalnega »materializma vzročnosti« in poznega Althusserja (Y. Vargas), ki nam ga je prepustil kot svojo poslednjo dediščino (A. Tosel).

Četrto poglavje bo namenjeno pretresu odnosa Simone de Beauvoir do psihoanalize, pri čemer bo v ospredju njen odnos do Freuda in iskanje mogočih razlag ženske drugosti pri njem in njegovih sodelavkah in sodelavcih na obeh straneh Atlantika. To vključuje mnoga pomembna imena iz psihoanalitičnega gibanja in jasno pokaže premetstev iz prvotnih fenomenoloških opisov osebne in utelešene izkušnje (M. Merleau-Ponty) v freudovsko kliniko ob raziskovanju primerov analitične terapije in njena nadaljevanja Freudove vpeljave narcizma v luči spolne razlike, ki predstavljajo eno glavnih teoretskih oporišč druge knjige *Drugega spola*, prav tako pa so jasna indikacija, kako pomembni sta za Beauvoir psihoanaliza in kritična teorija.

Peto poglavje bo usmerjeno v razmerje Beauvoir in Lacana, ki ga je sama nagovarjala k sodelovanju prav v času pisanja *Drugega spola*, ko je vzela v roke njegove prve psihoanalitične spise in je – tako kot v začetku prve knjige njegovega velikega učitelja Lévi-Straussa – v začetku druge knjige *Drugega spola* tudi Lacana postavila v samo izhodišče. V ospredju bo zgodnji Lacan med svojim branjem Durkheima (M. Zafiropoulos) in Horkheimerja (J.-P. Lucchelli), ki ju moramo dodati utečenemu raziskovanju vplivov psihologa Wallona in Kojèvovega Hegla in ki sta tudi izjemnega pomena za Lacanovo elucidacijo vloge očeta v Ojdipovem kompleksu in »zatona očetovskih funkcij« in pomena za današnji čas. V nadaljevanju se bomo osredotočili na primerjalno raziskavo Lacanovega spisa »Družinski kompleksi v oblikovanju posameznika« in pomenu zrcalnega stadija, ki ga je poznala Beauvoir in je zaradi tega hotela izvedeti od Lacana kaj več. Navezava nanj je tudi

odločilno obeležila njen *Drugi spol*, namenjen natančni predstavitvi »variacij« konkretnih žensk v »situaciji« vsakdanjega življenja in družbeni realnosti kapitalističnega reda v sredini stoletja.

V šestem poglavju se bomo osredotočili na rdečo nit raziskovanj »francoskega filozofskega momenta« s Freudom ali proti Freudu (A. Badiou) in jo umestili na teren razvodnice med fenomenologijo, ki je na strani »filozofije izkustva, subjekta in smisla«, in strukturalizmom kot nadaljevanjem »filozofije vednosti, racionalnosti in koncepta« v Franciji, v katero se iztekata francoska epistemologija in zgodovina znanosti (M. Foucault).<sup>3</sup> Pokazali bomo, da je treba Beauvoir umestiti na obe strani velike delitve in da je prav v tem njena filozofska veličina, posebna pozornost pa bo posvečena njenemu vztrajnemu epistemološkemu naporu, da bi subjektivnost povezala s spolno razliko in bi ji skupaj s svojo »feminino« pozicijo izjavljanja, priskrbelo mesto, ki »ženski« pripade v filozofiji in življenju. V ospredje bomo postavili vprašanje, kako je izjavljalno mesto povezano s kritiko »arogance filozofije« (S. Cavell), odporov in samoodporov v izjavljanju in pisanju (S. Felman) ali oponašanju moškega glasu v filozofiji (C. Malabou), in bomo na tem ozadju osvetlili pomen emancipacijskega potenciala izjavljalnih strategij in političnih bojov Simone de Beauvoir, v katerih je lahko utemeljevala svojo filozofijo v novem ključu.

Kaj bi se zgodilo, če bi Freud namesto iz *Kralja Ojdipa* izhajal iz njegove *Antigone* (G. Steiner)? To vprašanje bo vodilni motiv samega sklepa, v katerem bomo problematiko sorodstvenih struktur, izvora neenakosti, *arbitrarnosti v lingvistiki* in *aleatoričnosti v filozofiji* umestili v raziskovanje »krize sorodstva« v današnjem času. Vplivna

---

3 Vpliv francoske epistemologije na feminizem pri nas kažejo raziskovanja telesa in telesnosti z vidika spolne razlike. (Drglin, 2003; Šribar, 2005; Pečarič, 2005; Bahovec, 2023a)

teoretičarka *gender* je Lévi-Straussove analize sorodstvenih struktur najprej umestila v linijo filozofskega raziskovanja Antigone pri Heglu, Lacanu in Žižku, da bi naposled postavila v ospredje Antigono v svetu austinovskih govornih dejanj in poudarila dejavno plat njene govornice, ki pa jo paradoksnost postavi na stran moškosti in govora z moškega mesta izjavljanja v sferi javnega in državnega (J. Butler). Nasprotno temu bomo postavili Beauvoir in njeno mesto izjavljanja, ki ga omogočita prisvojitve benvenistovskega »formalnega aparata izjavljanja« in zavzetje *parti pris* v umeščeni vednosti in »parcialni perspektivi«, iz katere lahko ugleda celoto, samo razmerje med moškimi in ženskami pa opredeli kot konflikt, vazalstvo in skorajda kastno diskriminacijo. Pokazali bomo, da Antigona kot lik moralnega idealizma in »odsotne seksualnosti« za pogled Simone de Beauvoir ne more postati nadomestek za Ojdipa ali novo izhodišče za psihoanalizo in ne more postati osvoboditeljica žensk, prav tako pa ne more razrešiti aktualnih problemov sorodstva, ki jih je upravičeno izpostavila Judith Butler, vendar pa jih je teoretsko zamejila na nasledke potlačene homoseksualnosti, čeprav bi jih bilo treba razširiti tudi na druga področja »nevidnega« in »pozabljenega«.

Prav tako ni mogoče preprosto spregovoriti s pozicije Althusserjevih potlačenih ali izključenih v »nevarnem« podtalnem toku zgodovine filozofije, čeprav so jasno znamenje oblasti in dominacije. Toda kjer je oblast, tam je odpor, kot je vztrajal njegov »antihumanistični« pajdaš Michel Foucault, še bolj in bolje pa bi lahko pri tem vztrajal, če iz svoje genealogije oblasti in dispozitivov seksualnosti ne bi izključil ženske in potlačil imena Simone de Beauvoir. Ko bo sodobno francosko ali francosko-slovensko misel zajela radikalnost »utemeljitvenega in osebnega poguma« Simone de Beauvoir, bo mogoče tudi samo strukturalno paradigmo izpeljati do tistih skrajnih konsekvenc, ki so jih pogrešali že

njeni glavni popisovalci, zagovorniki ali kritiki, vse bolj pa jih pogrešamo tudi mnogi drugi.

V knjigi *Beauvoir in filozofija* bomo jasno pokazali, da je treba Simone de Beauvoir brati na drugih filozofskih ozadjih in ne zgolj na tistih, na katera jo običajno umeščajo in s katerimi jo zamejujejo, in da moramo s terena prevladujoče fenomenološke in eksistencialistične recepcije Beauvoir premestiti na teren strukturalizma, psihoanalize in filozofije, ki mu je prav tako pripadla. Videti je, da bi lahko to drugo stran filozofije z Beauvoir še bolj raziskali in temeljiteje »uporabili« za današnji čas.





## I. FILOZOFIJA IN DVAJSETO STOLETJE

KJE JE V DANAŠNJEM ČASU FILOZOFIJA? To je vprašanje Alaina Badiouja in njegovega raziskovanja 20. stoletja. Badiou, ki ga lahko danes primerjamo nemara samo še s Slavojem Žižkom, se je vprašanja o »filozofiji in stoletju« lotil v svojih predavanjih ob prelomu stoletja in jih združil v knjigi *Dvajseto stoletje*. V njej se takoj na začetku sprašuje: »Kaj je stoletje? Koliko let je to?«, in retorično dodaja: Ali ni stoletje predvsem neka zgodovinska enota, ali pa nam lahko uspe »konstruirati stoletje kot objekt za misel?« (Badiou, 2005, str. 10)

Ne moremo se opirati na zgodovinske enote, kot so komunistična epopeja, radikalno zlo ali pa zmagoslavje demokracije. Ne moremo slediti tistim, ki stoletje krčijo na čas od Lenina do leta 1976, ko umre Mao Zedong, in slikajo podobo stoletja, »vključeno v morilsko besnilo«. (Badiou, 2005, str. 12) Takšna podoba bi bila dedinja dolge zgodovine, v kateri se nemisljivo poenostavljeno enači z zlom, iz njega pa ni mogoče narediti »objekta za misel«. Namesto moralizma in »šibke teologije«, ki ju je mogoče iz tega razbrati, moramo misliti stoletje filozofsko, kar pomeni, da moramo postaviti v ospredje problem subjekta in subjektivnost samega stoletja:

*Kako naj o vsem tem filozofsko razmislimo? [...] Kajti vprašanje za nas filozofe ni, kaj se je v tem stoletju zgodilo, pač pa, kaj se je v njem mislilo. Kaj takšnega mislijo ljudje tega stoletja, kar ne bi bil preprosto razvoj neke prejšnje misli? Katere misli niso izročilo? Kaj od prej*

*nemišljenega, celo nemisljivega, se je mislilo? [...] V tej razpravi bi želel ostati čim bližje subjektivnosti tega stoletja. Toda ne čim bližje kateri koli subjektivnosti, ampak tisti, ki se nanaša na to stoletje. (Badiou, 2005, str. 12 in 15–16)*

Badiou poskuša prikazati »misljivo bit« stoletja in kreacijo novega človeka, ki zahteva odpravo starega. Njegov *antihumanizem* je videti kot vzporednica ali nadaljevanje antihumanizma, ki povezuje Althusserja in Foucaulta (Bahovec, 2023a, str. 7) in meri na spremembo človeka v stoletju, »v katerem je nastopila neka druga človeškost, radikalna sprememba opredelitve človeka« (Badiou, 2005, str. 20), ki ni nepovezana s spolno razliko.

### ***Badlioujevi veliki filozofski momenti***

Badiou je v letu, v katerem so njegova predavanja o stoletju izšla kot knjiga, objavil tudi pregledno besedilo o sodobni filozofiji v Franciji. To je dogodek, ki se razgrinja pred nami v slavni britanski reviji *The New Left Review* za angleško govorečo publiko. (Badiou, 2012, str. li) Badiou v njem razčleni zgodovino filozofije na tri dele in jo predstavi kot zaporedje velikih momentov v filozofiji: grška filozofija od Parmenida do Aristotela, nemški idealizem od Kanta do Hegla in »mi« Francozi: Bachelard, Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Althusser, Foucault, Derrida in Lacan, pa tudi Sartre in Deleuze. (Badiou, 2012, str. lii) »Morda tudi jaz,« skromno doda Badiou, »čas bo pokazal.« (Ibid.)

Trije momenti predstavljajo zgoščine filozofskega časa in prostora, v katerih se filozofija konkretizira in postane »konkretno-univerzalno«. Filozofija nasploh se križa z določenim časom in zamejenim prostorom, toda to je pravzaprav paradoks, nadaljuje Badiou, saj postane

tisto, kar je najbolj univerzalno, hkrati tudi najbolj partikularno: sinteza absolutno univerzalnega, ki se naslavlja na vse, hkrati pa v njej obstaja in se ohranja nekaj konkretnega. (Badiou, 2012, str. li) Filozofija je hkrati oboje: univerzalni smoter uma in tisto, kar se manifestira v popolnoma specifičnih momentih, največji med njimi pa so se »zgo-stili« pri Grkih, Nemcih in naposled Francozih.

Obdobje tretjega filozofskega momenta lahko časovno zamejimo z začetkom, ki ga predstavlja Jean-Paul Sartre s svojo knjigo *Bit in nič* iz leta 1943, in koncem, ki sovpade z Deleuzovo in Guattarijevo knjigo *Kaj je filozofija?* iz leta 1991. (Sartre, 1943; Deleuze in Guattari, 1999; Badiou, 2012, str. li) Intelektualni konec »francoskega stoletja« in filozofije, ki mu pripade, medtem ko sta »Američanom« pripadli ekonomija in popularna kultura, tako sovpade s koncem, kot ga definira vplivni zgodovinar Eric Hobsbawm.<sup>4</sup> Svet, v katerem živimo, pa je videti kot nadaljevanje novega začetka po padcu berlinskega zidu in propadu socializma v Evropi.

»Francozi« so se še kako intenzivno ukvarjali s stoletjem kot časom, ki je bil vkljenjen v morilsko besnilo. To velja za njihov osebni angažma, od Sartra, ki je preživel več let v zaporu, prek Alberta Camusa, ki je nasploh privilegirani primer upornika, in ne nazadnje do Jeana Cavaillèsa, ki je izgubil življenje v odporniškem gibanju. Prav tako velja tudi za način, kako so filozofi poskušali zajeti čas in iz njega narediti »objekt za misel«. Maurice Merleau-Ponty je napisal in leta 1947 izdal *Humanizem in teror* (Merleau-Ponty, 1980), ki je kot

---

4 Zgodovinar Eric Hobsbawm je 20. stoletje definiral kot »kratko stoletje«, ki se je začelo s prvo svetovno vojno in končalo s propadom Sovjetske zveze in ki tvori »sklenjeno zgodovinsko obdobje« (Hobsbawm, 2000, str. 5–6); to je za Hobsbawma nekakšno trdno jedro stoletja, ki ga raziskuje kot »ameriško stoletje« zaradi ekonomske prevlade in kulturne hegemonije, predvsem na področju popularne kulture od filma do digitalne tehnologije. (Hobsbawm, 2019, str. 47)

zagovor stalinizma upravičeno buril duhove, Louis Althusser je deloval v neprestanih polemikah s francosko komunistično stranko, ki je ni bil pripravljeni nikoli zapustiti. Na drugi strani pa je tu Gilles Deleuze, ki ni bil v nobeni stranki ali razvpiti javni polemiki, a se je veliko angažiral, ko se je skupaj s Foucaultom boril za pravice zapornikov in skupaj z drugimi izdajal poseben časopis o tem, medtem ko se je s psihoanalitikom Félixom Guattarijem v *Anti-Ojdipu* lotil ene najvplivnejših kritik lakanovske psihoanalize in notranje diferenciacije freudovske levice, ki jo je brez dlake na jeziku postavil na tnalno Foucault v uvodu v ameriško izdajo njune knjige. (Foucault, 2007, str. 45; Bahovec, 2023a, str. 80) V razmerju do študentskega gibanja in delavskega revolta 1968 so se zrcalile marsikatero ideje »francoskega filozofskega momenta«, ki pa jih ne gre prehitro povezovati ali preveč zbližati.

Tretji veliki moment ali tretje konkretno-univerzalno filozofije je torej pripadlo Francozom in ga povezuje več skupnih potez.<sup>5</sup> Poleg političnega angažmaja in povezovanja »pojma in delovanja« je ključnega pomena odnos do znanosti. Sodobna filozofija izhaja iz tradicije razsvetljenstva, ki se nadaljuje v filozofiji znanosti in pozneje v fenomenologiji in strukturalizmu kot nadaljevanjem francoske epistemologije. (Foucault, 2007, str. 59) To je filozofska tradicija, ki ne zamejuje znanosti na filozofijo spoznavanja ali objekt refleksije, ampak raziskuje znanost v njeni kreativnosti, ki je blizu umetniški kreaciji, posega na mnoga skupna področja in sledi sodobnim kulturnim, družbenim in umetniškim dogodkom; »zanima se za nefigurativno slikarstvo, novo glasbo in gledališče, detektivske romane, jazz in film.« (Badiou, 2012, str. lv)

---

5 Pozneje v intervjuju na berlinski univerzi Badiou doda, da bi morda lahko ta tretji moment poimenovali tudi francosko-slovenski moment, »če pomislimo na Slavoj Žižka in njegove sledbenike« (Völker, 2017, str. 2), medtem ko je bil širši kontekst francoske filozofije med drugim predstavljen v posebni številki revije *Philosophie*. (Laclos, 2011, str. 6–20)

Takšno »modernizacijo filozofije« in njenega odnosa do znanosti in umetnosti dopolnjuje drugačen odnos do življenja. Zato se spremeni sama oblika filozofije, ki se tesno poveže z literaturo in tako nadaljuje delo filozofov 18. stoletja: Voltaira, Rousseauja, Diderota in drugih. (Badiou, 2012, str. lvii) V sodobni filozofiji, ki pomeni domala popolno prekinitvev s prejšnjimi filozofskimi stili, filozofi »najdevajo svoj stil in hočejo biti pisatelji«. Sartre je bil pisatelj, »tako kot sem tudi sam,« sklene Badiou. (ibid.)

### **»Križa seksualnosti« in Freudov pogum**

Iznajdevanje novega življenja je »vedno tudi iznajdevanje novega subjekta«. (Badiou, 2012, str. liv) Sodobna francoska filozofija prinaša nov pojem subjektivnosti, ki preoblikuje njeno bojno polje. Prav zato je psihoanaliza tako pomembna. Psihoanaliza je postala sogovornica filozofije, ker freudovski izum prinaša novo pojmovanje subjektivnosti, ki ni več zamejena na zavest in na zavestni ego ali jaz, ampak je nekaj drugega kot zavest, umeščena je onstran zavesti in je v konfliktu z njo. Subjekt tako postane nekaj povsem drugega, kot so mislili v dolgi metafizični tradiciji.

Ta sprememba je najprej povezana z imenom Sigmunda Freuda in njegovo iznajdbo psihoanalize, ki jo Badiou postavi v središče svoje razprave o stoletju, nič manj pa ni pomembna za iskanje novih možnosti za drugačno definicijo subjektivnosti, ki bo lahko v analizo »Človeka« vključila konkretne moške in ženske.

Francoski filozofski moment je v dialogu s Freudom: na eni strani Althusser, pri katerem se je učil tudi Badiou in ki Freuda poveže z Marxom na osnovi konfliktnosti njunega nauka, na drugi strani Jacques Lacan s svojo »vrnitvijo k Freudu«, ki je popolnoma pretresla

humanistično tradicijo in ki Lacana povezuje s Foucaultovimi refleksijami o vračanju k Freudu kot »avtorju« posebnega kova in – ob Marxu – glavnemu vpeljevalcu novih diskurzivnih praks. (Althusser, 2018, str. 136–137; Lacan, 1966, str. 401; Foucault, 2007, str. 58–59; Bahovec, 2023a, str. 79–80)

Odnos do Freuda je celo glavna poteza nove filozofije. Na eni strani je poudarjen nov način življenja in v tem okviru drugačen odnos do subjektivnosti ter nov odnos do seksualnosti, na drugi strani Freud kot novo torišče za kristalizacijo misli. Freud ni postal le najbolj citirani avtor humanistike, ampak tudi tista ključna figura, ki diferencira, a tudi povezuje heterogene orientacije in točke herezije sodobne filozofije v Franciji, Evropi in pri nas. Badiou je problem strnjeno povzel v formuli *s Freudom in proti Freudu*. Freudova dva začetka, njegovo *Interpretacijo sanj* iz leta 1900, ki jo vpelje kot kraljevsko pot do nezavednega, onstran zavestnega jaza ali ega, in njegove *Tri razprave o teoriji seksualnosti* iz leta 1905, ki vpeljejo pojem človeškega seksualnega življenja, lahko že v tem širšem okviru postavimo drug ob drugega, v nadaljevanju pa ju bomo lahko povezali prav s pomočjo konceptualnega preboja Simone de Beauvoir in njenega *Drugega spola*, napisanega »s Freudom in proti Freudu«. (Bahovec, 2008, str. 250–251)

Freud je namreč zgodovinska oseba in pojmovni lik, brez katerega ne moremo misliti stoletja. Badiou ga je v svojih predavanjih in knjigi *Dvajseto stoletje* postavil kot izhodišče za nekaj, kar je slikovito, pa tudi učinkovito poimenoval *Freudov pogum*, in ga definiriral kot nekaj tako pomembnega, kar še danes ni odveč:

*Kar zadeva razmerje mišljenja do seksualnosti [...], obstaja neka resnična freudovska inavguracija, nek Freudov osebni in utemeljitveni pogum. [...] direktnega soočenja mišljenja in seksualnosti, mišljenja,*

*ki ne le, da ne privzame oblike moralne inkvizicije, temveč tudi preučuje določujoči vpliv realnih peripetij seksualnosti na konstitucijo mišljenja, namesto da bi preučeval večje ali manjše zmožnosti mišljenja, da obvladuje seksualni vzgib. (Badiou, 2005, str. 91–93)*

Freudov pogum je povezan z njegovim nasprotovanjem morali, tako seksualni morali kakor tudi viktorijanski morali, pa tudi vsakršni morali, ki poskuša človeški seksualnosti »podeliti nek smisel«. (Badiou, 2005, str. 103) Nasprotno pa je Freudova seksualnost prav tisto nemišljeno, ki ga je treba začeti misliti. To ne pomeni »osmišljanja« in podeljevanja smisla; Freudova seksualnost je ravno nasprotno, tisto, čemur ni mogoče podeliti smisla in kar se smislu in osmišljanju upira in je – kot Lacanov red »realnega« – na strani travme in travmatičnega, prav tako pa tudi »strasti do realnega« (ibid., str. 67) in s tem povezanega izumljanja novega človeka.

Tako dobi v Badioujevi knjigi o stoletju osrednje mesto *kriza seksualnosti*, ki je tema osrednjega poglavja in ki s tega mesta »osmišlja« vsa prejšnja in poznejša. (Badiou, 2005, str. 91–104) Badiou ohranja duh Freudovega poguma in Lacanove vrnitve k Freudu v času kratkega stoletja in prostoru med krutostjo in avantgardo, ki vodi k sklepu o »hkratnem izginotju Človeka in Boga« in badioujevski verziji »francoškega« antihumanizma (ibid., str. 139, 161 in 203), ki hodi z roko v roki z antipsihologizmom. (Gillot, 2009, str. 29 in 2020, str. 186)

Izhodišče filozofa, ki poskuša zajeti v misli 20. stoletje in iz njega narediti objekt za misel, je Freudov pogum, njegova novost in inavgurarna gesta, ki bi jo lahko v zgodovini znanosti poimenovali »revolucija v znanosti« in jo postavili ob bok Koperniku in pozneje Darwinu v stoletju, ki je tudi Marxovo stoletje. (Cohen, 1985, str. 352) Pogum je v prvi vrsti pogum, ki zadeva seksualnost, ali natančneje, pogum, ki

povezuje norost in seksualnost. (Bahovec, 2023a, str. 81) Kot sta povedala Freud in njegov sodelavec Breuer že v času zgodnjih *Študij o histeriji*, je treba opozoriti na »nujni moment seksualnosti« v etiologiji nevroz, ki sta ga povezala s »čudnim stanjem« in posebno »slepoto pri odprtih očeh«, prav kar zadeva človeško seksualno življenje. (Mannoni, 1986, str. 43) Slepota pri odprtih očeh je postala epistemološka maksima, ki je Freuda navdihovala vse do poznih in nemara tudi prav zadnjih del.

Tega pred Freudom ni bilo. Filozofija je raziskovala mišljenje, ki nima in ne more imeti nobenega razmerja do seksualnosti. Mišljenje je lahko postavila v razmerje do telesa, na poti od Descartesove *res extensa* do Merleau-Pontyjeve utelešene eksistence in današnjih filozofskih, feminističnih in drugih nadaljevanj. Mišljenje je lahko nekaj radikalno ločenega od telesa ali pa tesno povezano z njim, v takem ali drugačnem razmerju, vzporedno ali v korelaciji, medtem ko sam »moment seksualnosti« nastopi bodisi kot nekaj naknadno dodeljivega in določenega bodisi kot nekaka akcidenca, ki ne sodi v ožje jedro filozofskega premisleka. Med častne izjeme lahko štejemo prav Merleau-Pontyja in njegove začetke raziskovanja »telesa kot seksuiranega bitja« v njegovi slavni *Fenomenologiji zaznave* (Merleau-Ponty, 2006, str. 169), ki jo je natančno prebrala in umestila v širši filozofski in psihoanalitični kontekst Simone de Beauvoir v svoji recenziji v reviji *Les temps modernes*. (Beauvoir, 1945a, str. 363–367) A redkokdo ji je sledil.<sup>6</sup>

6 Celo skupna knjiga Catherine Malabou in vodilne filozofinje *gender studies* Judith Judith Butler priča o nasprotnem – o »nemogoči« povezavi ali pa celo o vnaprejšnji izključenosti. Njuna knjiga *Soi mon corps* ali *Bodi moje telo* (Butler in Malabou, 2010), ki je namenjena refleksiji o utelešenju »gospostva in hlapčevstva« kot osrednjega motiva Heglove filozofije, je napisana brez navezave na spolno razliko; videti je povsem onstran Freudovega poguma, pa tudi onstran poguma same Judith Butler iz njenih razprav o seksualnosti in širše.



## Žižkov zagovor »zgubljenih stvari«

Ko Badiou razmišlja o stoletju, torej postavi v ospredje Freuda in »freudovsko inavguracijo«. Badiou uporabi »svojo immanentno metodo« in na tej osnovi zastavi naslednje vprašanje: »Kaj si Freud pripisuje v pogledu seksualnosti? Ali Freud misli, da je sprožil prelom 'v realnem seksualnosti', ki sega onstran transgresije morilskih in religiozних tabujev?« (Badiou, 2005, str. 91–92) Poglejmo to mesto in Badioujev odgovor podrobneje:

*Poskušam torej izvedeti, če smo se v 20. stoletju dotaknili seksualnosti. Glede tega kličem psihoanalizo, sprašujem jo, ali lahko priča o tem, da smo v našem stoletju mislili in transformirali človeško seksualnost na tak način, da se nam odpira neka druga obljuba eksistence. Pozivam jo, da nam pove, kaj se nam je zgodilo v pogledu seksualnosti. Menim, da moramo glede tega vprašanja izhajati iz Freuda. [...] Potemtakem se lahko povsem legitimno vprašamo, kako se Freud [...] loti vprašanja svoje lastne drznosti v pogledu realnega seksualnosti, duševne genealogije seksualnosti, pa tudi uvedbe – katere prvi subjekt je prav on sam – direktnega soočenja mišljenja in seksualnosti [...]. (Badiou, 2005, str. 92–93)*

Badioujeva kriza in vse, kar je z njo povezano, dobi pri Žižku status »zgubljenih stvari«. V knjigi *In Defense of Lost Causes* kot svojem premisleku časa, v katerem živimo, se Žižek tudi neposredno naveže na Badioujevo knjigo o stoletju (Žižek, 2008, str. 164) in vzame za izhodišče istega Freuda: njegove klinične primere ali »analize«. (Ibid., str. 3) Medtem ko so za Badiouja Freudove analize primeri njegovega poguma, ki ga raziskuje kot »osebni in utemeljitveni pogum« in ki prav kot takšen še danes ni odveč, so za Žižka Freudovi primeri predvsem primeri njegovega neuspeha in »zgubljenih stvari«. (Ibid.)

Žižek v knjigi o »zagovoru« posebej poudari, da Freud ni uspel ozdraviti svojih pacientov in pacientk in so njegove analize vodile v neuspeh, da pa je prav na tem ozadju mogoča vrnitev k Freudu kot dogodku (Žižek, 2008, str. 388), ki mu moramo biti zvesti. Ne smemo pozabiti, da je psihoanaliza kot zdravljenje zapisana paradoksu, saj bi bila zares mogoča samo v družbi, ki je ne bi več potrebovala (ibid.), in da je v svoji največji radikalnosti teorija vedno »teorija neuspele prakse«, kar Freuda približa Marxu in marksizmu.

Vendar pa zaradi tega, ker sta na strani »zgubljenih stvari«, Marxa in Freuda ne bomo kratko malo zavrgli. K njuni radikalnosti spada prav to, da se njun projekt vedno izneveri ali se celo mora izneveriti. Osnovna tarča njunega raziskovanja, kar pomeni tudi njunega napada, je prav sam neuspeh. To je tudi neuspeh subjektivnosti in njene konstitucije, ki sovpadе s podrejanjem in dominacijo in ki jo Badiou poskuša zapopasti kot subjektivnost stoletja; lahko pa jo poskusimo prav iz te posebne perspektive umestiti v kontekst »celotne človeške civilizacije« in izluščiti iz subjektivnosti, konstituirane v antagonističnem razmerju do Drugega, v katero poskuša Beauvoir v sredini stoletja vpisati »drugi spol«. (Beauvoir, 2022/2, str. 15)

Če se spomnimo Badioujeve »krize seksualnosti«, ki je v središču njegovega *Dvajsetega stoletja*, pa je treba vključiti tudi »neuspeh«, da bi sledili Freudovemu pogumu v soočanju mišljenja s seksualnostjo, ki bi ga obrabila moralne obsodbe in vsakršnega moralizma.<sup>7</sup> Videli bomo, da je prav spopad z moralizmom pomembna skupna poteza Freuda in Beauvoir.

7 Tudi seksualnosti ne moremo opustiti kot nekaj, kar bi bilo preveč zavezano času, ampak je treba Freudu slediti v najbolj inavguralni gesti velikega odkritja, preobrata in »ponižanja« človeka. Treba je poskusiti znova in »spodleteti bolje«, kot v maoističnem geslu »iz poraza v poraz«, ki pušča odprto pot do končne zmage. (Žižek, 2008, str. 361 in 392) Pri razpustitvi spola v družbeni spol se izgubi »osnovna nemožnost, antagonizem, razpoka, ki je konstitutivna za seksualnost«. (Žižek, 2021, str. 152)

## ***Odsotna ali izključena Simone de Beauvoir***

Zdaj se moramo vprašati, kje je v francoskem filozofskem momentu Beauvoir. Takoj postane očitno, da Badiou med tolikimi imeni, s katerimi predstavi stoletje, za njeno ime ne more odmeriti niti najmanjšega prostora. Ne najde mesta ne za njeno ime ne za njen *Drugi spol*, kar velja tako za pregledni članek o sodobni filozofiji v Franciji kakor tudi za njegov poskus filozofske razlage 20. stoletja in vsega, kar se je v njem mislilo. (Badiou, 2005 in 2012)<sup>8</sup>

Vendar pa je prav v premisleku o 20. stoletju in načinu, kako bi bilo mogoče iz stoletja narediti »objekt za misel«, kot si prizadeva Badiou, videti pomembna prav Simone de Beauvoir, ki so ji opisane Badioujeve osnovne poteze skorajda pisane na kožo, medtem ko njeno vprašanje »Kam so izginile ženske?« zadene s puščico v srce badioujevskega vpraševanja o stoletju, mišljenju, subjektivnosti in spolu. Badiou ga v svoji refleksiji o stoletju brez in mimo Beauvoir povezuje s Freudom in izpeljuje iz njegovih kliničnih primerov. (Badiou, 2005, str. 93) Freud je bil tisti, ki je neuspeh vpisal v sam »zaton Ojdipovega kompleksa«, konstitucijo razcepljenega ega in neodpravljen konflikt, povezan s človeškim seksualnim življenjem. Prav na tem mestu pa je mogoča in potrebna Simone de Beauvoir.

Če je Freud vztrajal v asimetriji moške in ženske pozicije in pomembni razliki med spolno iniciacijo dečkov in deklic, potem lahko poskusimo razbrati razsežnost krize in zgubljenih stvari, ki jo razčlenjuje Žižek v svojem *Zagovoru*, na žensko stran. V Lacanovem

---

8 Podobna usoda je doletela tudi njeno zgodnejše, pretežno eksistencialistično delo *Etika dvoumnosti*, ki – kot je videti –, prav tako ni bila vključena v večje preglede zgodovine etike ipd. (Smreková, 2014, str. 149) Podobno tudi urednik revije *Cités* v tematski številki o Beauvoir omejuje svoj uvodnik na problematiko feminizma. (Zarka, 2022, str. 3–7) Videti je, da se soočamo tudi s strahom filozofov pred feminizmom. (Jurić, 2023, str. 17 in 23)

besednjaku, ki je blizu tako Badiouju kot Žižku, bi to pomenilo, da bi sicer morali biti v strukturalni analizi psihoanalitičnih peripetij vsi enako »simbolno kastrirani« in enako zavezani manku, odsotnosti in negativnosti, in vendar se vse odvija tako, kakor da so ženske še bolj kastrirane, še bolj zavezane odsotnosti in zapisane še hujši negativnosti. (Bahovec, 1991, str. 220) Videti je, kot da bi tako kot pri Medeji in njeni paradigmi ženske, ki je nepovratno prestopila prag materinstva, ženskost lahko prevladala nad vsem drugim in bi postalo še bolj očitno, da sodi to prav k njeni definiciji, da je ženska kot ženska v »privilegiranjem odnosu do nič«. (Miller, 2001, str. 143; Zafirooulos, 2010, str. 169) Toda nikoli ne izvemo, zakaj je tako.

Čeprav ne moremo neposredno povezati Beauvoir z Žižkovim raziskovanjem »teorije neuspele prakse«, pa je vseeno videti, da pomeni geslo *Fail better!* za ženske morda še večji paradoks, kot je bilo mogoče domnevati. Videti je, da ostajajo Badioujeva »kriza« in Žižkove »zgubljene stvari« temeljno obeležje stoletja in so pred Freudom povezane s »subjektivnostjo stoletja«, medtem ko Beauvoir odpira drugo stran in razsežnost subjektivnosti, ki je »delo celotne dosedanje zgodovine« (Beauvoir, 2022/2, str. 6), a jo je bilo mogoče ugledati kot tako prav v 20. stoletju.<sup>9</sup>

Morda pa bomo lahko prav s pomočjo Beauvoir bolje pretresli Badioujevo »subjektivnost stoletja« in se kritično dotaknili samega »humanizma« abstraktnega človeka onstran spolne razlike in družbene dejanskosti. Žižkovo geslo je videti še bolj uporabno, če vključimo tudi

---

9 Nove zgodovine filozofskega pojma subjekta se je lotil Alain de Libera v svoji »arheologiji subjekta«, povezani predvsem s srednjeveško filozofijo, ki jo predava na Collège de France; v ospredju je zgodovina kot foucaultovska »arheologija«, ki raziskuje pogoje možnosti in ki jo je Libera predelal v »filozofsko arheologijo« in na tej osnovi raziskal »iznajdba modernega subjekta«. (Libera, 2007, 2008, 2015 in 2016)

večno drugo in vedno neuspelo subjektivnost »ženske« in raziščemo, kako je lahko že sam Freud »ugotovil, da je drugi spol Drugi z velikim D« (Miller, 1983, str. 53) in kakšne posledice ima to za današnji čas.

Namesto da bi preprosto dodajali ime Simone de Beauvoir, bi ji lahko poskusili poiskati prostor v nadaljevanju skupne dediščine, ki sta jo Badiou in Žižek opisala kot krizo in neuspeh Freudove analitične prakse in ki jo lahko povežemo z Marxovim imenom in spodletelo politično revolucijo v 20. stoletju. Pri tem pa moramo poudariti še en vidik. Baudioujevo »krizo seksualnosti« bi bilo treba soočiti s Freudovim raziskovanjem spolne razlike in osvetliti z vidika dvosmiselnosti in ambivalentnosti Freudove »ženske seksualnosti«.

Dvosmiselnost, ki povezuje uspeh z neuspehom ali krizo z dominacijo, pri Simone de Beauvoir povečini izpeljujejo iz »njene« filozofije eksistencializma, utemeljene v ambivalentnosti položaja človeka v svetu, vrženosti v predmetnost in neizbežnost odtujitve. Vendar pa bi morali bolj kot doslej upoštevati, da pomeni *Drugi spol* prekinitev z zgodnjim eksistencializmom, ki ga obeležuje njena nekaj let prej objavljena *Etika dvoumnosti*; povsem verjetno je, da vsebina etike, ki jo je imela v mislih, ko je pisala *Drugi spol*, »nikakor ni ustrezala eksistencialistični etiki«. <sup>10</sup> (Le Doeuff, 1995, str. 62–63)

V eksistencializmu in pri Sartru je dvosmiselnost temeljno obeležje položaja človeka v svetu in odprtosti za eksistencialno izbiro in svobodo, Beauvoir pa je premestila poudarek tudi na dvosmiselnost

---

10 Eva Gothlin poudari, da je razprave o dvoumnosti v *Drugem spolu* veliko manj kot v *Etiki dvoumnosti*, da pa je pomembna za analizo ženske želje kot nagovora ali »apela« (Gothlin, 2006, str. 133 in 142), medtem ko Jean-Pierre Cléro izpostavi problematičnost feminističnih kritik in s tem povezane »etike *prima facie*« (Cléro, 2022, str. 55), čeprav je mogoče etiko dvoumnosti razumeti »kot zametek etike drugosti«. (Repar, 2014, str. 193) V starosti se dvosmiselnost še poglobi. (Novak, 2018, str. 9; Bahovec, 2021, str. 24–25; Grange, 2022, str. 88) Gl. tudi Tonya de Marenne (2022, str. 35).

telesa in vanjo umestila razliko med moškim in žensko. Utelesena eksistenca vključuje dvosmiselnost in ambivalentno mešanico subjektivnosti in substancialnosti, zavestnega ega in telesne materialnosti, determinizma in arbitrarnosti, ki je ni mogoče odmisлити od ambivalentnosti in »naključnosti« same spolne razlike. Beauvoir sledi Merleau-Pontyju, ki je utemeljil vlogo dvosmiselnosti v zgodovini filozofije (Schües, 2022, str. 22), in sledi tudi njegovi sprva enaki dvosmiselnosti »eksistence, ki postane telo«. Beauvoir vseskozi poudarja, da je večja teža dvosmiselnosti vendarle prihranjena le za en spol, in ni težko uganiti, da je to ženski spol. Ker je »globlje odtujena od moškega«, je v razmerju do njega v drugačnem položaju, in »takoj ko se uresniči kot Drugi, postane nebistveni drugi«. (Beauvoir, 2022/2, str. 162–163; Bahovec, 2000a, str. 609)

Asimetrija dvosmiselnosti in presežek ambivalentnosti na strani ženske je ozadje, na katerem je mogoče razumeti odklonilen odnos Beauvoir do specifike ženskega telesa in vzpostaviti neko področje raziskovanja, ki bi lahko nadomestilo poenostavljene razlage z osebno averzijo in njenim strahom pred ženskim spolom. (Badinter, 1998, str. 63)<sup>11</sup> Druga pot pa vodi skozi raziskavo strukturnih momentov tega sovraštva, ki je konceptualne narave in spominja na pogum, ki je primerljiv s Freudovim, vključuje pa poglobljeno raziskovanje spolnega dozorevanja in spolne iniciacije, ženske seksualnosti, nosečnosti, poroda, dojenja in vsega, kar je povezano z materinstvom. (Bahovec, 2000a, str. 609) Dvosmiselnost in njen pomen za izpeljavo argumentacije v *Drugem spolu* moramo povezati z dvosmiselnostjo telesa-v-situaciji, ki je še posebej poudarjena v času nosečnosti; pomembno je, da dvosmiselnosti ne zvedemo ne na eno ne na drugo stran in da je že

---

11 Badinter, nav. po Bahovec, 2000a; več o tem gl. v spremni besedi *Drugega spola* »Fenomenologija ženskega duha«. (Bahovec, 2000a, str. 601)

sam pridevnik »dvosmiseln« lahko nekaj negativnega, kakor povečini ocenjujejo Beauvoir, lahko pa je tudi nekaj, »če lahko tako rečemo, 'pozitivnega'« (Canullo, 2022, str. 41), s tem povezane etične dileme in dvoumja pa so aktualna kot še nikoli.<sup>12</sup> *Drugi spol* še vedno zamejujejo na »polovico«, ki vztraja pri eksistencialistični etiki (Feron, 2021, str. 17; Kail, 2023, str. 46) in jo postavlja nasproti marksistični etiki, toda vse bolj se zdi, da kljub pomembnim povezavam eksistencialistična dvosmiselnost ne zadostuje in bomo morali odgovore poiskati drugje. (Bahovec, 2002, str. 173)

Kar zadeva razpravo o filozofiji in stoletju, pa lahko vsekakor sklenemo, da je Beauvoir ostala neupravičeno neopazna in neopažena prav kot filozofinja 20. stoletja, ki ga Badiou postavi v ospredje kot stoletje »krize seksualnosti« in s tem povezane subjektivnosti, Žižek pa nadaljuje z zagovorom »zgubljenih stvari«. Zato se bomo v naslednjem poglavju podali prav na to drugo pot. Težko je predvideti, ali bo dvajseto stoletje nekoč beauvoirovsko (Bahovec, 2009, str. 9),<sup>13</sup> kot je za Deleuza v svoji slavni recenziji zapisal njegov filozofski prijatelj Michel Foucault, vsekakor pa se je temu vredno posvetiti v veliko večji meri kot doslej.

---

12 Aktualnost vprašanja »Imeti ali ne imeti otroka?« smo predstavili na istoimenski okrogli mizi festivala Mesto žensk v oktobru 2021, na kateri so sodelovale Eva D. Bahovec, Pia Brezavšček, Polona Mesec, Petra Polanič in Dali Regent, posnetek pa je dostopen na domači strani festivala; obširnejšo predstavitev želje po otroku in s tem povezane ambivalentnosti pa najdemo v knjigi *Le désir d'enfant*. (Gaille, 2011, str. 87 in nasl.)

13 Razmišljanje o »beauvoirovskem stoletju« izhaja iz časa obletnice Beauvoir 2008 in je bilo predstavljeno skupaj s predavanjem Christine Delphy o materinstvu, obe pa sta bili objavljeni v reviji *Treča*. (Bahovec, 2009, str. 9–22 in Delphy, 2009, str. 61–67) Obširneje o ženskih študijah na Hrvaškem gl. Kašič in Jelavić (2005, str. 7–40), o feministični filozofiji pa Bosanac (2010), Čaćinović (2006) in Čakardić (2021).





## II. BEAUVOIR IN STRUKTURALIZEM

DVAJSETO STOLETJE JE STOLETJE RAZNOTERIH FILOZOFSKIH SMERI, ki jih je tako ali drugače obeležil *linguistic turn* ali obrat k jeziku. Ta je v filozofiji in filozofskih učnih načrtih najprej povezan z velikim imenom Ludwiga Wittgensteina in njegovima »dvema začetkoma«. Prvi izhaja iz *Logično-filozofskega traktata* in se nadaljuje z logičnim pozitivizmom dunajskega kroga in širšim gibanjem, drugega pa inavgurirajo predvsem njegova pozna *Filozofska raziskovanja*, izdana v sredini stoletja, s številnimi nasledki v anglosaški filozofiji vsakdanjega jezika, Austinovimi predavanji *Kako kaj naredimo z besedami?*, polemikami med njegovim nadaljevalcem Johnom Searlom in velikima filozofoma Jacquesom Derridajem v Franciji in Stanleyjem Cavellom na drugi strani Atlantika, njunimi medsebojnimi polemikami, pa tudi mnogimi poznejšimi nadaljevanji po svetu. (Wittgenstein 2014 in 2023; Austin, 1990; Cavell, 1996; Moi, 2017)

V glavnem toku filozofije manj pripoznan od Wittgensteinovega pa je »lingvistični obrat«, povezan z imenom ženevskega znanstvenika Ferdinanda de Saussurja, strokovnjaka za indoevropske jezike, primerjalno slovnico in nasploh poglobljena lingvistična raziskovanja, medtem ko so njegova razvpita *Predavanja iz splošnega jezikoslovja* izšla šele posthumno v letu 1916 in so morala počakati desetletje in več, do kongresa v Haagu leta 1928, na katerem je bila uradno ustanovljena strukturalna lingvistika. (Milner, 2002, str. 159)

Ko je nova lingvistika sklenila prvi krog raziskovanj in inavguracij, je bilo spet treba počakati kar dve desetletji na novo utemeljitev strukturalizma na drugih področjih humanistike in družboslovja, med katerimi sta prednjačili antropologija in psihoanaliza. Ta razširitev je bila v prvi vrsti povezana z imenom Clauda Lévi-Straussa in njegovo *strukturalno antropologijo*, ki upravičeno velja za privilegirani teren, na katerem je bilo mogoče strukturalno analizo temeljito preskusiti in njeno plodnost potrditi z obilico novih rab, izpeljav in kombinacij. Po lingvističnem zgledu se je lotil analize sorodstvenih struktur kot osnovnega dejstva človeške kulture, raziskoval pa jih je na primerih »primitivnih« družbenih formacij in utemeljeval v svoji »znanosti o konkretnem«. (Lévi-Strauss, 2003, str. 11)

V tem poglavju bomo raziskali, kako je prav Lévi-Strauss kot prvi in glavni utemeljitelj strukturalizma tudi ena ključnih referenc, s pomočjo katere je Simon de Beauvoir vpeljala analizo »drugega spola«. Najprej pa moramo opisati glavne poteze strukturalne paradigme in pokazati pomen »strukturalne analize« za Lévi-Straussovo utemeljitev nove antropologije in nove humanistike, ki od tod izhaja.

### ***Strukturalna analiza v lingvistiki in antropologiji***

Prvo Lévi-Straussovo programsko besedilo seže nazaj v leto 1945, ko z Romanom Jakobsonom za november in december napovesta skupni seminar na newyorški *L'École libre des hautes études*, in nosi povedni naslov »Strukturalna analiza v lingvistiki in antropologiji«. Tako je pred nami prva objava v reviji newyorškega lingvističnega krožka *Word*, ki je bila pozneje prevedena in ponatisnjena v zborniku *Strukturalna antropologija*. (Lévi-Strauss, 1958) »Obdobje izmenjav med lingvistiko in antropologijo je že dolgo,« zapiše Lévi-Strauss na samem

začetku, toda strukturalna lingvistika vnaša na to področje nekaj popolnoma novega, in vprašati se moramo, »V čem je ta revolucionarna pot?« (Lévi-Strauss, 2001, str. 11)

Lévi-Strauss napoveduje prenovu in revolucionarno spremembo v terminih nujnosti in neizogibnosti: »Fonologiji bo v odnosu do družbenih ved neizogibno pripadla enaka prenoviteljska vloga kot na primer nuklearni fiziki v odnosu do celotnega sklopa eksaktnih znanosti.« (Lévi-Strauss, 2001, str. 11) Antropologija se je v času Lévi-Straussovih ameriških raziskovanj skupaj z Jakobsonom in po sledih Trubeckoja znašla v takem položaju, kot je bila lingvistika, soočena s »preobrazbo takih razsežnosti«, ki jih ni mogoče omejiti na posamezno panogo. Sprememba je daljnosežna, saj se »prvič dogodi«, kot posebej poudari Lévi-Strauss, »da neka družbena veda izrazi nujne odnose«. (Ibid.)

Lévi-Strauss se loti sorodstvenih sistemov na osnovi saussurjevske dediščine raziskovanja »jezika kot sistema znakov«. Jezik in sorodstvo obravnava kot dva strukturno homologna segmenta realnosti, ki temeljita na razlikah in sta organizirana v sisteme, v katere se medsebojno povezujejo njihovi osnovni elementi, členi ali atomi:

*Kakor fonemi so tudi sorodstveni izrazi pomenski elementi, kakor prvi tudi ti dobijo pomen šele pod pogojem, da se vključijo v sisteme; razum »sorodstvene sisteme« tako kot »fonološke sisteme« izoblikuje na ravni nezavedne misli; in nazadnje, pojavljanje sorodstvenih oblik, poročnih pravil, podobnih predpisanih drž med določenimi tipi sorodnikov itn. v med seboj oddaljenih delih sveta in temeljito različnih družbah dopušča domnevo, da so v obeh primerih opazovani fenomeni posledica delovanja splošnih, vendar prikritih zakonov. (Lévi-Strauss, 2001, str. 12)*

Fonemi so najmanjše lingvistične enote ali »atomi«, ki jih raziskuje fonologija.<sup>14</sup> Fonološka homologija Lévi-Straussu omogoči, da se premestimo z ravni raznolikosti čutnih kvalit et ali *qualia* na neko drugo raven analize, ki razkriva njihove »globlje« strukture. Segmenti realnosti, ki jih raziskuje strukturalni antropolog, so »tako kot fonemi«, ki so utelešeni v črkah in nemih glasovih, vendar jih ni mogoče zvesti zgolj nanje. Opredeljuje jih šele razmerje med njimi, ne pa vnaprej dane značilnosti ali vnaprej določeno »bistvo«.<sup>15</sup>

Z vidika strukturalne analize materialna razlika med jezikom in sorodstvom ne preprečuje razširitve nove strukturalne analize na področje antropoloških raziskovanj. Tako kot mora lingvistična znanost analizirati jezik v sinhroniji, v kateri so vsi elementi v načelu sočasni in določeni zgolj v razliki kot opozitivni, relacijski in negativni, mora Lévi-Straussova strukturalna analiza predstaviti v sinhroniji tudi družbene pojave, med katerimi pripade privilegirano mesto sorodstvenim sistemom kot osnovnim oblikam življenja v človeški družbi.<sup>16</sup> Vabi nas na strukturalno krožno pot »okoli« domačinskega zaprtega sveta, postavljenega ob bok in na isto raven z današnjo znanstveno mislijo. Pot je krožna in povezovalna in domačinske kulture ne raziskuje kot

---

14 »Fonem je najmanjša lingvistična enota, ki je še sposobna razlikovati dve besedi z različnim pomenom: *plen* in *klen*. Jasno je, da je fonem utelešen v črkah, zlogih in zvokih, vendar se ga zgolj nanje ne da reducirati. Celo več: črke, zlogi in zvoki mu zagotavljajo neodvisnost, medtem ko je sam neločljiv od fonemskega razmerja, ki ga družijo z drugimi fonemi: *p/k*. Fonemi ne obstajajo neodvisno od relacij, v katere vstopajo in s katerimi se vzajemno določajo.« (Deleuze, 1995, str. 47)

15 Takoj na začetku pa je treba opozoriti na stroge omejitve, ki so zavedle že mnoge strokovnjake: »Površinska analogija med fonološkimi in sorodstvenimi sistemi je tako očitna, da nas nemudoma napelje na napačno pot [...]«; preveč dobesedna zvestoba lingvistovi metodi je zavajajoča. (Lévi-Strauss, 2001, str. 12)

16 To velja tako za enostavne sorodstvene strukture ali »atome sorodstva« kakor tudi za kompleksne sorodstvene strukture, ki povečini ostajajo zunaj Lévi-Straussovih raziskovanj. (Héritier, 2001, str. 31)

»druge« v razmerju do »naše«. Strukturalna analiza lahko ovrže predpostavko o domnevno drugem mišljenjskem redu in temu drugemu redu realnosti, ki mu pripade, medtem ko sama »drugost« vzpostavlja opozicijo *znotraj simbolnega reda* in je vključena v lévi-straussoske simbolne sisteme.

Naloga strukturalne analize je, da sorodstvene sisteme, ki jih popisujejo antropologi v svojih terenskih raziskavah, pojasni na osnovi strukture, ki jim je skupna. Segmente realnosti, ki jih raziskuje antropolog, določa njihovo mesto in s tem povezan razpored v strukturi. Položaja ni mogoče določiti s predobstoječo zunanjo realnostjo, na katero bi napotoval in bi predstavljala njegov »izvor«; njegova bit je negativna in temelji na prisotnosti ali »poprisotenju« razlike kot take. Kraji, mesta in položaji »nimajo smisla«, ker nimajo vnaprejšnjega pomena, vsebine ali lastnosti, ampak so prvotni glede na entitete, ki jih lahko zasedajo, in vpeljujejo novo »strukturalno« topologijo:

*Znanstvena ambicija strukturalizma ni kvantitativna, temveč topološka in relacijska. [...] Oče, mati itd. so najprej kraji v neki strukturi [...], zaznamovan[i] glede na ta topološki red soseščin. [...] če simbolni elementi nimajo ne zunanjega označevanja ne notranjega pomena, temveč le smisel položaja, tedaj je treba kot načelo postaviti, da – z besedami Lévi-Straussa – smisel vedno izhaja iz kombinacije elementov, ki sami nimajo pomena. [...] smisel je vedno rezultat, učinek: ne le učinek kot proizvod, temveč tudi optični učinek, učinek govorice, učinek položaja. [...] Ni naključje, da se Lévi-Strauss pogosto sklicuje na teorijo iger in tolikšno pomembnost namenja igralnim kartam. [...] manifest strukturalizma bi veljalo iskati v slavni formuli, eminentno poetični in teatralni: mišljenje je enako metu kocke. (Deleuze, 1995, str. 45–46)*

Namesto vnaprej danih elementov ali entitet imamo najprej »mesta v zares strukturnem, torej topološkem pomenu«, struktura pa je sam prostor, ki pa ni razsežen in se ne podreja zakonom evklidske geometrije. To je čisti prostor ali *spatium*, v katerem iz vsakokratne prerazporeditve vsega, kar lahko zasede prazna mesta, šele izrašča smisel.<sup>17</sup>

Poleg pomena razmerij med členi in simbolnimi mesti, ki jih zasedajo, je treba poudariti, da v nasprotju s fenomenologijo in njeno metodo fenomenološke redukcije Lévi-Straussova strukturalna analiza ne vodi ne v izpraznjeno abstrakcijo, potem ko sklene postopno opuščanje vsega pojavnega in konkretnega, ne v prazno formo, ki bi lahko odmisllila vsebino ali »substanco«. Struktura ni forma, kot posebej poudari sam Lévi-Strauss; strukturalna analiza ne more napredovati drugače kot od konkretnega h konkretnemu in od singularnega k singularnemu. Strukturalizem je lahko le »znanost o konkretnem«. (Lévi-Strauss, 2003, str. 11)

### ***Prepoved, recipročnost, menjava in pomen arbitrarnosti***

Možnost razširitve lingvistike, ki »izraža nujne odnose«, na področja zunaj lingvistike je utemeljena v homologiji struktur, medtem ko o njeni uspešnosti pričajo njeni učinki. Tako lahko v naslednjem koraku analize prenesemo poudarek z razmerja homologije na analizo samega objekta znanosti in razlogov njegove strukturiranosti. Na področju sorodstvenih struktur je »razlog« menjava kot temeljno družbeno dejstvo: »Segmenti realnosti, ki jih je mogoče zapopasti z razliko, so segmenti realnosti, ki izhajajo iz menjave.« (Lévi-Strauss, 2001, str. 26). Pogoj za to, da lahko do menjave sploh pride, pa je prepoved incesta ali sklepanja zakonske zveze med krvnimi sorodniki.

---

17 Tako kot so prvotni simbolni elementi, ki se lahko utelesijo v realnih entitetah, so najprej dana sama diferencialna razmerja, ki se aktualizirajo v realnih relacijah med njimi. (Deleuze, 1995, str. 48)

Prepoved incesta je družbeni zakon, ki nič določenega ne prepoveduje, kot takoj poudari Lévi-Strauss, ampak vzpostavlja recipročne odnose in s tem omogoči menjavo med sorodstvenimi skupinami:

*Prvobitni in ireduktibilni značaj elementa sorodstva, kakršnega smo definirali, dejansko posredno izhaja iz obstoja obče prepovedi incesta. Ta je enakovredna trditvi, da v človeški družbi moški lahko dobi žensko le od drugega moškega, ki mu jo prepusti kot hčerko ali sestro. [...] Napaka tradicionalne sociologije – kot tudi tradicionalnega jezikoslovja – je bila v tem, da je obravnavala člene, ne pa razmerja med členi. [...] (Lévi-Strauss, 2001, str. 26)*

Prepoved vpelje razliko med dovoljenimi in prepovedanimi ženskami, s čimer se sploh vzpostavi možnost menjave dovoljenih žensk in sklepanje zakonske zveze. Prepoved incesta ima v antropologiji torej takšen epistemološki status, kakršen je v lingvistiki pripadel razliki. Prepoved je predvsem neko razmerje, ki vzpostavlja recipročnost in obvezuje, da se na vsako dejanje odgovori s protidejanjem, ki velja za enakovredno. Recipročnost pa je pogoj za menjavo, ki omogoči njeno preseganje in vzpostavitev novega ravnotežja v transformacijah, ki jih do potankosti razišče Lévi-Strauss.

Lévi-Straussov osnovni poudarek je prav izhodiščna in tudi končna in dokončna opozicija med sorodstvom kot sistemom konvencionalnih ali pogodbenih pravil in sorodstvom kot biološkim dejstvom krvi. Vez med njima pa je povsem *arbitrarna*. Povezava simbolnega reda z realnostjo čutnih kvalitete ne temelji na podobnosti ali stičnosti, ampak na odmiku, prekinitvi in prelomu. Simbolno pomeni avtonomijo v odnosu do *qualia*, ki jo je izražala že Saussurjeva nemotiviranost ali arbitrarnost lingvističnega znaka:

*Pri besedi ni pomemben glas sam na sebi, temveč glasovne razlike, ki omogočajo, da to besedo razločimo od vseh drugih, saj prav te razlike nosijo pomen. To nemara preseneča; a res, od kod bi prišla možnost, da bi bilo drugače? Ker nobena glasovna podoba tistemu, kar ji je naloženo pomeniti, ne ustreza nič bolj kakor kakšna druga, je celo a priori jasno, da noben jezikovni delec ne more v zadnji analizi nikoli temeljiti na čem drugem kot na svoji nekoincidenci z vsemi drugimi. Arbitrnost in diferencialnost sta korelativni kvaliteti. (Saussure, 1997, str. 132–133)*

Antropologi so dolgo izhajali iz *biološke družine* in vzeli za izhodišče elementarno družino staršev in otrok, ki so medsebojno povezani prek očetovega očeta, materinega brata, ženine sestre itn. Lévi-Strauss pa je že v svoji kritiki slavnega Radcliffe-Browna jasno zapisal, da je »biološka družina seveda prisotna v človeški družbi in se v njej nadaljuje, vendar pa sorodstvu značaja družbenega dejstva ne zagotavlja tisto iz narave, kar mora ohranjati: podeljuje mu ga bistveno delovanje, po katerem se od narave ločuje«. (Lévi-Strauss, 2001, str. 30) Sorodstvene vezi moramo obravnavati kot »arbitrarne sisteme reprezentacij«. <sup>18</sup>

### ***Phýsis in thésis***

Prav »arbitrarne« razlika med biološko danostjo in družbeno vzpostavljeno alianso tvori osnovno predpostavko, brez katere strukturalna analiza sploh ne bi bila mogoča. Narava, biologija in »kri«

---

18 Takšna izhodišča so že od Saussurja naprej del strukturalistične drže. Lévi-Straussov pojem človeškega duha »je v več ozirih zelo blizu 'možganom'« iz Saussurjevih *Predavanj o splošnem jezikoslovju*; oba sta podrejena zakonom narave; Lévi-Strauss postavi prepoved incesta kot nujen pogoj za sam obstoj družbe, ki kot tak »ne more biti vkoreninjen v družbenem« in ne zanika »naravnega« porekla človeškega duha. (Pomien, 2010, str. 206)



postanejo povsem nepomembne, saj »se v človeški družbi sorodstvo lahko vzpostavlja in nadaljuje samo z modalitetami, ki jih določa aliansa, in preko njih.« (Lévi-Strauss, 2001, str. 30)

Tako smo na osnovi strukturalne analize prišli do enakosti, ki jo vzpostavljajo razlike, ki pa so in ostajajo »horizontalne« in enakovredne. Prav *arbitrarnost*, ki je druga stran *diferencialnosti*, in prepoved, ki je druga stran poročne alianse in menjave, pa postaneta problem v trenutku, ko poskušamo analizirati sam osnovni pojem alianse kot družbene konvencije v nasprotju z zakoni narave. Aliansa pomeni sklepanje zakonske zveze med nekrvnimi sorodniki in temelji na medsebojni »družbeni« menjavi med biološkimi družinami in krvnimi sorodniki. Kar je prepovedano, je poroka med biološkimi sorodniki, da bi lahko postala mogoča ali celo »zapovedana« med recipročno postavljenimi družbenimi skupinami. Prepoved vzpostavlja recipročnost, ni pa pomembna »po bistvu« ali vsebini, pa tudi ne zaradi koristnosti preprečevanja incestuozne seksualnosti.

*Prepoved, recipročnost, menjava in arbitrarnost*: to je osnovni Lévi-Straussov dispozitiv, ki odločilno obeleži njegovo strukturalno analizo družine in sorodstva od prvih začetkov pa vse do poznih let. Lévi-Strauss je ostal zvest metodi svoje začetne analize elementarnih sorodstvenih struktur, čeprav jo je pozneje prilagodil poglobljeni obravnavi predmetov, s katerimi pa »se je ukvarjal od vsega začetka, pa naj so to miti ali maske« (Pomien, 2010, str. 201), medtem ko je njegova strukturalna analiza ob samem izidu prelomne knjige v letu 1949 »izzvala mednarodni spor o strukturalizmu«, ki se je v Franciji obrnil v ideološko obračunavanje in napade zagovornikov marksizma. (Ibid.)

S strukturalno analizo je Lévi-Strauss lahko pokazal, da moramo sorodstvene sisteme obravnavati kot sisteme menjave. Pokazal pa je tudi veliko več kot to. V Lévi-Straussovi konceptualni zgradbi

je postala prepoved incesta tudi način, kako je mogoče misliti samo opozicijo med naravo in kulturo. Z epistemološkega vidika prepoved pripade družbeni konvenciji in je na strani *thésis*, saj nalaga splošno sprejeti družbeni zakon, hkrati pa je prepoved starogrška *phýsis*, ker je univerzalna in velja za človeštvo nasploh.

Kot poudari Milner, je objekt Lévi-Strausovega raziskovanja *anthropos* Starih Grkov, ki temelji na družbenih zakonitostih, kakor jih je mogoče postaviti nasproti obsežnemu sklopu *phýsis* in naravnih zakonitosti. *Phýsis* ali narava je postavljena v opozicijo s kolektivno človeško voljo, tako da že v izhodišču stojita druga nasproti druge:

*Grki so razločevali skupek realitet, ki jih je mogoče opazovati, na phýsis in thésis. Prislovna izraza phýsei in thései tako določata dve rubriki, ki naj bi služili temu, da bi izčrpali celotni sistem sveta. Utečeni prevod je: po naravi/po stavi (ali konvenciji). Samoumevno je, da ta dihonomija ni bila edina [...]. Mi pa se bomo tu zadovoljili s postavkami, ki so približne, toda dopustne [...], s prevodom phýsis v termin narava in prek množstva form, ki so jih pripisovali thésis: narava in navada, narava in konvencija, narava in kultura, navada in zgodovina. [...] Onstran spremenljivosti imen je mogoče razločiti zakon forme: terminu phýsis pripada tisto, kar naj bi bilo neodvisno od kolektivne volje ljudi in izhaja iz urejenega svetovnega reda. (Milner, 2002, str. 161–162)*

Prvo izhodišče sta dvojnost in razlika, ki poraja ali proizvaja pomen, toda že naslednji korak je tudi poskus presejanja samega nasprotja kot takega. Tako v razumevanju znanosti kot v definiciji raziskovanega objekta je izhodiščni starogrški antagonizem *phýsis* in *thésis* postavljen kot relativen, opozitiven in negativen (Milner, 2002, str. 208),

tako da je lahko prav z nastankom strukturalne antropologije »prvič v zgodovini izhodiščna antična opozicija presežena«. (Ibid., str. 161)

Samo nasprotje med naravo in kulturo je »kulturno« v tem osnovnem nasprotnem pomenu, da ni naravni zakon, ampak je družbeno konstituirana in zgodovinsko nastala kategorija, postavljena nasproti naravi kot tistemu, kar uhaja »kolektivni volji ljudi«. (Ibid., 162) Prav to pa je tudi osnovna gesta Clauda Lévi-Straussa.<sup>19</sup>

### **Lévi-Straussovo »priznanje« lastne zagate**

Ob vsem tem se zastavi osnovno vprašanje, ki je relevantno v kontekstu raziskovanja filozofije Simone de Beauvoir: Zakaj se je vzpostavila samo menjava žensk? Zakaj ni mogoče tudi obratno?

Če hočemo biti pravični do Lévi-Straussa, moramo najprej zapisati, da je bilo mogoče »priznanje« zagate zaslediti tudi že v njegovem lastnem delu. Že v zgodnjem programskem besedilu »Strukturalna analiza v lingvistiki in antropologiji« je to eksplicitno zapisano prav na mestu, na katerem je Lévi-Strauss vpeljal menjavo in jo povezal z utemeljitvenim pojmom prepovedi incesta, nadaljeval pa z dvema možnima ugovoroma:

*Prvotni in ireduktibilni značaj elementa sorodstva dejansko neposredno izhaja iz obstoja obče prepovedi incesta. Ta je enakovredna trditvi, da v človeški družbi moški lahko dobi žensko le od drugega*

---

19 Sam Milner tega še ni storil, čeprav se je po izidu knjige o strukturalizmu vrnil k temu svojemu delu in kot dopolnilo izdal posebno knjižico *Le pas philosophique de Roland Barthes* (Milner, 2003). S tem je odgovoril na očitke, da je Barthesa prikazal nekako mačehovsko. Kolikor vem, pa se ni nikoli oddolžil vsem tistim, ki čakamo na njegovega Lévi-Straussa. Natančno popisani zgodovini strukturalizma lahko sledimo v dveh Dossovih knjigah. (Dosse, 1988)

*moškega, ki mu jo prepusti kot hčerko ali sestro. [...] Preden se lotimo nadaljnjega izpeljevanja, na hitro izločimo nekaj ugovorov, ki bi se lahko pojavili. [...] Na drugem mestu se zastavlja vprašanje, ali bi si bilo mogoče zamisliti simetrično strukturo, v kateri bi bila spola obrnjena, se pravi strukturo, ki bi vključevala sestro, njenega brata, njegovo ženo in hčerko, rojeno iz njune zveze. Nedvomno; vendar pa to teoretično možnost takoj izključijo praktična preverjanja; v človeški družbi si moški izmenjujejo ženske in ne obratno. (Lévi-Strauss, 2001, str. 26)*

S tem pa je Lévi-Straussov odgovor na mogoči pomislek zaključen in se loti naslednjega, kot zapiše v svojem programskem besedilu, resnejšega ugovora, sklene pa s povabilom k nadaljevanju: »Treba pa bi bilo še raziskati, ali določene kulture niso morda poskušale uveljaviti fiktivne podobe takšne simetrične strukture. Primeri tega bi lahko bili samo zelo redki.« (Lévi-Strauss, 2001, str. 26)

To nas seveda preseneti. Kaj bi lahko bile »fiktivne podobe simetrične strukture, ki bi se lahko morda poskušale uveljaviti«, in predvsem zakaj bi bile lahko samo zelo redke? S temi nejasnimi namigi Lévi-Strauss dokončno ustavi svoj postopek izpeljave, in nikoli ne izvemo, zakaj bi morale biti tako in ne drugače. V strukturalni analizi bi lahko bilo celo diametralno nasprotno in bi ta možnost morala biti tako »teoretična« kakor tudi zmožna realizacije.

Kot kaže, pa prav spolna razlika v Lévi-Straussovi »logiki konkretnega« ne more dobiti statusa pojava, ki ga je mogoče, smiselno ali celo nujno pojasniti. Tako lahko v človeški družbi velja, da moški menjujejo ženske, medtem ko so ženske v njej le objekt menjave. V načelu bi lahko bilo tudi nasprotno, lahko bi v okvirih poročnih pravil ženske menjavale moške, ampak v domačinskih kulturah ta možnost ni bila

realizirana. Videti je, da se Lévi-Strauss zaveda epistemološke zagate, ki bi lahko ogrozila same temelje strukturalizma, in zato priznava vsaj načelno možnost, ki jo je očitno treba pripoznati, če hočemo biti dosledni. Vendar pa se mu iz nepojasnjenih razlogov zdi »malo verjetno« in tudi kot možnost »zelo redko«, čeprav bi morala biti pravzaprav blizu polovici, ki jo prestavlja ženska populacija. Zakaj je tako, od Lévi-Straussa ne tu ne pozneje ne bo mogoče izvedeti.<sup>20</sup>

### ***Beauvoir in Lévi-Strauss: Kaj je drugi spol in zakaj je ženska Drugi?***

Ko je Simone de Beauvoir še pisala *Drugi spol*, so bile Lévi-Straussove *Elementarne strukture sorodstva* že v tisku. (Beauvoir, 2022/1, str. 16) »Lévi-Straussu se zahvaljujem,« je pripisala na tem mestu v opombi na dnu strani, »ker mi je prijazno dal na razpolago korekturne pole svoje razprave, na katero se v veliki meri opiram v drugem delu prve knjige.« (Beauvoir, 2022/1, str. 16) Tako nestrpno je čakala na mogočo razlago »drugosti« in iskala odgovor na vprašanje o »filogenezi ženskega duha«, da jo je hotela poiskati v njegovih analizah prvotnih kultur in njihovih družbenih formacij. Lévi-Strauss je postal nepogrešljiv za kreacijo njenega glavnega pojma. (Bahovec, 2000a, str. 582)

Beauvoir v uvodu v svojo veliko knjigo najprej izpostavi, kako so bile ženske v vsej civilizaciji, od antike do današnjega časa, definirane kot »druge« v odnosu do moških. Razlika med moškimi in ženskami je vselej že asimetrija. Drugo je bilo vselej izpeljano iz prvega in določeno glede nanj: »Človeštvo je moškega spola in moški ženske ne definira

---

20 V poznejših *Mitologikah* Lévi-Strauss res navaja nasprotno primere iz redkih družb, a jim prav tako pripiše zelo omejen pomen in ugotavlja, da ne morejo imeti splošnega značaja družbenega dejstva in da »splošna teorija sorodstva ne more obstajati«. (Héritier, 2001, str. 48)

same po sebi, ampak glede nase; ne pojmuje je kot avtonomno bitje.« (Beauvoir, 2022/1, str. 15) Sekundarnost, ki je izhodišče *Drugega spola*, je v nadaljevanju zastavljena kot pojmovni problem, ki je s tem tesno povezan, a se nanj ne zamejuje. To je problem instance Drugega kot *Autre* v nasprotju z abstraktnim »Istim«, ki je nekaj drugega od sekundarnosti po zgledu numeričnega zaporedja. (Ibid.)

Drugi, *Autre*, je za Beauvoir sprva široka kategorija, toda od samega začetka zadeva kategorijo »realnih individuov«, ki ni zvedljiva na »človeški duh«, pa tudi ni odpravljiva z očitkom funkcionalizma. Njena kategorija realnih individuov vključuje analizo družbenih razmerij v raznih povezavah: med tujci v nasprotju z domačini, klani, narodi, razredi (Beauvoir 2022/1, str. 17); med tujci, Judi in črnici, »primitivci« in proletariatom (ibid., str. 18 in 23); med ameriškimi črnici, Judi iz getov, delavci iz Saint-Denisa ali iz Renaultovih tovarn (ibid., str. 18–19); raso, kasto, razredom in spolom. (Ibid.)<sup>21</sup> V tem smislu je z ženskami tako kot s črnici, kot je duhovito zapisal Bernard Shaw, s katerim sklene Beauvoir: »Beli Američan črnca potisne na mesto čistilca čevljev; in iz tega sklene, da ni dober za nič drugega kot za čiščenje čevljev.« (Ibid., str. 24)

Vendar pa med vsemi temi konkretnimi drugimi obstaja neka izjema: to je ženska v opoziciji z moškim. Obstaja veliko drugih, toda ženska, ki je ena od njih, je hkrati tudi poseben primer ali *eksemplar* drugosti.

V nasprotju s kategorijo žensk lahko v drugih primerih »drugih« zasledimo nek poseben dogodek, kot je npr. pri judih judovska

---

21 Beauvoir je že v *Etiki dvoumnosti* razpravljala o zatiranju in opisovala razne družbene skupine in antagonistične pozicije, ki vključujejo buržuje in intelektualce, proletariata, domorodce, ameriške črnice itn. (Beauvoir, 2014, str. 80–81 in 87), medtem ko je razlika med moškimi in ženskami prikazana predvsem na ravni individualnosti in drugačne »doživete izkušnje«.

diaspora, ki drži mesto njihovega »izvora«; pri ameriških sužnjih je to dogodek ali proces, s katerim je bilo vpeljano suženjstvo, medtem ko je nastanek proletariata povzročil »nek cel zgodovinski razvoj«, ki pojasni njegov obstoj. Za žensko pa ne moremo izluščiti nobenega zgodovinskega dogodka in nikakršnega zgodovinskega procesa ali razvoja. Ženske so vedno obstajale, kolikor daleč nazaj lahko »pogledamo« v zgodovino, so bile vedno podrejene. (Beauvoir, 2022/1, str. 18). Njihova drugost ni posledica kakega dogodka, do nje ni prišlo: *elle n'est pas arrivée*. (Kail, 2006, str. 11 in 138)

Razlika med moškimi in ženskami je v nasprotju z vsemi drugimi čista strukturna razlika ali struktura kot taka; druge razlike, v kontekstu katerih jo Beauvoir obravnava, imajo tako ali drugačno vsebino in so povezane z nekim dogodkom ali procesom, od judovske diaspore do zgodovinskega »izvora« ali nastanka proletariata, medtem ko so ženske vedno obstajale kot druge in podrejene. Ženske so bile vedno sekundarne glede na moške. Njihova odvisnost ni posledica dogodka ali postajanja, do nje ni prišlo.

To spremeni značaj »drugosti«, zaradi česar je o problematiki spola treba razmišljati na drugačen način. Odnos je v primerjavi z drugimi primeri »nezgodovinski«, zaradi česar je tudi potencialna odprava tega odnosa otežena:

*Drugost se tukaj kot absolutno deloma kaže zato, ker se izmika nalključnemu značaju zgodovinskega dejstva. Situacija, ki se je izoblikovala skozi čas, se lahko v nekem drugem času ukine: med drugim so to očitno dokazali haitski črnici; v nasprotju s tem se zdi, da stanje, ki je dano po naravi, kljubuje spremembam. V resnici pa tako kot zgodovinska realnost tudi narava ni nespremenljiva danost. [...] Ženske [...] [n]imajo namreč konkretnih možnosti, da bi se združile*

*v enoto, ki bi se postavila skozi nasprotnost. [...] Živijo razpršene med moškimi in bivališčem, delom, ekonomskimi interesi, družbena situacija jih tesneje kakor na druge ženske veže na določene moške – na očeta ali moža. [...] Vez, ki jo povezuje z lastnimi zatiralci, ni primerljiva z nobeno drugo. [...] Družba se ne more nikoli razcepiti po spolih. Prav to je temeljna določitev ženske: ženska je Drugi znotraj totalitete, v kateri sta oba člena drug drugemu nujno potrebna. (Beauvoir, 2022/1, str. 18–19)*

Strukturni značaj drugosti žensk je torej razlog, da ima prav ta kategorija drugega posebno mesto. Iz postopne argumentacije in njenega končnega cilja, da je v človeški civilizaciji ženska vedno drugi spol v nasprotju z moškim, ki torej temelji na diferencialni opoziciji med moškimi in ženskami, pa postaja še bolj jasno, da bi morali prav spolni razliki dodeliti mesto izjemnega in paradigmatkega primera razlike in modela njene neukinljivosti:<sup>22</sup>

*Obstajajo še drugi primeri, v katerih je eni kategoriji bolj ali manj dolgo uspevalo popolnoma obvladati drugo. Takšen privilegij pogosto izhaja iz številčne neenakosti [...] Toda ženske niso manjšina kakor ameriški črnici, kakor Judje: na zemlji je toliko žensk kot moških. [...] Proletariat bi si lahko zastavil za cilj, da pobije vodilni razred, judovski ali črnski fanatik bi lahko fantazirala o tem, da bi se polastila skrivnosti atomske bombe in ustvarila v celoti judovsko ali v*

---

22 Spolna razlika postane pri Simone de Beauvoir, tako kakor pozneje pri Lacanu, na katerega se sklicuje v začetku druge knjige *D drugega spola*, paradigma razlike kot take (gl. »Fenomenologija ženskega duha«, Bahovec, 2000a, str. 601 in nasl.); nadaljevanje pa bomo izpeljali v poglavju o psihoanalizi. – Treba je omeniti, da so z epistemološkega vidika problem tudi nekatere zdaj že klasične kritike Lévi-Straussa. (Rubin, 2006; Butler, 2001)



*celoti črnsko človeštvo; ženska ne more niti v sanjah iztrebiti moških. [...] Družba se ne more nikoli razcepiti po spolih. (Beauvoir, 2022/1, str. 17–19)*

Ženska je ena od »konkretnih« drugih, vendar pa je tudi »privilegirani« Drugi kot tak, njegov paradigmatični primer. Ženska je *paradigma Drugega*.<sup>23</sup> To je težava, ki jo je v svojem teoretskem univerzumu lahko izpostavila šele Simone de Beauvoir. Razčlenila jo je kot problematiko »drugega spola«, ko se je s pomočjo Lévi-Straussa in njegove strukturalne analize sorodstvenih struktur na začetku *Drugega spola* lotila definicij osnovnih pojmov. Beauvoir je najprej izpostavila širši kontekst in širši seznam likov Drugega, potem pa je svoj »katalog« zožila, da bi lahko na koncu izpeljave izločila prav drugost ženskega drugega spola kot izjemo Drugega kot takega. Ženska je ena od likov ali figur drugega, ki se od vseh drugih razlikuje prav po tem, da ji kot strukturi ni mogoče določiti geneze.

Potem ko ugotovimo, da podrejanje ženske nima zgodovinskega izvora v enakem smislu, kot ga imajo »drugi drugi«, se Beauvoir lahko vpraša: ali je ta podrejenost morda preprosto naravna? Ali ni, namesto da bi jo raziskovali kot kulturo konstituirano ali zgodovinsko nastalo *thésis*, preprosto umestljiva na stran *phýsis*, kakor se kaže v Milnerjevi »veliki polarnosti«? (Milner, 2002, str. 161)

Tudi za odgovor na to vprašanje se moramo vrniti k Lévi-Straussu. Glavna težava, ki bremeni njegovo utemeljitev strukturalizma po sledih

---

23 O »paradigmi« kot vzorčnem primerku in hkrati občem pravilu je pisal Agamben (2008, str. 17), ki Kuhnovo pojmovanje znanstvene paradigme in primerov za reševanje problemov razširi na Foucaultovo raziskovanje pannotika v *Nadzorovanju in kaznovanju*, videti pa je, da je uporaben tudi za raziskovanje foucaultovske arheologije in Freudove revolucije v znanosti. (Bahovec, 2023a, str. 102) O Lacanu in znanosti gl. Milner (2005).

»fonološke revolucije«, je povezana s samim pojmovnim izhodiščem in s samo osnovno opozicijo in razliko kot tako. Povezana je prav s tisto izhodiščno razliko, ki utemeljuje kulturo v nasprotju z naravo, utemeljuje pa jo lahko v tolikšni meri, kolikor je to prav *spolna razlika* ali razlika med moškimi in ženskami, ki bi morala biti kot razlika umeščena na stran kulture in v red simbolnega, prav tako, kot so vanj umeščene vse druge razlike in opozicije v vsaki strukturalni analizi.

Ali je torej spol biološka ali zgodovinska kategorija? Odgovor Beauvoir je lévi-straussovski.<sup>24</sup> Tako kot je pri Beauvoir ženska podrejenost hkrati eno in drugo, tudi pri Lévi-Straussu prepoved incesta, ki je pogoj za menjavo v elementarnih sorodstvenih strukturah, ni ne naravno dejstvo ne kulturna kontingenca, ampak je pravzaprav oboje hkrati. V strukturalistični perspektivi lahko zajamemo posamezne elemente, ki so navadno postavljeni na eno stran dihotomije med naravo in kulturo, znotraj določene strukture, ki jim daje pomen. Videti je, da sta prav hkratnost in vmesnost narave ali *phýsis* in na drugi strani *thésis*, ki pokriva širši razpon kulture, družbe, zgodovine, navade ipd. in ki jo Milner postavi v samo izhodišče strukturalne paradigme (Milner, 2002, str. 161), eden od osrednjih poudarkov, ki jih je Beauvoir iskala in našla pri Lévi-Straussu.

Prepoved incesta je univerzalna in je splošni pogoj vsake kulture, kar za Lévi-Straussa pomeni, da je – kot univerzalna – naravna, medtem ko je kot zakon v neposredni človeški realnosti kot proizvod kulture.

---

24 Beauvoir je sicer posvetila celo poglavje, ki neposredno sledi slavnemu uvodu, prav temu, da bi pokazala, kako »ženska« ni biološka danost in je ni mogoče zvesti na »samico« in njeno biologijo. (Beauvoir, 2022/1, str. 33) Tudi v poznejših intervjujih je posebej poudarila, da anatomske razlike med spoloma zanj niso nikoli pomenile nič neposrednega in neposredno danega. (Lecarme-Tabone, 2015, str. 50 in nasl.) V vsakem primeru pa je gotovo, da biološke danosti zanj niso nekaj, kar bi lahko sprejeli kot »danost« in bi bile kot take v nasprotju z dvema »vidikoma« iz skupne tripartitne strukture.

To pomeni, da ni ne čisto kulturnega ne čisto naravnega porekla, pa tudi ni mešanica ali konglomerat enega in drugega. (Lévi-Strauss, 1949, str. 30) Kjer se je Lévi-Strauss zaustavil in končal pri kategoriji človeškega duha in »možganov«, ki mu jih oporeka Althusser (1995, str. 440), je Beauvoir nadaljevala z analizo realnih ljudi in njihovih realnih življenjskih pogojev, ki jim v fenomenološki nomenklaturi drži mesto »situacija«: človek v situaciji, telo v situaciji, situacija poročene ženske, situacija ženske in matere in še mnoge druge. V navezavi na marksizem, ki je eden glavnih oporišč *Drugega spola*, pa je to mesto in položaj v materialni produkciji.

Tudi samo nasprotje med naravo in kulturo je torej kulturnega porekla, poudari Beauvoir – tako kot že pred njo Lévi-Strauss, in razumeti ga moramo kot nekaj družbeno konstituiranega in zgodovinsko nastalega, ne pa kot kako naravno kategorijo ali naravoslovni zakon. Prav na tega Lévi-Straussa se je lahko oprla Simone de Beauvoir v začetni utemeljitvi *Drugega spola*, ko je vpeljala njegove »raznolične figure primitivnih družb« in povzela njegovo misel: »Prehod iz naravnega stanja v kulturno stanje določa človekovo zmožnost, da biološka razmerja misli v obliki sistemov opozicij: dvojnost, menjava, nasprotje in simetrija«, v katerih lahko s pomočjo strukturalne analize razbiramo »temeljne in neposredne danosti družbene realnosti«. (Beauvoir, 2022/1, str. 16)

### ***Simetrija in asimetrija od Lévi-Straussa do Hegla***

Toda še vedno nam ostaja eno temeljno vprašanje. V času, ko je Beauvoir pisala *Drugi spol*, je napisala tudi recenzijo Lévi-Straussovih *Elementarnih struktur sorodstva* za revijo *Les Temps modernes*. Beauvoir v njej najprej poudari, da ne bo napisala poznavalske ocene, kar ji tudi ne pritiče, ampak bo izpostavila »uganko, ki jo zastavlja prepoved

incesta«. (Beauvoir, 2001, str. 60) Prepoved je definirana kot osnovno pravilo, ki vzpostavlja recipročnost, hkrati pa je način povezovanja opozicije med menoj in drugim. (Ibid., str. 61) Prav to osnovno pravilo je tudi ključ za »misterij eksogamije«, zato Beauvoir nadaljuje: »Odnosi recipročnosti in menjave se ne pojavljajo med moškimi in ženskami, ampak se vzpostavljajo med moškimi in moškimi prek žensk.« (Ibid.)

Če bi bila *recipročnost* res recipročnost in če bi resnično veljalo, da je osnovno izhodišče popolna arbitrarnost, bi to pomenilo, da bi lahko bil objekt medsebojnih sorodstvenih menjav arbitraren in bi lahko bile objekt menjave bodisi ženske bodisi moški. To je egalitaristična implikacija strukturalizma: položaj drugosti je samo strukturni položaj, na njem ni nič vsebinskega. Pri Lévi-Straussu binarne opozicije tvorijo sisteme, ki temeljijo na »recipročnosti in simetriji« in tvorijo kot taki osnovno strukturo človeškega duha.

Toda za spolno razliko to ne velja: v človeških kulturah so le ženske tiste, ki »se menjavajo«. Med vsemi binarnimi opozicijami, ki jih obvladuje težnja po simetriji (Milner, 2002, str. 115), tej težnji uhaja zgolj opozicija med ženskami in moškimi. Prav to je problem. Ženske so vedno obstajale in niso nekaj, »do česar je prišlo«; toda vedno so bile tudi že podrejene. Ne moremo si zamisliti prvotnega stanja ali primitivnega ljudstva, kjer bi bilo drugače. Nikjer ni čiste razlike brez dominacije, nikjer ne naletimo na spolno simetrijo, ki ne bi bila vselej že kontaminirana s hierarhijo. »Obstaja in vedno je obstajala globoka asimetrija med spoloma; 'vladavina žensk' je ovrženi mit,« piše Beauvoir. (2001, str. 61) Ne glede na način sorodstvene povezanosti in ne glede na to, ali bodo otroci vključeni v sorodstveno skupino očeta ali matere, so povsod ženske tiste, ki pripadejo moškim. (Ibid.)

Vprašanje, kako to pojasniti, postane preskusni kamen strukturalne analize in njene doslednosti, ki ju lahko v svojih raziskovanjih

»drugega spola« postavi v ospredje Lévi-Straussova filozofska sopotnica Simone de Beauvoir. Nasprotno pa Lévi-Strauss tega problema, kljub temu da se ga je zavedal, ni postavil v središče, kar ni tako lahko pojasniti, saj je bil v svojih raziskovanjih »oddaljenega pogleda« eden najbolj doslednih »egalitaristov« svojega časa.

Če izrazimo še drugače: kar je v lingvistiki in antropologiji homologno, niso čutne danosti ali *qualia*, pa tudi ne podobnosti med njimi ali podobnost kot taka, ampak so si podobne same razlike, kot ne more nikoli dovolj poudariti Lévi-Strauss. Strukturnalna analiza in z njo povezane homologije lahko temeljijo zgolj na utemeljevanju negativnih razmerij. Čisto diferencialno določenost v kombinatoriki novih in novih transformacij, v vedno znova vzpostavljenih razmerjih recipročnosti in procesih njihovega preseganja naposled zmoti nek vidik ali moment, ki domnevno pripade zunanji realnosti, ki pa se mu, kot je videti, nikakor ni mogoče odreči. Objekt menjave so zgolj in samo ženske – samo biološka bitja ženskega spola. In videti je, da tu ni mogoče nič spremeniti.<sup>25</sup> Na koncu se nam lahko zazdi, kakor da je bila manjša težava odpravljena z vpeljavo težave, ki je še veliko večja in težje odpravljiva kot izhodiščna težava.

Zaradi tega je treba narediti korak naprej. Beauvoir potrebuje pojmovni aparat, ki lahko seže onkraj lévi-straussoske simetrije, da bo lahko znova vzpostavila »dejstvo« ženske eksistence.

*Samo ta druga zavest nasproti postavlja recipročno hotenje: [...] med vasmi, klani, narodi, razredi obstajajo vojne, potlači, trgovanja, sporazumi, boji, zaradi katerih ideja Drugega izgubi svoj absolutni*

25 Čeprav se Lévi-Strauss te »težave« pozneje loti z veljavo diferencialne valence spolov, pa tudi s tem ne more rešiti zagate same strukturalne analize in izhodišča samega strukturalizma; razpravljanje o pojmu strukture se nadaljuje. (Héritier, 2001, str. 46) O Heglu in Marxu gl. tudi Sartre (1960).

*pomen in se razkrije kot relativna, hočeš nočeš so individui in skupine prisiljeni priznati recipročnost medsebojnega odnosa. Kako je torej mogoče, da se med spoloma ta recipročnost ni vzpostavila, da se je eden od členov vzpostavil kot edini bistveni [...]?* (Beauvoir, 2022/1, str. 17)

Pri Beauvoir je v ospredju en člen nasprotja med Enim in Drugim v samem procesu postajanja: Eno postane Eno in drugi člen postane Drugo, vtem ko se med njima vzpostavi recipročni, a ne lévi-strauss-ovsko simetrični, ampak heglovsko asimetrični odnos, ki izpostavi razliko med postavljujočim principom in postavljenim drugim: »Eno ne definira Drugi, ki se definira kot Drugi; kot Drugega ga postavlja Eno.« (Beauvoir, 2022/1, str. 15)

Ženska je postavljena in definirana kot Drugi v razmerju do moškega in je kot taka »Drugi znotraj totalitete, v kateri sta oba člena drug drugemu nujno potrebna« (Beauvoir, 2022/1, str. 19), toda asimetrija je izhodiščna in ostaja popolnoma neodpravljiva: »ženska ne more niti v sanjah iztrebiti moških«. (Ibid.) Prav ta odsotnost simetrije je povezana s heglovsko dialektiko gospostva in hlapčevstva, ki jo je filozofska generacija Simone de Beauvoir, Jeana-Paula Sartra, Georgesa Bataillea, Maurica Merleau-Pontyja in drugih, ne nazadnje tudi psihoanalitika Jacquesa Lacana, postavila v ospredje svojih filozofskih raziskovanj. Beauvoir piše:

*Tudi gospodarja in sužnja povezuje recipročna ekonomska potreba, ki sužnja ne osvobaja. V odnosu med gospodarjem in sužnjem gospodar namreč ne postavlja na ogled lastne potrebe po drugem; v rokah ima moč, da zadovolji to potrebo, in je ne razglašaja; v nasprotju z njim pa suženj v odvisnosti, upanju in strahu ponotranji svojo*

*potrebo po gospodarju; četudi potreba pri obeh vzbuja enako nujno, pa ta vedno deluje v prid zatiralca in proti zatiranemu [...]. (Beauvoir, 2022/1, str. 19–20)*

Raziskovanje Drugega se tako nadaljuje v navezavi na Heglovo dialektiko gospostva in hlapčevstva, za katerega Beauvoir sama poudari, da je asimetrična in da v njej gospodar »ne postavlja na ogled lastne potrebe po drugem«. (Beauvoir, 2022/1, str. 20) Videti je, da bi to lahko imelo konsekvence tudi za »dialektiko« moškega in ženske in da lahko Beauvoir prav v tem kontekstu kot kratek ekskurz doda navezavo na žensko *complicité* ali pajdaštvo.

Tako je treba poleg Lévi-Straussa, na katerega se je oprla Simone de Beauvoir v začetni utemeljitvi *Drugega spola*, najti tudi mogočo razlago za asimetrijo, podrejenost, pajdaštvo in vse, kar je s tem povezano. V predstrukturalnem univerzumu »gospostva« najdemo na tem mestu »dialektiko« dvojega, ki pa je vnaprej postavljena kot neenaka in po kateri, kot se zdi, strukturalna analiza ne more poseči:

*Na koncu poglobljene študije o raznoličnih figurah primitivnih družb je Lévi-Strauss lahko sklenil: »Prehod iz naravnega stanja v kulturno stanje določa človekova zmožnost, da biološka razmerja misli v obliki sistemov opozicij: [...]«. Teh pojavov ne bi bilo mogoče razumeti, če bi bila človeška realnost zgolj Mitsein, ki bi temeljila na solidarnosti in prijateljstvu. Nasprotno, razjasnijo se, če v navezavi na Hegla v zavesti sami odkrijemo temeljno sovražnost do vsake druge zavesti; subjekt se vzpostavlja samo skozi nasprotipostavljenost: uveljaviti se hoče kot bistveno in drugega postaviti kot nebistveno, kot objekt. (Beauvoir, 2022/1, str. 16–17)*

Lahko bi sklenili, da za rojstvo koncepta »drugega spola« Beauvoir najprej potrebuje Lévi-Straussa in njegovo strukturalno analizo, da bi lahko z njima pojasnila vzajemnost življenja v družbi in sploh osnovno strukturo družbene vezi. Lévi-Straussa potrebuje za vzpostavitev pojma drugega, za razlago razlike med *phýsis* in *thésis*, strukturalistična logika pa tudi nakazuje možnost, da bi lahko bilo drugače. Toda to izhodišče ni zadostno.

Videti je, da strukturalna analiza v samem izhodišču potrebuje poleg Lévi-Straussa tudi Hegla, da bi lahko pokazala, kako se saussurjevske razlike in lévi-straussovski diferencialni razmak zaostrijo v konflikt ali antagonizem, in lahko že »v zavesti sami odkrijemo sovražnost do vsake druge zavesti [...]«. (Beauvoir, 2022/1, str. 17) Prav tu pa namesto na prijateljstvo in solidarnost naletimo na sovražnost, brez katere ni mogoče misliti človeške skupnosti. Ne samo smisel in smer ali *sens* v lingvistiki in antropologiji, ampak tudi subjektivnost v filozofiji se lahko vzpostavi v temeljni razliki ali opoziciji, sprva kot opoziciji z »drugo rečjo«, ki bo v nadaljevanju postala Drugi kot tak (Lucchelli, 2018, str. 128), ki pa je vnaprej obsojen na asimetrijo in odklon ter s tem povezano dvosmiselnost. (Beauvoir 1944, str. 42)

Ob vprašanju hlapčevstva in pajdaštva se pojavi naslednje temeljno vprašanje: Zakaj je v začetku zmagal moški? Kako misliti izvor asimetrije? Beauvoir nekako lévi-straussovski »egalitaristično« nadaljuje: »Zdi se, da bi zmago lahko odnesle tudi ženske [...]«. (Beauvoir, 2022/1, str. 21) Tako kot bi se namesto žensk v sorodstvenih sistemih v načelu lahko menjavalo tudi moške, bi lahko v analizi drugega spola »v začetku zmagale tudi ženske«. (Ibid.) Vendar pa ni bilo tako, in zastaviti moramo novo vprašanje, zakaj je ta možnost zgolj možnost, ki je z vidika realizacije veliko manjša ali celo povsem odsotna in »mogoča« le kot nerealizirana.



Vse bolj postaja jasno, da se soočamo s »težavo«, ki se ji je Simone de Beauvoir tako vztrajno poskušala približati v svojem monumentalnem traktatu *Drugi spol*. Zdaj že vemo, da prvo knjigo *Drugega spola* začne z eksplicitnim sklicevanjem na Lévi-Straussa in si brez njega tudi nadaljevanja *Drugega spola* ne moremo zamisliti. Prav tako pa nam vidik drugega spola pomaga osvetliti Lévi-Straussovo strukturalno analizo kot temeljno težavo ali oviro.

Zagata je povezana z vprašanjem izvora neenakosti, s katerim se bomo ukvarjali v naslednjem poglavju.



### **III. BEAUVOIR, ALTHUSSER IN MATERIALIZEM SREČANJA**

V FRANCOŠKEM FILOZOFSKEM MOMENTU in strukturalizmu je pripadlo mesto glavnega bralca Marxa Louisu Althusserju, ki je raziskoval in predaval na École normale supérieure. Na tej elitni šoli ni imel običajnega profesorskega statusa, ampak je bil profesor korepetitor, zadolžen za pripravo na študij filozofije. Althusser je bil zelo natančen bralec dolge filozofske tradicije in poznavalec Marxovega in Engelsovega dela, česar se je loteval v luči boja materializma in idealizma kot dveh osnovnih filozofskih teženj, medtem ko je točko odločilnega preloma z idealizmom umestil na stran Marxovega branja Hegla in iskanja filozofske »alternative«, ki so jo poskušali najti po različnih poteh.<sup>26</sup>

Althusser je v svojem natančnem branju Marxovo filozofijo razdelil v dve obdobji, prelom med njima pa umestil v čas *Nemške ideologije* in slavnih *Tez o Feuerbachu*. (Balibar, 2014, str. 49) Raziskovanje drugega obdobja, zrelega Marxa, ki je vključevalo preusmeritev v politično ekonomijo in branje Marxovega *Kapitala* (Althusser in sod., 2018), je Althusserju in njegovim učencem prineslo svetovno slavo. V zadnjem obdobju svojega življenja, ki ga je preživel v psihiatričnem azilu, pa se je Althusser posvetil »preliminarijam k branju Marxa«, ki zahtevajo natančen pregled zgodovine filozofije, in elucidaciji zgodovine

---

26 Na tem ozadju je treba razumeti tudi soočanje marksistične filozofije s Heglom, v katerem je bil na stran alternative postavljen Spinoza, med drugim v knjigi *Hegel ou Spinoza* Althusserjevega sodelavca Pierra Machereya (1972).

materializma, ki jo je popisal v posthumno izdanem *Podtalnem toku materializma srečanja*. (Althusser, 2000, str. 157–197)

Prav na to Althusserjevo obdobje se bomo osredotočili v tem poglavju. Pokazali bomo, da Althusserjeva misel predstavlja tako pomembo dopolnilo in nadaljevanje Lévi-Straussovega strukturalizma kakor tudi novo pot v razumevanje Beauvoir in njenega *Drugega spola*.

### ***Althusserjev podtalni tok materializma srečanja***

Materializem srečanja, *matérialisme du rencontre*, je Althusserjeva nova oznaka za filozofske tokove, ki se srečujejo na strani naključnega in »svobodnega« v opoziciji z nujnim in »usodnim«, na križišču njihovih kompleksnih razmerij, ki jih moramo misliti po zgledu meta kocke ali latinsko *alea*. Od tod izhaja drugi Althusserjev izraz, ki je v rabi kot sinonim za materializem srečanja, »aleatorični materializem«. <sup>27</sup> Znano je, da je eno glavnih gesel strukturalizma povezano z Mallarméjevim slavnim verzom *Un coup de dée jamais n'abolira le hasard* ali *Met kocke ne bo nikoli odpravil naključja*, ali kot je problematiko povzel Deleuze v slavnem pregledu strukturalizma: »mišljenje je enako metu kock.« (Deleuze, 1995, str. 46) Materializem srečanja ali aleatorični materializem pa je materializem »meta kock« onstran mišljenja, v materialni realnosti in materialni produkciji.

V zgodovini filozofije lahko sledimo »podtalnemu toku« materializma, ki ga je filozofska tradicija potlačila; to ne pomeni, da bi ga zanemarjala ali se sploh ne menila zanj, ampak ga je morala potlačiti in »preusmeriti v idealizem svobode«. (Althusser, 2018, str. 160)

---

27 Althusserjevi nadaljevalci so začeli razpravljati tudi o materializmu vzročnosti, dogodka-čudežu, teoriji katastrof ipd. (Tosel, 2012, str. 32; Garo, 2012, str. 85; Vargas, 2017, str. 129)

V nasprotju s tem in drugimi idealizmi, ki so lahko ostali neprikriti, bi bil »materializem, ki mu pravim materializem srečanja«, nadaljuje Althusser, *preveč nevaren*, če ne bi bil zamaskiran. (Ibid.) Materializem srečanja »se kot povsem druga misel upira raznim učbeniškim materializmom«, tudi »materializmu nujnosti in teleologije, se pravi predelani in zakrinkani obliki idealizma«. (Ibid.) Tudi po tem lahko prepoznamo strukturalizem, da se spopade s filozofijami vzročnosti in raziskuje učinke, rezultate, produkte onstran klasičnih »vzrokov« in z njimi povezanih idealizmov.

Preveč nevaren je bil – in to že zelo zgodaj: Epikurovi atomi, ki v vzporednem dežju padajo skoz praznino, medtem ko naj bi bil »v srečanju in odklonu, ki ga proizvaja *clinamen*«, v svetu nujnosti vendarle prostor za človekovo svobodo. Althusser izpostavlja koncept *clinamna*, ki ga najdemo pri Lukreciju, četudi »vprašanje, kdo je vpeljal ta koncept«, prepušča specialistom. (Althusser, 2018, st. 161) »Čeprav ga ne najdemo v Epikurovih fragmentih,« pa je »nepogrešljiv za 'logiko' Epikurovih tez« in tudi za materializem srečanja:

*Clinamen je infinitezimalni odklon, »kolikor je le mogoče majhen«, ki se zgodi, »ne vemo, ne kje, ne kdaj in ne kako«, in zaradi katerega atom »deviira«, zaide vstran iz navpičnega padanja skoz praznino, in na neki točki komajda zmoti paralelizem in s tem povzroči srečanje s sosednjim atomom in – od enega srečanja do drugega – trk in rojstvo sveta, se pravi sveta kot agregata atomov, ki sta ga verižno povzročila prvi odklon in prvo srečanje. (Althusser, 2018, str. 161)*

Materializem srečanja se začena z antičnim atomizmom in nadaljuje v zgodovini filozofije kot spopadanje materializma z idealizmom.

Od te točke naprej lahko triumfira idealizem, »pa naj ne gre samo za *clinamen*,<sup>28</sup> temveč za vsega Lukrecija, za Machiavellija, Spinozo in Hobbesa, za Rousseauja iz druge *Razprave*, za Marxa in celo za Heideggerja, kolikor se je dotaknil te teme«. (Althusser, 2018, str. 160) Althusser nadalje doda misel konjunktive, ki jo vpeljujejo »Epikur in Spinoza in Montesquieu in Rousseau« (ibid., str. 180), konec zgodovine ali »filozofijo brez začetka«, povezano z imeni Nietzscheja, Derridaja in Deleuza, nenazadnje Wittgensteina in njegov primer ali *der Fall*. (Ibid., str. 183)

Za Althusserja je videti najpomembneje, kaj se v takem pogledu zgodi s samo filozofijo. Filozofija ni več govor o razumu in izvoru vseh obstoječih stvari, ampak postane teorija o njihovi kontingentnosti in pripoznanju dejstva, »da je nujnost podrejena naključju«. (Althusser, 2018, str. 162) Zavrnjeno je vprašanje o *izvoru* in *vzroku*, pa tudi vsa druga velika filozofska vprašanja o smislu, cilju, človekovem položaju med njimi in še marsičem. V naključno ali aleatorično konstituiranem svetu ostane filozofu le še zapisnik. Njegova podoba misli se zameji na konstatacije, njegov idealizem pa na faktičnost naključja in »nepremostljive danosti«. (Ibid.)

Kaj tedaj še preostane filozofiji? »Naloga, ki bi si jo hotel zadati,« piše pozni Althusser, je odrešiti ta materializem njegove potlačitve in

---

28 Koncept *clinamna* najdemo pri Lukreciju, logično pa pripade Epikuru, medtem ko lahko imamo Demokritov mehanični materializem za ponovni vznik idealizma (Althusser, 2018, str. 186); toda pri Demokritu je o atomih »rečeno ali bo rečeno, da so 'kavljasti', se pravi zmožni, da se drug drugega oklenejo – za večnost, za zmerom, za vedno«. (Ibid., str. 186; Bourdin, 2008, str. 200 in 2012, str. 79; gl. tudi Gigandet, 2021, str. 85).

29 Podobne očitke »idealizma« in formalne igre in kombinatorike »po zgledu Boolove logike, predelane skozi binaristično lingvistiko in možgansko fiziologijo« nameni Althusser Lévi-Straussu (Althusser, 1995, str. 439–440) v analizah primitivnih družbenih formacij pa njegovemu spregledu materialne produkcije, ki vodi v formalizem in ne seže do vprašanja »o razlogih za te substitucije, variacije itn. [...]«. (Ibid., str. 434, 436 in 438)

pokazati, kakšni so »njegovi skriti učinki tam, kjer nemo delujejo«. (Althusser, 2018, str. 161)

### **Od izvora neenakosti med ljudmi k »seksualnemu srečanju«**

Atome in njihove odklone moramo v nadaljevanju prenesti v svet odnosov med ljudmi in družbenih formacij, kjer stopi na prizorišče Althusserjev Rousseau in njegova *misel izvora*. (Althusser, 2018, str. 54) Rousseaujevo *Razpravo o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi* ali »drugo *Razpravo*« moramo brati kot reprizo in oživitev materializma srečanja, njegova provenienca pa sega nazaj vse do antičnega atomizma. (Ibid. str. 176)

Rousseaujeva razprava o izvoru lahko nadaljuje podtalni tok in izlušči *atom družbenega*, na tej osnovi pa v nadaljevanju tudi strukturno mesto, ki ga lahko zasede v »variacijah« ali »kombinacijah«. Toda to je nadaljevanje po ovinku: od atomov in aleatoričnega v naravi k aleatoričnemu v »posamezniku in družbi« prek Machiavellija, ki misli materializem srečanja skozi politično, in prek Hobbesa, ki vodi k Rousseauju in njegovi drugi *Razpravi*. (Althusser, 2018, str. 165)

Rousseau je edini, ki misli čisto naravno stanje brez vsakršnega družbenega razmerja, kar lahko razumemo kot neke vrste miselni eksperiment v duhu Rousseaujeve metodične projekcije v preteklost.<sup>30</sup> (Althusser, 2018, str. 177; Bahovec, 1993, str. 126) Niso namreč vsa

---

30 Vrniti se moramo k *domnevi o prvotnem stanju*, ki morda »sploh ni obstajalo in [...] je človek od nekdaj živel v družbi. Vendar pa je kot domneva nujno potrebno, da bi lahko ob njem merili sedanost [...]; če hočemo določiti odklone od norme, moramo izluščiti ničelno stopnjo« in nadaljevati po poti negacije. (Starobinski, 1971, str. 338; Bahovec, 1993, str. 126) Opozoriti velja tudi na Rousseaujeva »nebistvena naključja« in »napake usode«, ki motijo ravnotežje in rušijo strukturo. (Bahovec, 2017, str. 144; gl. tudi Boudin, 2012 in Mendiževac, 2018) O Althusserju in psihoanalizi gl. Gillot (2009).

naravna stanja enako »naravna«. Rousseau lahko misli pravo *ničelno stopnjo narave*, ki je logično še pred najprimitivnejšimi ljudstvi. Ta ničelna stopnja je praznina Rousseaujevega pragozda. Kar je za antični »naravni« atomizem praznina, skozi katero padajo atomi brez srečanja, je za razsvetljenski družbeni atomizem Rousseaujeva »fantastična podoba pragozda, [...], po katerem begajo izolirani individui, ki med seboj nimajo odnosov: *individuumi brez srečanja*«. (Althusser, 2018, str. 177) Atomizirani individuumi hodijo drug mimo drugega, srečujejo pa se le ob kratkih priložnostih, ki ne trajajo.

Takšno stanje torej predstavlja posameznike brez trajnih družbenih vezi, o katerih lahko beremo že v Althusserjevih *Predavanjih o Rousseauju*, v nadaljevanju pa v *Podtalnem toku*. Althusser pa lahko nadalje prav na podlagi Rousseauja poudari, da je to stanje, ki obstaja pred ali brez spolne razlike:

*Moški in ženska se kajpada lahko srečata, se »otipavata« in celo združita, a to je le bežno srečanje brez identitete in pripoznanja: komajda sta se spoznala (še to ne: in niti besede ni o otroku, kakor da bi se človeški svet pred Emilom ne menil zanj in da bi lahko shajal brez njega – ne o otroku in ne o očetu in materi, skratka o družini), že se razideta in v prazni neskončnosti gozda zavijeta vsak po svoji poti. Če se dva človeka srečata, gresta v večini primerov le – bolj in manj blizu – drug mimo drugega, ne da bi se opazila, tako da do srečanja sploh ne pride [...]. (Althusser, 2018, str. 177).*

Takšen je bil tudi že sam sklep prvega dela Rousseaujeve druge *Razprave*: »Sklenimo, da je bil naravni človek, blodeč po gozdovih, brez dela, brez govora, brez doma, brez vojne in brez vezi [...].« (Rousseau, 1993, str. 52) Naravni človek blodi po pragozdu, brez vezi in brez



razlike in brez seksualnega odklona–srečanja. (Althusser, 2017, str. 117–120) »Človek« živi brez ženske, ki še ni njegov Drugi. Ženska ni iz moškega izpeljani in ob antični »absolutni navpičnici« merjeni Drugi (Beauvoir, 2022/1, str. 14) in ne ob kaki drugi normi merjeni Drugi.

Na eni strani je torej srečanje brez ponovitve, ki ga Althusser povezuje s seksualnostjo, na drugi pa »trajna srečanja«. Toda razlika med enim in drugim je prav tako naključna, kot je naključen sam infinitezimalni odklon antičnega *clinamna*. To pa je tudi vse, kar nam ima Althusser povedati o razliki med bežnim in trajnim seksualnim srečanjem, ki jo konceptualno nujno potrebuje: da je tudi sama razlika ali prehod od enega k drugemu nekaj naključnega in da ga moramo misliti na terenu človeškega seksualnega življenja.

Tako je mogoče definirati tudi samo *seksualno srečanje*, ki »sovpade z momentom seksualnega akta«, ki bo Althusserju v nadaljevanju služil tudi za definicijo *srečanja* kot takega. Prav z njegovo pomočjo Rousseau misli sploh vse, do česar pride, kar se primeri ali dogodi med ljudmi. (Althusser, 2018, str. 177) *Zgodi se*: prav to je odklon, ki je pogoj za srečanje, od koder potem naknadno in v vnazajšnji projekciji predpostavimo nek preddobni smisel – stanje narave brez srečanja med atomi in stanje družbe brez srečanja med atomiziranimi individui. Nekoliko provokativno bi lahko »stanje brez seksualnosti«, ki je hipotetični konstrukt, postulirali kot nujno potrebno stanje za razumevanje družbenosti človeka in neuničljivosti njegove »družbene narave«.

### ***Althusser, Lévi-Strauss, Beauvoir***

Takšen miselni tok se na različne načine povezuje s strukturalno antropologijo Lévi-Straussa. Zanimivo je, da Althusser Lévi-Straussa in njegovega strukturalizma v svojem poznem besedilu o materializmu

srečanja ne izpostavlja, čeprav ga je vključeval v svoja predavanja in je tudi že v letu 1966 napisal posebno razpravo »O Lévi-Straussu«, ki je bila namenjena za objavo kot spremna beseda v knjigi Emmanuela Terraya *Marksizem v soočenju s »primitivnimi« družbami*. Terrayeva knjiga je izšla tri leta pozneje brez Althusserjevega dodatka (Terray, 1969), toda njegov komentar in kritika Lévi-Straussovega strukturalizma sta imela velik vpliv med francoskimi filozofi in raziskovalci. (Althusser, 1995, str. 431)

Althusser kritizira Lévi-Straussa v več točkah. Kot marksist izpostavlja, da je v strukturalistični kombinatoriki sorodstvenih sistemov in razmerij med individui kot golimi nosilci ali »polnilci« simbolnih položajev v materialni produkciji spregledan konflikt, ki kliče po upor. Strukture pri Lévi-Straussu niso vpete v družbene formacije, ki so nujne za reprodukcijo ljudi, zaradi česar je treba raziskavo razširiti in »strukturalizem« interpretirati v bolj marksistični luči, s čimer pride v ospredje razredni antagonizem. Take vrste strukturalizem prepoznamo po tem, da konkretni ljudje privzamejo vloge, ki jim »jih dodeli strukturalno mesto (denimo 'kapitalist')« (Deleuze, 1995, str. 49), ko prenese poudarek z elementov na razmerja med simbolnimi mesti, ki jih zasedajo. Odločilnega pomena so mesta ali položaji v strukturi in razmerja med njimi, ne pa entitete, elementi oziroma individui, ki jih zasedajo, toda to so razmerja v določenem produkcijskem načinu:

*Ko Louis Althusser v Lire le capital [...] govori o ekonomski strukturi, precizira, da pravi »subjekti« niso tisti, ki zasedajo mesta, konkretni posamezniki ali realni ljudje, kakor tudi pravi objekti niso vloge, ki jih privzemajo, in dogodki, ki nastajajo, temveč so to najprej mesta v nekem topološkem in strukturalnem prostoru, ki ga določajo razmerja produkcije. (Deleuze, 1995, str. 45)*

Formalna kombinatorika struktur »v zraku« ne zadošča (Althusser, 1997, str. 440), treba je spregovoriti o konkretnih ljudeh in konkretnih produkcijskih razmerjih. Tako se mora Althusser tudi že v obdobju primitivnih družbenih formacij soočiti z materialno produkcijo kot osrednjim pojmom Marxove filozofije. Pri »primitivnem komunizmu« – kot nemara najbolj samosvoji družbeni formaciji – je najbolj poudarjen pomen sorodstvenih struktur:

*Ko Lévi-Strauss analizira strukturo, strukture sorodstvenih razmerij, ne pove prav tega, da imajo v primitivnih družbah sorodstvena razmerja tako pomembno vlogo zato, ker v njih igrajo prav vlogo produkcijskih razmerij – produkcijskih razmerij, ki niso intelegibilna drugače kot v funkciji načinov produkcije, v katerih nastopajo kot njihova produkcijska razmerja (in kombinacije teh načinov produkcije). Iz tega izhaja, da so za Lévi-Straussa sorodstvene strukture »v zraku«. Odvisne so, če beremo njegova besedila, od dveh različnih pogojev, med katerima nenehno prehaja od enega k drugemu. Bodisi od formalnega pogoja (učinka formalne kombinatorike, ki je konec koncev odvisna od »človeškega duha«, »strukture človeškega duha« in naposled od »možganov«) [...]. Ali pa so, nasprotno, sorodstvene strukture pri Lévi-Straussu odvisne od drugega, povsem funkcionalističnega pogoja [...]. (Althusser, 1995, str. 440)*

Althusser torej izpostavlja pomen sorodstvenih struktur, ki so v središču Lévi-Straussovih raziskovanj, kot vrsto produkcijskih razmerij v določeni vrsti družbenih formacij v času predrazrednih družb. Tako naletimo tudi pri njem, kar smo videli že pri Engelsu in njegovem namigu o dveh vrstah produkcije, na neposredno povezavo med sorodstvenimi razmerji in produkcijskimi razmerji, in prav neraziskanost

te povezave lahko postane ena osrednjih točk kritike Lévi-Straussove strukturalne analize.

Naslednja tarča Althusserjeve kritike Lévi-Straussove analize je sama možnost menjave v luči njenih dejanskih realizacij. Lévi-Strauss misli le formalne variacije, ki pa niso nič drugega kot čista možnost; »variacije v obratno simetričnih sistemih transformacij so komaj kaj več kot 'variacije čisto formalnega načina povezovanja' elementov, ki ga je mogoče vnaprej predvideti.« (Althusser, 1995, str. 441) Althusser nanj »odgovarja« z obtožbami in kritiko »idealizma«, Lévi-Straussovim nepoznavanjem Marxa, zvajanjem realnih individuov in mest, ki jih zasedajo, na čiste možnosti v logični in lingvistični strukturi, namesto da bi raziskal razloge zanje in preučil »nujno prisotnost in kombinacijo« načinov materialne produkcije v vsaki družbeni formaciji«. (Ibid.) Videti je, da se naposled zadovolji z vprašanjem Lévi-Straussu: »Zakaj neko *tako mogoče* in ne kako drugo mogoče, *ki je postalo in je torej realno?*«<sup>31</sup> (Ibid., 441)

Če je povsem arbitrarno, kdo menjuje koga in so pomembna le simbolna mesta v strukturi, ne pa elementi, atomi ali entitete, ki zasedajo ta mesta, če je povsem kontingentno, da druga možnost ni bila realizirana, potem je odsotna realizacija nasprotna možnosti veliko večja težava, kot je bil pripravljen »priznati« sam Lévi-Strauss. Prav s tem pa je povezan nov problem, da je samo razmerje med kontingentnim in nujnim težko razločiti od razmerja med mogočim in realnim, posledično pa ostajajo možnosti zgolj formalne. Lévi-Strauss se ima za marksista, piše Althusser, toda njegova analiza nikakor ne more seči do realne družbene formacije. (Althusser, 1995, str. 437)

31 Tako kot razlika pri Saussurju in diferencialni razmak pri Lévi-Straussu je tudi Althusserjev odklon izviren in ne izpeljan. Najprej je odklon, potem srečanje in šele potem element ali entiteta, ki nastane kot učinek. Pred srečanjem so obstajali atomi zgolj *fantomsko* (Althusser, 2018, str. 161), univerzum pa zgolj kot ne-svet irealnega obstoja atomov in njihove virtualnosti. (Tosel, 2012, str. 28)

Prav takšen način razmišljanja pa Althusserja približa Beauvoir, ki je s tega vidika kritizirala Lévi-Straussa, kot smo pokazali v drugem poglavju. Med Beauvoir in Althusserjem ni bilo neposrednih izmenjav, kakršne poznamo iz zgodovine njenega odnosa do Lévi-Straussa, in kot bomo videli v poglavju o psihoanalizi, direktnega stika z Jacquesom Lacanom. Toda v njunih predstavitev sorodstva lahko zasledimo nekatere skupne točke.

Beauvoir tako kot Althusser v nasprotju z abstraktnim človekom in *homo oeconomicusom* na različne načine poudarja pomen konkretnih moških in žensk. Tako kot sorodstvene pozicije tudi ženska v razmerju do moškega za Beauvoir nima ne zunanjšega označevanja ne notranjega pomena, le da moramo osnovnim določilom strukturalne analize dodati, da njihova razmerja določajo razmerja materialne produkcije drugače kot v ekonomski strukturi in da jih najprej in odločilno obeležujejo sama sorodstvena razmerja. Prav o tem je pisal Engels, ko je vpeljal razliko med *produkcijo stvari*, ki je drugo ime za materialno produkcijo, in *produkcijo ljudi*, ki meri prav na sorodstvena razmerja. (Žižek, 1972, str. 93) Poleg tega Beauvoir postavi v ospredje asimetrijo v sorodstvenih menjavah in se vpraša, zakaj se je realizirala prav možnost menjave žensk, ne pa tudi moških. Po strukturalistični logiki je menjava moških zgolj formalna, nerealizirana in nerealizabilna možnost, zaradi česar pa bi morali v naslednjem koraku pojasniti, zakaj je »postala« in je bila »realizirana« možnost zgolj in samo menjava žensk.

Althusser se torej lahko vpraša, zakaj je realizirana določena možnost – in nič drugega –, vendar tega vprašanja ne postavlja v specifičnem kontekstu menjave žensk, in ne moških. Poleg tega tudi izpostavi, da imajo sorodstvena razmerja v primitivnih družbah *vlogo produkcijskih razmerij*, vendar ne razišče, kakšne posledice ima lahko asimetrija med moškimi in ženskami za sam pojem materialne produkcije. Tako

kot Althusser očita Lévi-Straussu, da se »niti enkrat samkrat ne vpraša o razlogih za te substitucije, variacije ipd.«, bi bilo mogoče torej v retrogradnem branju njegovega spisa o Lévi-Straussu skupaj s posthumno izdanim *Podtalnim tokom* prav v luči *Drugega spola* Simone de Beauvoir obrniti strukturno homologen očitek samemu Althusserju.

### ***Aleatorični univerzum Simone de Beauvoir: »usoda« in osvoboditev***

Za to pa se moramo vrniti k Althusserju in njegovemu materializmu srečanja. Naloga, ki si jo je Althusser hotel zadati v raziskovanju »podtalnega toka«, je bila rešiti zamaskirani materializem srečanja njegove nevidnosti in potlačitve. Vse bolj se zdi, da ga je treba odrešiti tudi na njegovem najbolj občutljivem mestu, ki je za sodobno filozofijo v Franciji in pri nas odločilnega pomena. To je mesto, ki pripade konceptu spolne razlike, njene asimetrije in z njo povezane neenakosti, česar se je v svojem raziskovanju *izvora* ženske neenakosti in podrejenosti lotila Simone de Beauvoir. Že Beauvoir je začela z branjem Lévi-Straussa, pozneje pa se je Lévi-Straussovih sorodstvenih struktur lotil tudi Althusser in se s svojim razmišljanjem o »mogočem« močno približal nesojeni filozofski sopotnici.

Tako kot v razlagi »drugosti« žensk Beauvoir tudi pri vprašanju izvora te drugosti najprej izloči nekatere razlage, ki so nezadostne. Kot smo že omenili, je za Beauvoir osrednjega pomena, da drugosti žensk ni mogoče razložiti v enakem smislu kot druge like drugosti, kot so Judi, črnci ali proletariat, ki so nastali z določenim zgodovinskim dogodkom ali procesom, ki ga lahko zgodovinarji raziščejo do potankosti. Prav tako tudi izvora »drugosti« ni mogoče utemeljiti na osnovi naravnih danosti in bioloških razlik med spoloma, o katerih Beauvoir že

v prvem poglavju *Drugega spola* sklene: »biologija sama nam ne more zagotoviti odgovora na vprašanje, zakaj je ženska Drugi.« (Beauvoir, 2022/1, str. 66) Tudi prepoved incesta, ki je tako pomembna za Lévi-Straussa, ne prinaša odgovora, saj se ravno pri menjavi moških in žensk zastavlja problem izvora neenakosti.

Morda pa lahko strukturno drugost žensk kljub temu najdemo v obstoječih kritičnih pristopih k družbenim razmerjem, le da se moramo vrniti v oddaljeno preteklost. V tem kontekstu Beauvoir omenja historični materializem, pri čemer ima najpomembnejšo vlogo Engelsov *Izvor družine, privatne lastnine in države*. V tem delu je namreč izpostavljena nadvse pomembna povezava med produkcijskimi razmerji in sorodstvenimi strukturami. Toda Beauvoir tudi pri njem ne najde odgovora na svoje vprašanje:

*Četudi sinteza, kakršno je zarisal Engels, pomeni v primerjavi s prej obravnavanimi napredek, nas ne more zadovoljiti: izogne se najvažnejšim problemom. Os, okoli katere se vrti vsa zgodovina, je prehod od vladavine skupnosti k privatni lastnini: niti najmanj pa ni nakazano, kako je do njega lahko prišlo. Engels celo priznava, da o tem »ne vemo do zdaj ničesar«; ne samo, da ne pozna zgodovinskih podrobnosti, ampak niti ne poskuša nakazati kakršnekoli razlage. In tudi prav nič očitno ni, da bi morala privatna lastnina neizogibno potegniti za seboj zaslužnjevanje ženske. Dejstva, ki bi jih bilo treba razložiti, historični materializem pojmuje kot nekaj splošno sprejete. [...] Engelsova razlaga tako ostaja površna, in v resnicah, ki jih odkriva, ni razbrati nujnosti. [...] V njem ne moremo najti odgovorov na vprašanja, ki smo jih nakazali, saj zadevajo človeka v celoti, ne pa abstrakcije, kakršna je homo oeconomicus. (Beauvoir, 2022/1, str. 86)*

Tudi Engels ne more razložiti, zakaj bi vzpon privatne lastnine, ki ga tako poudari, moral voditi v podrejenost žensk. Med enim in drugim ni strukturne povezave oziroma ta povezava ni izpeljana tako, da bi bila videti prepričljiva. Engelsova ideja dvojne produkcije, ki jo poznamo iz drugega konteksta, ponudi alternativno izhodišče, a tudi to ni razdelano in bi lahko služilo bolj kot začetek nadaljnega razmisleka, ne pa kot odgovor na vztrajno vpraševanje Simone de Beauvoir. (Bahovec, 2020, str. 191)

Razlage o izvoru drugosti žensk so torej nezadostne; končnega odgovora na vprašanje asimetrije in neenakosti Beauvoir ne poda, vendar lahko iz njenih izpeljav nakažemo na zasnovo za odgovor. Beauvoir namreč vztraja pri naključnem in kontingentnem značaju spolne razlike prav v trenutku, ko se ta Lévi-Straussu sesuva kot »čisto formalna možnost«, in prav njena vztrajnost kaže na problem, ki ga moramo izluščiti iz raznih nastavkov za nadaljevanje strukturalne analize.<sup>32</sup> (Héritier, 2011, str. 107) Podrejenost žensk ni nekaj nastalega; »do nje ni prišlo« in je ne moremo ne pojasniti ne utemeljiti. (Kail, 2006, str. 11) Impliciten namig na to povezavo prinaša njena kritika historičnega materializma, s katero se ves sklop o »usodi« v *Drugem spolu* nekako simpatično izteče v končni neuspeh tega dela, v katerem prevlada prav argument iz arzenala aleatoričnega materializma: »[...] nenadni vznik najpomembnejših dogodkov muhavo ureja nekakšna nedoumljiva naključnost.« (Beauvoir, 2022/1, str. 91) Prav tako je tudi terminologija Beauvoir polna *naključij, kontingentnosti, možnosti* in *hazarda*, tako

32 V poglavju o zgodovini sicer sledi drugačno, »evolucionistično« izpeljevanje, v katerem je mogoče videti prav nasprotno argumentacijo. Vendar pa je trditev, da Beauvoir »ne vidi protislovja med dvema pristopoma« (Héritier, 2011, str. 110), videti preveč dokončna in bi se bilo treba osredotočiti na medsebojno so- očenje. Prav mogoče je, da problem niso napačni zgodovinski podatki (ibid.) in da je oklevanje »med dvema pristopoma« epistemološko bolj plodno od preuranjene gotovosti, ko se še ni mogoče odločiti za katerokoli od teh poti.



kot že v navedenem sklepu njenega pregleda treh pojasnjevalnih teritorijev biologije, psihoanalize in historičnega materializma. »Usoda« kot neizprosna nujnost se razblini, ko strukturalno analizo soočimo z nezgodo ali čistim naključjem.

Prav tu pa moramo iskati tisti presežek v njeni teoriji, ki ni zvedljiv na izvorno logiko strukturalizma in njegovo »srečo v simetriji«, ampak kaže na nedeljivi preostanek ali nekakšno derridajevsko »izvorno dopolnilo«, kar Beauvoir »nevarno« približa Althusserjevemu poznemu strukturalizmu, podtalnemu toku nevarnega materializma in njegovemu infinitezimalnemu odklonu. Vse se odvija tako, kakor da se ni mogoče odpovedati vselej naključnemu srečanju, ki ga je treba umestiti na stran althusserjanske »nujnosti kontingence« kot osrednje kategorije njegovega aleatoričnega materializma.<sup>33</sup>

Za Beauvoir se je vse začelo z asimetrično razliko med moškimi in ženskami, toda ta asimetrija je videti kontingentna. Če si pomagamo z Rousseaujem, si lahko zamislimo »človeka v stanju narave« ali pred-družbenega človeka v stanju kratkih seksualnih srečanj, v katerih ni asimetrije med spoloma, saj so srečanja le začasna, in v katerem se ne morejo vzpostaviti nikakršni – ne enaki ne podrejeni – trajni odnosi. V tem stanju »se zgodi« naključen odklon, tako kot se zgodi odklon atomov, v katerem pride do vzpostavitve stalnega strukturnega odnosa. Ta odnos bi se lahko vzpostavil na različne načine in ni vnaprej določen: struktura se vzpostavi kot *naključnost brez vzroka*, ki jo najprej

---

33 Najprej je bilo treba pokazati, kako je bila Beauvoir povezana s Heglom (Le Doeuff, 1995, str. 59; Lundgren Gothlin, 1996, str. 67; Vintges, 2017, str. 483), zdaj pa moramo izpostaviti »althusserjansko« orientacijo njene misli in pomen »cepitve med aleatoričnim srečanjem in nujnostjo revolucije«; analiza podtalnega toka je namenjena soočenju z materializmom nujnosti (Bourdieu, 2008, str. 224) in iskanju poti iz kapitalističnega načina produkcije (Tosel, 2012, str. 24), povezanega s »skokom iz kraljestva nujnosti v kraljestvo svobode«. (Lundgren Gothlin, 1996, str. 92)

zasledimo v antičnem atomizmu (Althusser, 2018, str. 160) in se v zgodovini filozofije nadaljuje v naključnem srečanju »družbenih atomov« iz Rousseaujeve druge *Razprave*. (Ibid., str. 176–177; Bahovec, 2017, str. 256)

Vprašanje *Kje se je vse to začelo?* lahko raziščemo s pomočjo »misli konjunktore« v aleatoričnem materializmu srečanja ali *materializmu vzročnosti*, ki je v mnogih vidikih pojmovno blizu argumentaciji Beauvoir. To je povezano z njenim vztrajanjem v neodločljivosti, ki povezuje zanikanje naravnega razloga in hkrati zanikanje izvora neenakosti v zgodovinskem dogodku. Prav to jo je oddaljilo od Lévi-Straussa, na katerega se je morala sprva opreti, in od njegove »rešitve« prepovedi incesta, ki je pri njem umeščena na stran narave in njene univerzalnosti, hkrati pa jo raziskuje kot družbeno pravilo in kulturno proizvedeni pojav. Zdi se, da prav vztrajnost pri kontingenci Beauvoir približa Althusserjevi homologni kritiki Lévi-Straussa in posredno tudi njegovemu poznejšemu raziskovanju podtalnega toka aleatoričnega materializma, ki temelji na naključnem vzroku, je bil pa prav kot tak potlačen in zamaskiran v *idealizem svobode*; prav slednje pa je bilo Beauvoir v njeni eksistencialistični filozofski orientaciji tako zelo blizu, preden se je lotila pisanja *Drugega spola*. (Kruks, 1998, str. 43 in 2017, str. 239–240)

Naključna vzpostavitev strukture dominacije pa nam poda tudi drugačen pogled na možnost sprememb: če obstoječa struktura asimetrije med spoloma ni posledica biologije, funkcionalne vloge žensk ali dolgotrajnega načrta, ki bi stremel k določenemu cilju, lahko to strukturo tudi spremenimo ali celo odpravimo kot tako. Prihodnost ponovno postane odprta, brez nujnosti, tako kot nista bila nujna začetek in »izvor«. Skok, ki bo človeštvo rešil nujnosti, je lahko le na strani prihodnosti, ki je prisotna kot strah in upanje, brez napovedovanja, teleologije, mesijanstva ali česarkoli nearbitrarnega in nealeatoričnega.

Poleg strukturalizma, ki smo ga obravnavali preko Lévi-Straussa in Althusserja, je za razumevanje *Drugega spola* zelo pomembna tudi psihoanaliza. Na prav to ozadje velike knjige Simone de Beauvoir se bomo osredotočili v nadaljevanju.



## **IV. BEAUVOIR IN PSIHOANALIZA**

V DRUGEM POGlavJU SMO PREDSTAVILI LÉVI-STRAUSSA in »strukturalno analizo« ter njen pomen za Simone de Beauvoir, v tretjem pa smo jo po ovinku prek Althusserjevega branja Lévi-Straussa umestili v »podtalni tok materializma srečanja«, ki nam ga pozni Althusser ponudi kot preliminarije k branju Marxa. V poglavju o Beauvoir in psihoanalizi, ki sledi, bomo postavili pod drobnogled psihoanalizo, ki je bila odločilnega pomena tako za strukturalno paradigmo kakor tudi za Simone de Beauvoir. Tako bomo lahko poleg pomena samega strukturalizma postavili v ospredje tudi psihoanalizo »s Freudom ali proti Freudu« (Badiou, 2012, str. lix) in pokazali, kako pomembno mesto ji pripade tudi v *Drugem spolu*.

Beauvoir v avtobiografskih spisih zapiše, da Freuda občuduje, in tudi že zgodaj pripozna pomen številnih freudovskih pristopov (Bras, 2015, str. 78), celo desetletje pa kot profesorica na srednji šoli poleg filozofije poučuje tudi psihoanalizo. (Feron, 2021, str. 9) Toda problem freudovske revolucije je v branjih dela Simone de Beauvoir odsoten, čeprav predstavljajo eno njenih najpomembnejših orodij prav teoretska oporišča, ki jih ponujajo psihoanaliza, psihoanalitičarke in psihoanalitiki. Poleg najprej navedene slavne Helene Deutsch in njene *Psihologije žensk* moramo navesti tudi pogosto uporabljenega Williama Stekla, pa tudi Alfreda Adlerja in mnoge druge (Lecarme-Tabone, 2015,

str. 47);<sup>34</sup> Lacanovo ime ni pogosto navedeno, čeprav je postavljeno na mesto prvega izhodišča v drugi knjigi *Drugega spola* in bi mu morali vsekakor posvetiti izhodiščno mesto v raziskavi, prav tako pa zahteva podroben pretres tudi vprašanje, kakšna je bila v recepciji psihoanalize Beauvoir vloga Jeana-Paula Sartra. (Kail, 2023, str. 39)

Tako bomo poskusili odgovoriti na dve ključni vprašanji: prvič, vprašanje odnosa Beauvoir do Freuda in zgodovine psihoanalitičnega gibanja, in drugič, v naslednjem poglavju bomo raziskali vprašanje, ali Beauvoir za vpeljavo ontogeneze človeškega duha in konstitucije subjektivnosti, s katero se neposredno sooči v drugi knjigi *Drugega spola*, »potrebuje« Lacana. Na tako razčlenjenem terenu »Beauvoir in psihoanaliza« bomo lahko nadaljevali z iskanjem odgovora na temeljno vprašanje *Drugega spola*, zakaj so bile ženske večno Drugi in vedno dominirane, ne da bi pozabili na »konstantno prisotnost interesa za psihoanalizo« pri Simone de Beauvoir. (Bras, 2015, str. 64)

### ***Pomen freudovske »večstopenjske« revolucije v znanosti***

Najprej pa moramo raziskati značaj Freudovega odkritja. Kot zapiše eden najprominentnejših zgodovinarjev znanosti I. Bernard Cohen, je treba med revolucije v znanosti, ki so predmet prodornih analiz v njegovem traktatu *Revolution in Science*, vsekakor vključiti tudi freudovsko revolucijo. Cohen pri tem sledi samemu Freudu, ki je svoj novum umestil za Kopernikovim in Darwinovim. To so tri velike

---

34 Znana zgodovinarica psihoanalize Elizabeth Roudinesco našteje psihoanalitike in psihoanalitičarke, ki jih citira Beauvoir: Wilhelm Stekel, Alfred Adler, Carl Gustav Jung, Helene Deutsch, Karen Horney, Ernst Jones, Karl Abraham, Jacques Lacan itn.; dodati je treba tudi imeni Havelocka Ellisa in Gaëtana Gatiana de Clérambaulta ter mnoge druge. (Roudinesco, 2015, str. 37) Kar zadeva Sartra, pa je treba izpostaviti njegovo težnjo po »deseksualizaciji želje«, kar otežuje raziskovanje vpliva spolne razlike. (Kail, 2023 str. 39)

revolucije, ki imajo kar največji domet tako v znanosti kot zunaj nje, so pa tudi odločilnega pomena za človekovo razumevanje samega sebe. (Cohen, 1985, str. 352) Kopernika in Darwina so primerjali že v 19. stoletju, v katerem so Darwina razglasili za »Kopernika živega sveta«, in ju postavili ob bok, medtem ko je Freud dodal svoje ime kot tretji člen in dovršitev zaporedja. V svojih *Predavanjih za uvod v psihoanalizo*, ki so bila namenjena širši publiki in soočanju z razširjenimi odpori proti psihoanalizi, Freud pa jih je izdal v knjižni izdaji po posthumnem izidu Saussurjevih *Predavanj*, je povedal in zapisal takole:

*Človeštvo je moralo v teku časa dvakrat prenesti, da ga je znanost hudo užalila v njegovem naivnem samoljubju. To se je zgodilo prvič, ko je izvedelo, da naša zemlja ni središče vesolja [...]. Drugič se je to zgodilo takrat, ko je biološko raziskovanje spodbilo domnevno človeško prednost v stvarstvu in mu odkazalo izvor v živalskem svetu. [...] Tretjič in na najbolj občutljivem mestu pa bo prizadela človekovo samoveličje današnja psihološka znanost, ki hoče jazu dokazati, da ni gospodar niti v lastni hiši [...]. (Freud, 1977, str. 273–274)*

Freudov povezovalni princip ni ne prelom ali diskontinuiteta v znanosti, ki vključuje revolucionarno spremembo, ne presežni domet zunaj znanosti, ki mu pripade, ampak je osredotočen na človekovo lastno podobo in lastno zagledanost vanjo. Človek v svoji narcistični drži zlahka spregleda, da ni v središču vesolja, pa tudi ne na vrhu velike verige bivajočega ali hierarhije življenja na zemlji. Kar pa je najhuje, ne vidi in ne more spregledati, da njegov jaz ali ego, domnevno središče njegove subjektivnosti, ni gospodar, kakršen bi moral biti, in ni tam, kjer bi moral biti. Z nekega drugega mesta, ki ga Freud predstavi v luči

fechnerjevskega drugega prizorišča ali *Schauplatz*, mu »njegovo« nezavedno posredno sporoča pravzaprav ravno nasprotno.

Tako kot novoveški subjekt pred heglovsko dialektiko razsvetljenstva je tudi psihološki ego prepričan v lastno veličino, enotnost in enovitost, predstavljen samemu sebi in drugim kot načrtovalec svojega *Arbeit* in avtor svojih dejanj, bolj ali manj trdno zasidran v univerzumu lastne svobodne volje. Če pustimo ob strani vse, kar se v zgodovini filozofije subjektu dogodi »za hrbtom zavesti«, in se osredotočimo na freudovsko revolucijo, lahko problem povzamemo kot Freudovo osrednjo težavo, povezano s cepitvijo v dvoje, v zavestni jaz in njegovo nezavedno. Kaj več o njem lahko ego ali jaz izve le posredno, prek tvorb nezavednega, kot so spodrsaljaji, sanje ali nevrotični simptomi.

Nezavedno se upira: upira se prodiranju ali vrnitvi iz sanjskega sveta v zavest, kar mu preprečuje cenzura kot razmejitvena instanca, in upira se, da bi ga prepoznali kot takega, kar je učinek odporov v psihoanalizi in proti njej. Cenzura ni odpor, kot je poudaril Lacan (1978, str. 173), toda njun učinek je strukturno homologen. Prav zato je moral Freud izumiti sanje kot kraljevsko pot do nezavednega: ker so sanje poleg tega, da so najboljši način, da pridejo do zavesti nezavedne misli, tudi najboljši način, da se lahko »človek«, slehernik ali vsakdo prepriča o obstoju lastnega nezavednega. Cenzuri v sanjah drži mesto v budnem življenju in psihoanalitični terapiji odpor, ki ga je treba analizirati in interpretirati, da ne bi histeričarka, tako kot Freudu Dora, pobegnila iz analize, jo predhodno končala in tako tudi zapečatila.<sup>35</sup> (Freud, 2017, str. 17)

---

35 Freud je pozneje ugotovil, da je prišlo do prekinitve, ker še ni poznal in upošteval momenta transferja, ki »v tej kratki obravnavi sploh ni prišel do besede« in se mu ni »posrečilo pravočasno obvladati transferja«, ki predstavlja ključni vidik psihoanalitičnega zdravljenja. (Freud, 2017, str. 17 in 107)



Cohen, ki na domala petstotih straneh svoje do potankosti dodelane knjige o revolucijah natančno predstavi sam koncept *revolucije v znanosti* in oriše njegov zgodovinski nastanek, vpelje tudi zelo uporabno razlikovanje med običajnimi revolucijami in tistimi, ki potekajo ali so se zgodile v več stopnjah. Tako mu na več mestih pride prav analiza dvostopenjskih ali večstopenjskih revolucij, ki je ne razširi na freudovsko revolucijo, čeprav opisuje več korakov v njenem razvoju. Morda pa lahko danes po vseh odporih proti psihoanalizi v zgodovini psihoanalitičnega gibanja, ki se pojavljajo pravzaprav vse do današnjega časa, nemara kar najbolj upravičeno izpostavimo prav Freudovo »večstopenjsko« revolucijo v znanosti.

Medtem ko se Cohen pri Freudu osredotoči na *Interpretacijo sanj* in iznajdbo nezavednega, pa lahko naknadni pogled prelomnemu letu 1900, ki je v knjigo zapisana kot letnica izida velike knjige o sanjah, in s tem velikega začetka psihoanalize, doda neko drugo letnico, ki razkriva pri Cohenu še ne izpostavljeno nadaljevanje. To je letnica 1905, ko Freud izda *Tri razprave o teoriji seksualnosti*. (Freud, 1985) V nasprotju z *Interpretacijo sanj*, ki je ostala dolgo neopažena, so *Tri razprave* nemudoma izzvale škandal, ki bi ga lahko vsaj z določenega vidika razumeli kot pojavno obliko odporov proti psihoanalizi, ki se izkažejo za odpore proti nečemu posebej delikatnemu, problematičnemu in skrb zbujajočemu.

To so odpori proti človeški seksualnosti kot taki, ki vključujejo odpore proti Freudovemu pripoznanju *otroške seksualnosti*, ki je nekaj kar najbolj škandaloznega, prav tako pa tudi odpori proti lastni seksualnosti in njenemu velikemu pomenu za vsakega od nas. To ne nazadnje vključuje tudi lastne odpore samega Freuda in njegovih zgodnjih sodelavcev, ki so bili pripravljeni prav povezano s seksualnostjo vedno znova zanikati. Freud se je v nasprotju z njimi zavedal ali pa je vsaj slutil, da je moral delati proti samemu sebi, in je poskusil svoj odklonilen odnos izostriti v psihoanalitični koncept odpora. Tako je odpor postal temeljni pojem

teoretske zgradbe Freudove psihoanalize, prav tako pa je tudi vidik ali lakanovski »stožer« psihoanalitičnega zdravljenja; hkrati je odpor druga stran transferja ali transferne ljubezni, po kateri se analiza razlikuje od drugih terapevtskih pristopov in načinov zdravljenja.

Tako bi lahko s pomočjo Cohenovih zgodovinskih in filozofskih raziskovanj predstavili freudovsko revolucijo in sledili Mannonijeve-  
mu raziskovanju »Freudovih dveh začetkov« na ozadju »dveh ločenih, skoraj neodvisnih, v vsakem primeru pa zelo različnih temeljih« (Mannoni, 1986, str. 105) in jo epistemološko izostrili v večstopenjsko freudovsko revolucijo. Čeprav sam Freud obeh »začetkov« ni veliko povezoval, ko je domala ločeno obravnaval sanje kot izpolnitev želje na eni strani in na drugi strani seksualnost, ki ima namesto z željo opraviti predvsem z nagoni in njihovimi »usodami« (ibid.), pa lahko poskusimo po derridajevskih sledih »biti pravični do Freuda« tudi tu in obravnavati freudovsko revolucijo z vidika tiste zgodovine znanosti in znanstvenih revolucij, na terenu katere jo lahko raziščemo v njeni dvojnosti ali kot večstopenjsko revolucijo. Prav zaradi »druge stopnje« freudovske revolucije, ki zadeva samo seksualnost, »Freudov pogum še danes ni odveč«. (Badiou, 2005, str. 91)

Freudov pogum je še kako aktualen. Čeprav je že v času pred hobsbawmovskim kratkim stoletjem predlagal soočenje z otroško seksualnostjo in posredno z našimi odpori do nje in čeprav bi seksualna vzgoja sodila v državne institucije in tudi že v osnovnošolske klopi, se še danes sprašujemo o osnovnih parametrih seksualne vzgoje in načina njenega vključevanja v obstoječe učne načrte. Freudov nasvet je nedvoumen in je videti daljnosežen:

*Po mojem mnenju je najpomembnejši korak v vzgoji otrok storila francoska država s tem, ko je namesto katekizma uvedla osnovno*

*čitanko, ki otroka seznanja z njegovim statusom državljana in etičnimi dolžnostmi, ki ga bodo nekoč zavezovale. Toda ta osnovni pouk bo ostal hudo nepopoln, dokler ne bo zajel tudi področja seksualnega življenja. V njem je vrzel, ki bi jo morali zapolniti vzgojitelji in reformatorji! V državah, kjer je vzgoja otrok deloma ali v celoti prepuščena duhovščini, tega seveda ni mogoče zahtevati. (Freud, 2006, str. 15)*

Freudova razmišljanja o *seksualnem razsvetljevanju otrok* (Freud, 2006, str. 7–15), ki prav tako še danes niso odveč, lahko vpišemo v celo paleto njegovih bojev in nenehnih spopadov z odpori proti seksualnosti, s tem pa tudi proti psihoanalizi.

Šele v raziskovanju seksualnosti je Freud lahko izpostavil spolno razliko in v poznejših letih postavil v ospredje posebni vidik ali posebno kategorijo »ženske seksualnosti«, ki so ji tako on sam kakor tudi njegove sodelavke in »ženske analitičarke« posvetili poglobljeno raziskovanje, hkrati pa je poudarjal velik pomen ambivalentnosti in razmišljal o ženski seksualnosti kot o manj razrešljivi in z manj enoznačnim izidom od moške:

*Že vnaprej je mogoče predvideti, da se feministi med moškimi, pa tudi ženske analitičarke ne bodo strinjali s temi izpeljavami. Le težka se bodo vzdržali ugovora, da takšni nauki izvirajo iz »kompleksa moškosti« moškega in da je njihov namen priskrbeti teoretično opravičilo za njegovo prirojeno nagnjenje k poniževanju in zatiranju ženske. Toda takšna psihoanalitična argumentacija v tem primeru, kot sicer tako pogosto, opozarja na slavno »palico z dvema koncema« Dostojevskega. Nasprotniki bodo s svoje strani sami razumeli, da spol žensk ne sme privzeti ničesar, kar bi kakor koli oporekalo goreče želeni izenačitvi z moškim. (Freud, 2006, str. 145)*

Takšnim Freudovim iskanjem – sredi pripoznavanja dvoumnosti in ambivalentnosti, negotovih izidov in palic z dvema koncema – je vsekakor vredno slediti, namesto da bi ga preprosto opustili in črtali iz arzenala epistemoloških raziskovanj. Če se izognemo psihoanalizi, smo se odpovedali raziskovanju seksualnosti, ki je povezana z najbolj radikalno revolucijo v znanosti in novimi možnostmi za odpor.

Toda na drugi, veliko bolj mračni strani je Freud zavojevalec ali *conquistador*, za kakršnega se je sam razglašal, ko je osvajal neznane dežele in kontinent nezavednega in se nam je hkrati pokazal v vlogi nadaljevalca dolge mizogine zgodovine človeštva, civilizacije in intelektualnih »podvigov«. Mednje sodi njegova hitra, domala rokokohitrska »definicija« male dekllice kot bitja, ki mu nekaj manjka – ki mu manjka prav najbolj dragoceno. Manjka mu moškost. Freud je videti povsem prepričan, da mala dekllica v igri z dečki ugotovi, da v nasprotju z njimi ne poseduje »ljubljenega organa«, in ji takoj postane jasno, da ji manjka nekaj nepogrešljivega. Ta »manko organa« na strani male dekllice in v nadaljevanju freudovska konstrukcija o zavidanju penisa na ženski strani velike cepitve je videti manj prepričljiva in epistemološko slabo utemeljena.<sup>36</sup>

Domala neverjeten je videti tudi vrhunec tega miselnega toka, ki ga lahko zasledimo v Freudovem predavanju »Ženskost« iz *Novih predavanj za uvod v psihoanalizo*. Lahko bi se vprašali, ali se Freud ironično poigrava z vsemi običajnimi nazori o ženskah in ženskosti, kar bi

---

36 Kot poudari Beauvoir, »psihoanalitiki le o redkih vprašanjih razpravljajo tako zavzeto kot o slovitem ženskem 'kastracijskem kompleksu'«. (Beauvoir, 2022/2, str. 20) Tako kot v *Drugem spolu* je bil tudi v »feminizmu in psihoanalizi« postavljen v ospredje sam pojem ženske seksualnosti (Mitchell, 1974; Rose 1986 in 1991), ki so ga raziskovali ločeno od problematike materinstva kot alienacije. (Mitchell, 2015; Rose, 2015; Schneider, 2015) Povezovanje psihoanalize s feministično mislijo je bilo pomembno tudi za naš prostor. (Kristan, 2002; Kernev Štrajn, 2002; Vendramin, 2004; Bahovec, 2007; Podlesnik, 2018; Guček, 2020; Mesec, 2020) Širše o tem gl. Mitchell (1974).

bilo prav z vidika njegove psihoanalitične utemeljitve spola pravzaprav samoumevno in epistemološko »pošteno«. Toda zdi se, da gre ironija vendarle predaleč, ko kot »argument« navede celo tako neverjetne in nebulozne navedbe kot odgovor na vprašanje, zakaj ženske tako rade pletejo in klekljajo: da bi namreč s tem, kar napletejo, prekrile svoje telesne primanjkljaje in genitalno specifiko. »Prvotna namera« tega prekrivanja, sklene Freud, »je maskirati napako genitalnega organa«; zato ženske »niso veliko prispevale k zgodovini kulture, toda izumile so tehnike tkanja in pletenja [...]«; morda je to nezavedni motiv in nas sama narava navdaja z voljo, »da bi prekrili genitalni organ«; goloto vsi prekrivamo, toda prekrivanje postane še posebej pereče, ko gre za ženske spolne organe. (Bahovec, 2007, str. 103)

Dolga zgodovina odvrčanja od vsega, kar je povezano z meseno spolnostjo, predvsem pa z ženskostjo in žensko seksualnostjo, strnjena v kratki Freudovi domislici, je videti kot simptom, ki kliče po razlagi. Toda to ne bo psihoanalitična razlaga samega izumitelja psihoanalize in tudi ne analiziranje Freuda proti njemu samemu, ampak razlaga vprašanja, čemu drži mesto ta nesmisel sredi smisla, kakršnega pri Freudu ni mogoče tako pogosto zaslediti, vsekakor pa ne na terenu onstran raziskovanja deklic, žensk in ženskosti.

### ***Psihoanaliza med historičnim materializmom in eksistencializmom***

Za odgovor na vprašanje, kako je Freud pomemben za Beauvoir, moramo najprej raziskati, kakšno vlogo ima psihoanaliza v *Drugem spolu*. Brž ko namreč odpremo knjigo, naletimo na neko dvojnost in ambivalentnost, ki je značilna za Beauvoir tudi v tem pogledu. V samo strukturo svojega velikega dela je vključila Freuda nekako po dveh poteh:

najprej psihoanalizo eksplicitno zavrne, v nadaljevanju pa domala »konstantno« posega po psihoanalitični argumentaciji.

V *Drugem spolu* je psihoanaliza najprej predstavljena kot »vidik«. Psihoanalitični vidik v prvi knjigi v prvem delu »Usoda« – tako kot biologija in vidik historičnega materializma (Beauvoir, 2020/1, str. 33, 67 in 83) – ne more odgovoriti na vprašanje o drugosti ženske, ki je merjena ob moškem Subjektu. Beauvoir v tem okviru naniza tri poglavja, o biologiji, psihoanalizi in marksizmu, vendar sta »vidika« v strogem pomenu le druga dva, »psihoanalitični vidik« in »vidik historičnega materializma«. Psihoanaliza in historični materializem sta *point de vue* in kot taka v skupni razliki in distanci do trikotniškega člena »bioloških danosti«, kar nas takoj opozori na drugačen epistemološki status biologije na eni strani in na drugi Marxa in Freuda.

Vse se dogaja tako, kakor da psihoanalizo povezuje z marksizmom neka tesnejša vez, ki jo poznamo iz miselnih gibanj 20. stoletja in jo lahko zasledimo tudi pri Simone de Beauvoir. V *Drugem spolu* ji drži mesto njena homologna kritika enega in drugega, »psihoanalitika« in »marksista«; v sklepu prvega dela prve knjige zapiše:

*Iz istega razloga torej zavračamo tako Freudov spolni monizem kot Engelsov ekonomski monizem. Psihoanalitik bi vse družbene zahteve ženske razlagal kot »moški protest«, na drugi strani pa po marksistovem mnenju njena spolnost samo po bolj ali manj zapletenih ovin-kih izraža njeno ekonomsko situacijo; a niti kategorije »klitorisni« ali »vaginalni« niti kategorije »buržoazni« ali »proletarski« niso zmožne zaobjeti konkretne ženske [...]. (Beauvoir, 2022/1, str. 90)*

Konkretna ženska, njena konkretna utelešena izkušnja in način, kako samo sebe »izkuša kot telo nasproti drugim telesom« (Beauvoir,

2022/1, str. 90), zahteva razlago s pomočjo njene eksistencialne situacije, tako kot lahko v marksizmu »ontološka hotenja eksistirajočega dobijo konkretno obliko glede na materialne možnosti«. (Ibid.) Eno in drugo moramo vključiti v celoto človeške realnosti in zapopasti z gledišča posameznikove »globalne eksistence«. (Ibid., str. 91) Če bi se bilo treba odločati med enim in drugim, bi se Beauvoir prav verjetno postavila na stališče neodločljivosti in nadaljevala raziskovanje *ambivalentnosti* tudi na tem terenu. Razlage s tako povezanima »vidikoma« se sprva zelo razveselimo, saj Beauvoir vsaj posredno umeščata v dolgo tradicijo povezovanja Freuda z Marxom, ki jo poznamo tako iz nemške kritične teorije ali frankfurtske šole kot iz opisanega »francoskega filozofskega momenta«. Toda naposled sta oba vidika, tako psihoanalitikov kot marksistov, zavrjnena s *parti pris* Simone de Beauvoir v zagovoru situacije posameznika v njegovem »temeljnem projektu eksistirajočega, ki transcendirata samega sebe v smeri biti«. (Ibid., str. 91–92) Tako lahko tudi tu nastopijo Freud, Marx in Engels v skrajni konsekvenci kot liki na ozadju eksistencialistične filozofije kot take.<sup>37</sup>

Podobno ozadje se kaže tudi v nadaljevanju. Argumentacija v drugem delu prve knjige je posvečena »zgodovini« in se v tretjem delu nadaljuje z »miti«, nekako merleau-pontijevsko osredotočenimi na »mesene drame« (Beauvoir, 2022/1, str. 237), ki so povezane z nosečnostjo, menstruacijo, devištvom, oplojevanjem, spolnimi organi in dejavnostmi. Na tej osnovi pa novim nastavkom sledi tudi konkretna obravnava literarnih besedil v razčlenjenih podpoglavjih o Montherlantu, D. H. Lawrencu, Claudelu, Bretonu in Stendhalu. Kratek ekskurz

---

37 Poglobljeni razpravi o pomenu »ozadja«, *Hintergrund*, za branje *Drugega spola* lahko sledimo v odlični analizi Toril Moi *What is a Woman?*. (Moi, 1999, str. 190–207)

na prehodu med obema poglavjema, v katera se člani del »Miti«, pa osvetljuje vlogo psihoanalize z naslednjimi besedami:

*Psihologija – še zlasti psihoanaliza – naj bi se ukvarjala z raziskovanjem, zakaj je neki individuum posebej navezan na ta ali oni vidik Mita z nepreštevni običaji in zakaj ga uteleša v neki posamezni ženski. Ob tem pa je mit vsebovan v vseh kompleksih, obsesijah in psihozah. Posebno nevrose mnogokrat izhajajo iz vrtoglavice pred prepovedjo: ta se pojavi samo tedaj, če so bili že prej na delu tabuji; samo zunanji družbeni pritisk je ne more pojasniti; družbene prepovedi v resnici niso samo konvencije, poleg drugih pomenov imajo tudi ontološki smisel [...]. (Beauvoir, 2022/1, st. 269)*

Tako skozi psihoanalizo stopa v ospredje eksistencialistično bedišče: položaj človeka v svetu, vrženost v svet in njegov eksistencialni projekt osmislijo »sedimentacijo« družbenega v posamičnem in pokažejo njegov »ontološki smisel, ki ga vsak individuum izkusi na samosvoj način«. (Beauvoir, 2022/1, str. 269) Prav tako tudi Ojdipov kompleks ni samo rezultat spopada instinktivnih vzgibov in družbenih predpisov, ki bi ga lahko umestili v razvejani seznam Milnerjevih opozicij med *phýsis* in *thesis*, in njihovega preseganja v strukturalni paradigmi, ampak »gre v prvi vrsti za notranji konflikt subjekta samega« (ibid.), ki je tesno prepleten s tabuji iz psihoanalize in prepovedmi, ki jih poznamo tudi od samega Lévi-Straussa.

Toda to je konflikt, ki zadeva vselej že utelešeno eksistenco, v kateri »ločitev od Vsega« zadeva konkretno žensko in ločitev malega človeškega mladiča od matere. Šele z otrokovo osamosvojitvijo, »njegovo individualizacijo in vedno večjo ločenostjo lahko ljubezen do materinega mesa, ki je poslej odtrgano od njegovega, opredelimo kot 'spolno',



njegova čutnost je tedaj posredovana, postane transcendenca, usmerjena k tujemu objektu«. (Beauvoir, 2022/1, str. 269) Že lahko zaznamo vztrajni napor Simone de Beauvoir, da bi lahko v iskanju razlage za konstantnost moške dominacije v človeški civilizaciji ohranjala obe miselni poti, značilni za čas pisanja *Drugega spola*, predvsem pa po njem, v ravnovesju ambivalentnosti, ki se ji razkriva kot edino filozofsko upravičena pozicija, pa naj bosta ohranjanje dvojnosti in vztrajanje med dvema velikima miselnima tokovoma videti še tako paradokсна.

Nihanje med eksistencialistično transcenco in materializmom družbene kritike, ki mu lahko sledimo ob ključnih navezavah na psihoanalizo, se tako še okrepi. Vse te vidike je treba povezati in jih razumeti skupaj. Ravnovesje postane še posebej krhko, ko se spustimo na najbolj spolzek teren spolnega Drugega: »Zaklad, plen, igra in tveganje, muza, vodnica, sodnica, posrednica, ogledalo – ženska je Drugi, v katerem se subjekt presega, ne da bi bil omejen, Drugi, ki mu stoji nasproti, ne da bi ga zanimal; je Drugi, ki si ga je mogoče prilastiti, pa še vedno ostane Drugi.« (Beauvoir, 2022/1, str. 259) Drugi, ki je definiran kot ženski Drugi v nasprotju z moškim Subjektom, je vselej že nerecipročni in vselej že asimetrični Drugi. Tisti, ki je podrejen, je ženskega spola, in zdi se, da tu ni mogoče nič več narediti.

Prav takšno prepletanje eksistencialistične razlage s psihoanalitičnimi temeljnimi pojmi, podkrepljeno z lévi-straussovskiimi »prijemi«, prinaša na dan nihanje med dvema teoretskima pozicijama, ki pa za Beauvoir še nista in morda tudi ne moreta biti tako strogo ločeni, kot sta bili desetletje ali dve pozneje, ko se je razvila strukturalna paradigma. (Milner, 2002, str. 159) Michel Foucault je pozneje jasno razložil dve smeri in postavil strukturalno analizo na stran »filozofije vednosti, racionalnosti in koncepta«, na drugo, nasprotno stran, pa je umestil fenomenologijo in eksistencializem. (Foucault, 2007, str. 59)

Črto, ki ju razločuje, Foucault zariše v kontekstu nasledstva Husserlove fenomenologije in »srečanja z vprašanji *Sein und Zeit*« na eni strani in na drugo stran umeščene francoske epistemologije in Foucaultovega mentorja Georges-a Canguilhema,<sup>38</sup> ki je bil učitelj domala cele generacije, vključno z Althusserjem in Lacanom:

*Vsem je znano, da je v Franciji malo logikov, da pa obstaja nezanemarljivo število zgodovinarjev znanosti. [...] Brez dvoma so obstajala precej odmevnejša področja: psihoanaliza, marksizem, lingvistika, etnologija. Ne pozabimo pa dejstva, da izhaja, kot bi se reklo, iz sociologije francoskih intelektualnih okolij, iz delovanja naših univerzitetnih ustanov ali našega sistema kulturnih vrednot [...]. Ne da bi hoteli prezreti razcepe, ki so v zadnjih letih in od konca vojne naprej zoperstavljali marksiste in nemarksiste, freudovce in nefreudovce [...], se mi zdi, da bi lahko našli neko drugo črto delitve, ki prečka vsa ta nasprotja. Gre za črto, ki ločuje filozofijo izkustva, smisla, subjekta in filozofijo vednosti, racionalnosti in koncepta. Na eni strani imamo nasledstvo Sartra in Merleau-Pontyja in nato neko drugo nasledstvo – Cavaillèsa, Bachelarda, Koyréja in Canguilhema. (Foucault, 2007, str. 58–59)*

Marksisti in nemarksisti, freudovci in nefreudovci – in pa Beauvo-ir, ki bi se ji najbolj podala umestitev na obe strani velike »eksistencialistične« delitve hkrati in prav v tem je njena veličina. Beauvoir je iskala in prepoznavala skupne točke s »strukturalizmom«, povezovala pa ju je morda prav zaradi tega, da bi lažje odgovorila na konceptualne težave z drugim spolom in obsojenost ženske na strukturno mesto Drugega.

---

38 O Canguilhemovi filozofiji in zgodovini znanosti gl. Canguilhem (1979 in 2017) in Bahovec (2023a, str. 47–51). Canguilhem tudi posebej izpostavi, da je Freud primerjal »učinek škandala«, povezanega s psihoanalizo, s Kopernikom in Darwinom. (Canguilhem, 2017, str. 143) Gl. tudi Roudinesco (2005).

»Fenomenologijo« torej presvetljujejo številni psihoanalitični primeri, vpleteni v pripoved o odraščanju, oblikovanju »subjektivnosti v seksualnosti« in postajanju ženske, in pričajo o neizbrisnem pečatu Freuda in psihoanalitičnega gibanja in, ne smemo pozabiti, psihoanalitične revolucije. V domnevno fenomenološki paleti »izkustva« je mogoče hitro opaziti, da je psihoanaliza nadvse pomembna in da tega ni mogoče zlahka pojasniti kot podkategorijo fenomenologije ali njene metode fenomenološke redukcije. Veliko več časa in epistemološkega branja pa je potrebno, da lahko ta uvid umestimo v samo strukturo *Drugega spola* in ga zapopademo v vsej njegovi dramatični prevratnosti, ki doseže vrhunec v poglavju o narcizmu in narcistični ženski. (Beauvoir, 2022/2, str. 455)

### **Od Freudove vpeljave narcizma k »narciski« *Drugega spola***

Zaradi tega moramo izpostaviti tudi pojmovno izhodišče, ki ga je Beauvoir našla v Freudovi vpeljavi narcizma in predelala v svojem liku narcistične ženske ali »narciske«. Ta pojem je Beauvoir prevzela od Freuda in ga tako kot on postavila v nasprotje ali alternativo ljubezni, vezani na zunanji ljubezenski objekt.

Zato moramo k Freudovima dvema začetkoma in njegovi večstopenjski revoluciji, ki prinaša na dan nezavedno kot drugo stran razcepljenega ega in seksualnost kot drugo stran nevrotičnih »rešitev«, dodati še nekaj drugega. To je njegova »Vpeljava narcizma«, ki ni preprosto simetrična prvima dvema in s pomočjo katere je lahko Beauvoir v *Drugem spolu* povezala libidinalno strukturo ženskosti z zgodovinskim likom mističarke; mnogo pozneje naletimo na takšno povezavo pri Lacanu in pri derridajevsko navdahnjeni, do Lacana pa dokaj kritični Luce Irigaray, čeprav je bila tudi osnovna, freudovsko podkrepljena figura »narciske« postavljena ob bok mističarki že v drugi knjigi raziskave o ženski kot drugem spolu. (Beauvoir, 2022/2, str. 505)

Freud začne svojo vpeljavo narcizma s kratko terminološko analizo in navezavo na klinično deskripcijo iz leta 1899, ko je P. Näcke opredelil narcizem kot vedenje, »pri katerem določen individuum lastno telo obravnava podobno kot sicer telo seksualnega objekta«. (Freud, 1987, str. 37) Nadaljevanje vključuje razpravo o motivih in virih ter kliničnih slikah, ki so Freuda navedle na vpeljavo narcizma in ki poleg »narcistične nevroze« ali psihoze vključujejo predvsem še hipohondrijo kot patološko variacijo osredotočenosti na lastno osebo. V osrednjem delu Freud na tej osnovi pojasni razlikovanje med dvema vrstama libidinalne investicije in izbire objekta:

*Prve avtoerotične seksualne zadovoljitve doživlja otrok v navezavi na življenjske funkcije, ki sledijo samoohranitvi. Seksualni nagoni se sprva naslonijo na zadovoljitev nagonov jaza in se šele pozneje od njih osamosvojijo; ta naslonitev pa se še kaže v tem, da osebe, povezane s skrbjo za otroka, [...] postanejo prvi seksualni objekt. Poleg tega tipa in vira izbire objekta, ki ga lahko imenujemo naslonitveni tip [...], nam je analitično raziskovanje razkrilo še drugi tip, na katerega nismo bili pripravljani. Ugotovili smo – še posebej izrazito pri osebah z motnjami v razvoju libida – [...], da svojega poznejšega ljubezenskega objekta ne izbirajo po zgledu matere, temveč po zgledu svoje lastne osebe. Očitno hočejo same sebe kot ljubezenski objekt in tako izkazujejo tip izbire objekta, ki ga je treba imenovati narcistični tip. V tem spoznanju je najmočnejši motiv za našo domnevo o narcizmu. (Freud, 1987, str. 50)*

Ni treba posebej poudariti, da nameni Freud posebno pozornost razliki med moškimi in ženskami in izpostavi določen tip samozadostne ženske, ki »izzareva posebno privlačnost« in »ima zelo velik

pomen za človeško seksualno življenje« (Freud, 1987, str. 51), medtem ko na pomen narcistične izbire za moško homoseksualnost le opozori in doda, da ga bo treba pretresti v drugem kontekstu. (Ibid., str. 52) Dvojnost libidinalne investicije, ki je še posebej izrazita in tudi »privlačna« prav pri ženskah, je Freudova novost, na katero se lahko opre Beauvoir, čeprav se je do tega dokopala verjetno prek sekundarnih virov, predvsem prek branja Helene Deutsch. (Björk, 2015, str. 199)

Lahko bi rekli, da prav narcizem in narciska predstavljata kulminacijo freudovske epistemologije v tretjem delu druge knjige, poimenovan *Upravičevanja*. Že izhodiščna struktura tega utemeljitvenega dela je videti inherentno psihoanalitična in bolj ali manj posredno povezana s spisom »Vpeljava narcizma« iz leta 1914. (Freud, 1987, str. 31) Narcizem predstavlja za Beauvoir novo možnost za iskanje utemeljenega razloga za žensko drugost, medtem ko je postal pri samem Freudu osnova za predelavo domala celotne zgradbe njegove teorije, ki jo je sam poimenoval »metapsihologija«.

V dveh od treh figur ali likov razdelka o »upravičevanjih« v *Drugem spolu* zlahka prepoznamo osnovno opozicijo med libidinalno investicijo v ljubezenski objekt in nasprotno, narcistično investicijo v lastno telo in lastni jaz, prvo po zgledu naslonitvenega tipa, medtem ko sodi druga v arzenal narcističnega tipa. V *Drugem spolu* imamo na tem mestu nasprotna lika narciske in zaljubljene ženske (Beauvoir, 2022/2, str. 455 in 473), ki ju Beauvoir tako kot Freud opiše v njuni medsebojni opoziciji, doda pa ji »božansko« plat narcistične idealizacije, ki jo lahko umestimo na stran Freudovega raziskovanja ideala in identifikacije z njim:

*Narciska, ki je hkrati svečenica in idol, s slavo obdana lebdi sredi večnosti, na drugi strani oblakov pa jo častijo na kolenih klečeča bitja: je Bog, ki se prepušča kontemplaciji samega sebe. [...] Postati*

*Bog pomeni uresničiti nemogočo sintezo biti na-sebi in biti za-sebe: trenutki, ko si individuuum predstavlja, da mu je to uspelo, so zanj izbrani trenutki veselja, zanesenosti, polnosti. [...] Prav nič presenetljivo ni, da so tudi najgrše včasih lahko zamaknjene nad svojo podobo v ogledalu; gane jih že golo dejstvo, da so tukaj prisotna mesena stvar; [...] na svojem obrazu ali telesu lahko odkrijejo kako očarljivo, redko, dražljivo potezo; že samo zato, ker so ženske, so lahko prepričane o svoji lepoti. (Beauvoir, 2022/2, str. 458–459)*

Beauvoir pa narcistični poziciji zaljubljenosti v lastno telo in njegovo mesenost, ki predstavlja freudovsko nasprotje zaljubljene ženske v njenem razmerju do moškega, doda tretji lik, ki pa ga prej kot v zgodovini koncepta narcizma in Freudovi psihoanalizi srečamo v zgodovini filozofije. To je *mističarka*, ki je v razpravah o ženskah in filozofiji zelo pomembna referenca, saj predstavlja eno redkih in morda privilegirano pot za vstop žensk v filozofijo. V marsikaterem obdobju zgodovine filozofije in na marsikaterem disciplinskem področju so ženske odsotne, redke ali težko umestljive, medtem ko so mistika, mistična filozofija in teologija prav nasprotno, nekako samoumevno in »naravno« na strani žensk in ženskosti.<sup>39</sup>

Tri načine upravičevanja v *Drugem spolu* je mogoče na tej osnovi povzeti v tripartitno strukturo, ki vključuje »predanost podobi svoje lastne osebe (narciska)« ali pa se predaja zunanjemu ljubezenskemu objektu: »določenemu moškemu (zaljubljena ženska) ali moškemu Bogu (mističarka)«. (Björk, 2015, str. 197; Charbonneau, 2011, str. 417)

39 Liku mističarke in njenemu posebnemu položaju se je pozneje posvetila Luce Irigaray v delu *Speculum ali o drugi ženski*. (Irigaray, 1972, str. 238) Skupnemu raziskovanju Beauvoir in Irigaray se je med drugim posvetila Debra Berghoffen (2003), medtem ko je sama Irigaray postavila pod vprašaj lakanovski pogled na žensko seksualnost (Irigaray, 1974, 1985, 2000, 2002 in 2008) in na sam pojem Drugega. (Irigaray, 1996, str. 115)

## ***Beauvoir in Freud***

Psihoanaliza je torej vpisana v samo strukturo *Drugega spola* in predstavlja sestavni del epistemoloških izhodišč Simone de Beauvoir. Seveda se moramo vprašati, zakaj. Kakšne so pojmovne vezi med Freudom in *Drugim spolom*? Na to vprašanje lahko odgovorimo z več vidikov.

Najosnovnejša povezava je zelo preprosta. V prvem koraku analize je tako kot Beauvoir tudi Freud postavil v središče svoje analize – žensko. Za Freuda ni psihoanalize brez ženske, brez histeričarke, ne nazadnje brez Freudove lastne žene v njegovih lastnih *Sanjah o Irmini injekciji*, s katerimi je prišla na svet sama psihoanaliza. (Bahovec, 2023a, str. 89–90) Freud je izumil psihoanalizo iz zapletenih poti nastajanja simptomov histerije in se posvetil vprašanju njenega razmerja do ženskosti, ki je nadvse dragoceno in epistemološko prodorno. Poleg tega je postavil v ospredje samo seksualnost, otroško, žensko, perverzno ali tisto, ki vodi v norost. *Spol in seksualnost* sta le na prvi pogled nekako samoumevno nerazločljiva, vendar pa je lahko postala njuna ločitev šele z Beauvoir in njenim Freudom epistemološka zahteva prvega reda. Freudova ženska in Freudova seksualnost sta vpisani v samo strukturo *Drugega spola*, ki je dovolj očitna, a smo jo kljub temu vsi po vrsti pripravljene spregledati.<sup>40</sup>

Zato lahko v *Drugem spolu* nastopi Freud v dveh vlogah, ki smo ju opisali. Potem ko je v prvi knjigi psihoanaliza zavrnjena, postane v drugi knjigi domala stalna referenca o razvoju, situaciji, položaju, stannjih, predvsem pa »upravičevanjih« žensk in ženskosti. Videti je, da je

---

40 Vendar pa moramo biti pozorni, da nas tudi ta »takoj« ne zaloti na strani Freudovega *überdeutlich* ali prekomerno jasnega: ko nam nekaj »takoj postane jasno«, poudarja Freud, moramo biti še posebej pazljivi, saj lahko združuje toliko pomembnih vidikov, ki so povezani prav z »nejasnim« in z nezavednim onstran vsake zavestne izkušnje. (Freud, 2001, str. 121–122)

freudovska revolucija za Beauvoir tako pomembna, da se nikakor ne more odreči njenim temeljnim invencijam, pa tudi pomenu psihoanalize z vidika, ki zadeva seksualnost kot enega glavnih motivov *Drugega spola*. S problemom ženske seksualnosti, ki jo postavljajo v ospredje ob njenem imenu, je postavljena v ospredje seksualnost kot taka, kot pomemben sestavni del znanosti o izkušnji, skozi katero gre zavest, in morda kot zgodnejše dopolnilo ali druga stran dolge zgodovine seksualnosti, kot si jo je zamislil pozni Foucault. (Bahovec, 2023a, str. 104)

Seveda to ne pomeni, da Freudu ne moremo očitati falocentrizma in s tem povezane »sekundarne« izpeljave ženskosti iz moškega libida kot izhodišča, toda njegova osnovna epistemološka gesta je videti pomembna, morda bi lahko rekli, da je celo nekako beauvoirovska. Vsekakor je po dolgi zgodovini, zamejeni na človeka kot *Abstraktum*, vsaj potencialno osvobajajoča.

Na vprašanje Zakaj Freud? pa lahko odgovorimo tudi kot »marksisti«: ker je Freud, tako kot Beauvoir in domala nihče drug tako vztrajno kot ona, namesto o *abstraktnem človeku* pisal o moških in ženskah. To ni spopad s človekom, ki je nekako prikrito moškega spola in se v ideologiji kaže kot človek nasploh, ampak soočenje s človekom, ki je *Abstraktum*, predstavljen kot *izolirani posameznik*, kot Robinzon izvzet iz družbenih razmerij in postavljen onstran Marxovega poudarka, da individuum ni nič drugega kot »ensemble družbenih razmerij«. <sup>41</sup> (Balibar, 2014, str. 231; Bahovec, 2023b, str. 105)

Pri tem je treba izpostaviti pomen freudovskih kliničnih primerov, ki so bili za Beauvoir vedno tako pomembni. Za analizo »doživete

---

41 Balibar je v drugi izdaji *La Philosophie de Marx* dodal poglavje o analizi VI. teze o Feuerbachu in pomenu »skupka družbenih razmerij«, ki ni dostopna v slovenskem prevodu. (Balibar, 2014, str. 193–250) Razlika med intersubjektivnostjo in transindividualnostjo je v ospredju tudi v kritični psihoanalizi. (Morfino, 2023, str. 41– 52, Voltolin, 2023, str. 33)



izkušnje«, ki nastopi v podnaslovu druge knjige *Drugega spola* in napotuje na fenomenološko metodo, je psihoanaliza potrebna ali celo odločilnega pomena prav takrat, ko je treba ženskost popisati in se namesto na mite osredotočiti na »konkretno žensko« v prvotnem širšem kontekstu zgodovine in njenega pomena za današnji čas. Takrat ne moremo več napredovati brez domala nepregledne obilice psihoanalitičnih kliničnih opisov simptomov in zdravljenja.<sup>42</sup> Med njimi pripade osrednje mesto že omenjeni *Psihologiji žensk* nemške psihoanalitičarke Helene Deutsch, ki je bila v angleškem prevodu izdana v dveh delih v letih 1944 in 1945 in jo je verjetno prav v tej izdaji brala tudi Beauvoir, ko je pripravljala redakcijo *Drugega spola*. (Lecarme-Tabone, 2015, str. 47) Freudovska klinika z razdelano psihoanalitično »psihologijo žensk« je videti celo kot privilegirana pot do konkretne ženske, ki nam je na razpolago.

Psihopatologija ni povezana samo s seksualnostjo, ampak tudi s spolom. Najprej se to kaže že v samih kliničnih slikah, iz katerih vedno izhaja tudi sam Freud. Medtem ko je histerija ženskega spola, je prisilna nevroza bolezni moških, čeprav imamo tudi nasprotno primere, ki jih je začel preučevati že Freud. Toda histerično pozicijo moramo najprej raziskati kot pozicijo ženske, kot nakazuje v stari grščini že njena etimologija, povezana s *hýstero* ali maternico kot ženskim reproduktivnim organom. Za Grka Platona je maternica žival, ki se sprehaja po ženskem telesu, v krščanstvu je povezana z grešno žensko dušo, v Freudovem času pa postane del javnega spektakla v Parizu Jeana-Martina Charcota, h kateremu se je z Dunaja prišel učiti Freud. Tako bi se lahko vprašali, ali bi si bilo sploh mogoče zamisliti bolj razvejano zgodovino *ženske histerije* in njene seksualnosti, ki predstavlja kar največji problem.

---

42 S tega vidika je videti prehitra tudi konstatacija, da »ni nikoli priznala pertinentnosti kateri od Freudovih tez o ženskem vprašanju«. (Bras, 2015, str. 78)

Nenazadnje pa Beauvoir uporablja pojmovni aparat psihoanalize tudi v bolj neposrednem pomenu. To je morda najočitneje pri izpostavljanju pojma narcizma, brez katerega si ne bi mogli predstavljati »utemeljevanja« ključnega dela *Drugega spola*.

Če povzamemo: na vprašanje Zakaj Freud? lahko strnjeno odgovorimo, da vsaj iz dveh razlogov. Prvič, ker je psihoanaliza za Beauvoir v *Drugem spolu*, posredno pa tudi v spisu *Ali je treba Sada zažgati?*<sup>43</sup>, v dobrem in slabem ena njenih glavnih referenc. Če za koga velja Badioujeva formula »s Freudom in proti Freudu«, to verjetno velja prav za Simone de Beauvoir.<sup>44</sup> Drugič, Freud se je z »uganko« ženskosti in njenim epistemološkim pomenom za psihoanalizo ukvarjal vse življenje in iz raziskovanja seksualnosti deklic naredil legitimen epistemološki problem (Hamon, 1991, str. 83 in 2011, str. 53), Beauvoir pa je prav ta raziskovanja nadaljevala v svojem *Drugem spolu*.

Simone de Beauvoir je videti konceptualno zavezana predvsem sami Freudovi revoluciji v znanosti in radikalnosti njegove misli. Tako kot za Freuda je tudi za Beauvoir ključnega pomena seksualnost, ki je druga stran ali nova stopnja freudovske revolucije v znanost in nov začetek, brez katerega ni mogoče razumeti ne rojstva psihoanalize v Freudovih lastnih sanjah ne nevroz, ki so druga stran ali negativ seksualnih perverzij.<sup>45</sup>

---

43 Besedilo Beauvoir o Sadu, ki ga je pozneje natančno razčlenila Judith Butler (1998, str. 168–197), je bilo prvotno objavljeno 1951 v reviji *Les temps modernes* in ponatisnjeno v publikaciji *Privilège* (Beauvoir, 1951a in 1951b ter 1955), se bistveno razlikuje od Sartrovega (Kail, 2023, str. 46), postaviti pa ga je treba tudi v širši kontekst branja Sada pri Bataillu, Blanchotu idr.

44 Natančnejša raziskava Foucaulta in njegovega odnosa do psihoanalize je pokazala podobno ambivalentnost, ki je videti epistemološko plodna. (Bahovec, 2023a, str. 79 in nasl.)

45 Dodati moramo, da je bila povezava psihopatologije s seksualnostjo načrtana že v času *Študij o histeriji* (Freud in Breuer, 2002), ki so izšle pet let prej, preden je prišla na svet njegova *Interpretacija sanj*. (Freud, 2001)

Kaj vse to pomeni za filozofsko pot Simone de Beauvoir? Kaj bi morali dodati, da bi odgovorili na provokativno vprašanje o tem, kaj manjka v branju *Drugega spola*? Videti je, da ne morejo vključiti prav Freuda kot najbolj odsotnega, potlačenega ali izključenega manjkajočega člana v splošno sprejeta branja Beauvoir, ki je bilo sprva usmerjeno zgolj v eksistencializem in fenomenologijo, pozneje pa preusmerjeno na ozadju pripoznanja pomena Hegla za njeno misel. (Le Doeuff, 1995, str. 59–67) Tako pa so se lahko horizonti širili le po drugi poti in mimo tega spregleda, ko so postavljali pod drobnogled teme, kot so: Beauvoir in Sartre, Beauvoir in Heidegger, Beauvoir in Merleau-Ponty, Beauvoir in Husserl, Beauvoir in Hegel. (Simons, 1998; Card, 2003; Simons, 2006; Gothlin, 2003; Heinämaa, 2003; Bauer, 2006; Daigle, 2017; McWeeny, 2017) Kar manjka, je njeno »konstantno« iskanje opore v psihoanalizi, četudi skozi očala nepogrešljive kritike in »feministične« distance. Pri tem pa se moramo bolj kot doslej posvetiti zapletenemu odnosu – in pomembnim razlikam – med Freudom in Lacanom, tako da bo mogoče raziskati razmerje »Beauvoir in Freud« ločeno od razmerja med Beauvoir in Lacanom.

V prejšnjih poglavjih smo izpostavili pomen strukturalizma in freudovske revolucije za misel Simone de Beauvoir. Oba miselna točka pa se srečata v osebi Jacquesa Lacana, ki je postal za Freudom kot izumitelj psihoanalize najpomembnejša figura tega gibanja. Zaradi tega srečanja, ki ga bomo natančno opisali v naslednjem poglavju, lahko rečemo, da je morda prav Lacanova misel tista, ki je za branje *Drugega spola* posebej pomembna in jo je treba postaviti pod drobnogled v njunem medsebojnem razmerju.



## V. LACAN IN DRUGI SPOL

VPELJAVO STRUKTURALNE ANALIZE V PRVI KNJIGI *Drugega spola* je Beauvoir omogočil Claude Lévi-Strauss, v drugi knjigi pa dobi inavguralno mesto Jacques Lacan. Lévi-Strauss nastopi v cvetu svoje strukturalne analize, Lacan pa v obdobju, še preden se navduši nad Lévi-Straussom, v obdobju branja Hegla in sodelovanja z Alexandrom Kojèvom kot enim najvplivnejših bralcev njegove *Fenomenologije duha*. To je bilo povezano z vplivom Émila Durkheima (Zafirooulos, 2001, str. 10), pa tudi s frankfurtsko šolo in raziskovanjem očeta in njegove avtoritete v družini, ki ga je postavil v ospredje Max Horkheimer. Videti je, da je postal zaton očetovske avtoritete nemara celo poglavitni problem tako Horkheimerja kakor tudi samega Lacana. (Lucchelli, 2017, str. 81)

Z Lévi-Straussovo strukturalno analizo, njenim pomenom za Beauvoir in njeno kritiko smo se podrobno seznanili v drugem poglavju, za Lacana in psihoanalizo pa je treba postaviti pod drobnogled sam način, kako Beauvoir razume in uporabi Lacanove temeljne pojme. Toda tako kot je bil povečini spregledan pomen Lévi-Straussa za samo izhodišče *Drugega spola*,<sup>46</sup> se tudi njenega Lacana jemlje nekako z levo roko ali kot sedanjo modno muho, projicirano v preteklost. Vključevanje tega, kar je s psihoanalizo poskušala Beauvoir, bi lahko prispevalo k nadaljevanju freudovske levice in tudi kritične teorije, kamor jo je

---

46 Lévi-Straussa v *Drugem spolu* bodisi spregledajo bodisi naredijo iz njega zgolj »znanstveni«, ne pa tudi filozofski problem. (Vintges, 1996, str. 63; Héri-tier, 2011, str. 103–120)

mogoče vključiti (Sandford, 2017, str. 22), tako da se zastavlja vprašanje, zakaj je dolgo sploh ni bilo mogoče upoštevati ali pa to sploh ni bilo videti potrebno. Feminizmu, ki ima za seboj dolgoletne boje s psihoanalizo, bi lahko to še nekako spregledali, toda ko se podamo na teren moderne filozofije, postane problem zaskrbljujoč.

Kaj lahko naredi izumiteljica *Drugega spola* iz Lacana »od Wallona do Kojèva«, kot ga predstavi znani psihoanalitik Juan Pablo Lucchelli? Beauvoir poskuša narediti prav tisto, kar je v luči Lacanove vrnitve k Freudu najbolj očitno, pa tega nihče ne more videti, ne filozofi ne psihoanalitiki, pa tudi ne zgodovinarji ali raziskovalci humanističnih ved. Poskusili bomo pokazati, kako Beauvoir uporabi Lacana v svojem pojmovanju ega in konstitucije subjektivnosti, vendar pa je s tem povezanih veliko več težav kot z opiranjem na Freuda in psihoanalitično gibanje. Kljub nekaterim problemom pa je povezava med Beauvoir in Lacanom videti pomembna, saj omogoča premislek o odnosu med subjektivnostjo in spolno razliko, vpisu spolne razlike v jezik in nadaljevanje »simbolne dimenzije« strukturalizma. Najprej pa moramo opisati, kako je mladi Lacan prišel do enega od svojih najpomembnejših pojmov.

### **Lacanova zrcalni stadij**

Zrcalni stadij je za Lacanovo formacijo odločilnega pomena. Ne smemo pozabiti, da je imel že dve leti pred izidom enciklopedijskega članka »Družinski kompleksi v oblikovanju individua« (Lacan, 2001, str. 23), ki ga je brala Beauvoir, na psihoanalitičnem kongresu v Marienbadu v letu 1936 svojo prvo predstavitev novega pojma, v katerem se mali otrok sooči z lastno zrcalno podobo in postane prav to soočenje konstitutivni moment formacije njegovega jaza in subjektivnosti.

Zrcalni stadij je umeščen v obdobje med 6. in 18. mesecem, v katerem se človeški otrok v nasprotju z opičjim mladičem prepozna v ogledalu, na osnovi česar se »konstituira realnost subjekta«. (Lacan, 2001, str. 41) S prepoznanjem v zrcalni podobi, v podobniku ali dvojniku, ki je vizualno konstituiran, je povezana subjektivna formacija, hkrati z njo pa nastane tudi podoba lastnega telesa, beremo v »Družinskih kompleksih«, »ki je sprva podvrženo zaznavnemu razkosanju.« (Ibid., str. 42)

Lacan svojo teorijo podrobneje razlaga v poznejšem spisu »Zrcalni stadij kot oblikovalec funkcije jaza«, v katerem je pred nami najprej mali otrok, ki se prepozna v zrcalu, in videti je, kakor da bi si rekel *Aha!*, kot v »aha-doživljaju« iz likovne ali gestalt psihologije. Otrok bi lahko rekel »aha«, ko ne bi bil še v stanju *infans*, torej tistega, ki še ne govori. Osnova za njegovo prvo konstitucijo jaza ali ega je freudovski pojem identifikacije, ki pa je vpeljan ločeno od narcistične zaljubljenosti in natančneje opisan v medsebojni artikulaciji glavnih pojmov in »ideala jaza«. O njem je Lacan v »Družinskih kompleksih« posebej opozoril, da pri Freudu ni »dovolj natančno« definiran in se pomensko preveč prekriva z instanco Nadjaza. (Lacan, 2001, str. 72) V končni verziji ločenega in poglobljenega spisa o zrcalnem stadiju pa je definicija, ki je povsem Lacanova, videti tudi dovolj eksplisitna:

*Zrcalni stadij moramo pojmovati predvsem kot identifikacijo v polnem pomenu, ki ga slednji pripisuje analiza: transformacija, do katere pride v subjektu, ki privzame neko podobo, ki je – kot nakazuje raba starega izraza imago v analitični teoriji – za ta fazni učinek dovolj jasno predestinirana. – Ko mali mož v stadiju infans jubilatorno privzame svojo spekularno podobo, ko ga še vedno preveva motorična nemoč in je v prehranjevanju še odvisen od drugih, se zdi, da poslej v eksemplarni situaciji izkazuje simbolno matrico, v kateri*

je jaz [...] pahnjen v neko primordialno obliko, preden je objektiviran v dialektiki identifikacije z drugim in preden mu govornica – v univerzalnem – restituira funkcijo subjekta. To obliko bi bilo treba imenovati idealni jaz [...]. (Lacan, 2004, str. 44)

Prepoznanje je osnova za oblikovanje jaza in vključuje prepoznanje samega sebe v popolnoma identični in refleksni podobi v zrcalu, ki pa ni moja in tu pri meni, ampak je tam, zunaj mene, »v zrcalu« ali na mestu, na katerem se vidim v lastni zrcalni podobi.

Toda to prepoznanje je hkrati napačno prepoznanje, *méconnaissance*, saj se ne boglejno bitje, ki še ne more stati na lastnih nogah in potrebuje hojico ali oporo odraslih, zmotno prepozna kot samega sebe obvladujoče bitje in postavlja joča instanca ali »subjekt«. Soočenje v zrcalu je torej ambivalentno in prinaša prepoznanje, ki je hkrati pravilno in napačno prepoznanje. Kjer smo imeli v enciklopedijskem članku kot *iluzijo* (Lacan, 2001, str. 42) in iluzorno prepoznanje v mediju vizualnega, imamo tu prepoznanje v redu *fikcije* in »napačnega prepoznanja«, v nasprotju med »tu« in »tam«, ki poseže v stari filozofski kategoriji »v notranjosti« ali »zunanosti«, prekinja krog fenomenološkega *Innenwelt* in *Umwelt* (Lacan, 2004, str. 47) in ki omogoči elucidacijo s tem povezane »časovne dialektike«.

Zakaj časovna dialektika? Zrcalni stadij je *stadij*, ki pa ni stadij kot etapa, stopnja ali stopnička na lestvici v razvoju majhnega otroka. Zrcalni stadij je »moment« v naravnem dozorevanju, ki je kot moment brezčasen in kot »stadij« pravzaprav brezstopenjski. Temelji na projekciji ven iz kronologije, naj bo ta zamišljena gladko in kontinuirano ali stopnjevito ali pa umeščena v kako širšo vizijo razvoja k višjemu in bolj razvitemu. Zrcalni stadij je *moment*, ko se majhen otrok prepozna v zrcalni podobi, medtem ko je hkrati proizvedeno,



kar je bilo prej prav kot »prejšnje« in kar šele pride pozneje kot »pозnejše«, kot poudari Lacan, v času *futur anterieur* ali preteklem prihodnjiku. (Lacan, 2004, str. 44) To je anticipacija vsega, kar šele »bilo«: anticipacija otroka kot celovitega bitja, ki obvlada svoje telo in pokončno držo, toda ko ga postavimo pred zrcalo, ni še nič celovitega in ne samoobvladljivega, ampak je nekoordinirano bitje brez ustaljene telesne sheme, pokončno držo pa lahko zavzame samo s pomočjo tuje opore. Zato je lahko njegova podoba *gestalt* ali ideal, »idealni jaz (*je-idéal*)«, vir poznejših sekundarnih identifikacij, »ne glede na uspeh dialektične sinteze, s katero mora jaz (*je*) reševati neskladje z lastno realnostjo«. <sup>47</sup> (Lacan, 2004, str. 44)

»Toda pomembno je,« doda Lacan v razviti obliki spisa o zrcalnem stadiju, »da ta oblika umešča instanco Jaza (*moi*) – še pred njeno socialno določenostjo – v smeri fikcije, ki bo ostala za sam subjekt vedno neodpravljiva [...]«. (Lacan, 2004, str. 44) Ego je dozdev in fikcija, ki vzpostavlja hkrati tudi svojo lastno idealnost, ob kateri se meri in je merjena, v distanci do samega sebe. To je sklop subjektivnega in hkrati telesnega v razsežnosti iluzornega dozdevka. Otroku se dozdeva, da »obstaja« v imaginarnem dvojniku na mestu, s katerega me gleda lastna zrcalna podoba, v distanci od mene in razmerju odtujitve. V identifikaciji z *imagom* podobnika nastopi »drama primarnega ljubosumja«, ki vpeljuje dialektiko družbenega povezovanja in »preusmeri vso človeško vednost v posredovanost skoz željo drugega«. (Lacan, 2004, str. 48) Freudovemu narcizmu, iz katerega izhaja Lacan, moramo torej dodati tudi njegovo ambivalenčnost ljubezni in sovraštva.

47 Lacan uporablja dva francoska izraza za »jaz«, *moi* in *je*, česar v slovenščini nimamo, tako da je razlika razberljiva zgolj na osnovi francoskih izbirnih besednih oznak, ki so dodane v drugem prevodu v reviji *Delta* iz leta 2004. (Lacan, 2004, str. 43–49) Gl. tudi Roudinesco (1993, str. 196).

Kot poudari Lacan v zgodnejšem spisu »Družinski kompleksi«, bo dozorevanje poslej odvisno od »kulturnega posredovanja, kot je razvidno iz primera seksualnega objekta v Ojdipovem kompleksu«, povezanem z »družinsko avtoriteto«. (Lacan, 2001, str. 49) Tako je postala drama, ki se sprva odvija v odtujitvi od lastne zrcalne podobe »pred vsako socialno določenostjo«, tudi moment družbenega življenja, v katerem se nadaljuje Freudova opozicija med narcističnim libidom in naslonitvenim libidom iz njegove »Vpeljave narcizma«. <sup>48</sup> (Freud, 2012, str. 50)

Lahko bi sklenili, da je zrcalni stadij drama, v kateri se vzpostavijo osnove subjektivnosti. V aktu prepoznavanja samega sebe se oblikuje drugi, Lacanov »mali drugi«, zapisan z malo začetnico, imaginarni drugi tam zunaj mene, v simetriji in vzajemnosti z menoj tu, kjer stojim. Sprva je odtujitev pojasnjena kot drama dveh ločenih, a popolnoma identičnih instanc jaza in drugega »v prostorskem zajetju« in distanci med »tu« in »tam« (Bahovec, 2015, str. 62), šele po tej drami ali »stadiju« pa lahko nastopita družba in kultura, kot kaže, pa tudi tisto, kar je pri Freudu postavljeno v samo izhodišče: razlika med dečki in deklicami. »Kronologijo« in zaporedje poskuša Lacan omiliti in po opisanem modelu »anticipacije« postavi vse hkrati in v isti »moment«, toda videti je, da se tudi tu soočamo s težavo in da dvoumja ni mogoče povsem odpraviti.

---

48 Vidimo torej, da je pri Lacanu na delu nek vidik dvoumja, ki ohranja kronološki razvoj in razlikovanje med prejšnjim in poznejšim, hkrati pa vztraja pri strukturalni analizi, v kateri se lahko struktura, ki temelji zgolj na medsebojnih negativno določenih razlikah, rodi le naenkrat, in ostaja pri definiciji zrcalnega stadija kot brezčasnega momenta ali drame. (Bahovec, 2015, str. 59–71) Luce Irigaray je v knjigi *Speculum ou de l'autre femme* vpeljala model ukrivljenega ogledala iz ginekološke prakse in se na tej osnovi lotila ženske seksualnosti in »etike spolne razlike«. (Irigaray, 1972 in 1984; gl. tudi Irigaray, 1974, 1985, 1995, 2000, 2002 in 2008)

## ***Beauvoir in Lacan***

Kot poročata Elizabeth Roudinesco v svoji zgodovini psihoanalize in Toril Moi v svojem referenčnem prikazu Beauvoir v luči oblikovanja »ženske intelektualke«, se je Beauvoir v času pisanja *Drugega spola* želela povezati z Lacanom, da bi izvedela kaj več o otroškem razvoju, ki je bil v ospredju v članku »Družinski kompleksi v oblikovanju individua«. <sup>49</sup> (Roudinesco, 1993, str. 227) Videti je, da je Beauvoir potrebovala še nekaj drugega kot predstavitev, ki jo je lahko našla v objavljenem besedilu. Lacan je predlagal redna srečanja v večmesečnem obdobju, česa Beauvoir ni hotela ali mogla sprejeti, tako da je ostalo pri nekaj telefonskih klicih in do takrat objavljenih virih. Čeprav končna verzija slavnega spisa o zrcalnem stadiju ni bila dostopna, pa je mogoče pri Beauvoir zaslediti učinke glavnih poudarkov tega pojma iz Lacanovega enciklopedijskega članka iz leta 1938. (Lacan, 2001, str. 41 in nasl.)

Tako kot vpelje Beauvoir prvo knjigo *Drugega spola* z Lévi-Straussom in njegovimi sorodstvenimi strukturami, vpelje drugo knjigo z Lacanom in njegovim novim pojmom »zrcalnega stadija«. V nasprotju z Lévi-Straussom, ki ga navaja tako v besedilu kot v opombi z referenco o njem, pa Lacana navede eksplicitno samo v opombi, medtem ko ga v glavnem korpusu besedila vplete v sam opis otroškega razvoja:

*Dojenček neposredno doživlja izvorno dramo vsakega eksistirajočega, torej dramo njegovega odnosa do drugega. [...] Otrokovo vedenje moramo razlagati prav s tega gledišča: prek mesa odkriva končnost,*

---

49 Kar zadeva branje Freuda, Hamon poudari, da ga je Beauvoir veliko navajala po sekundarnih virih in na osnovi povezovanja adlerjanstva in freudizma (Hamon, 2011, str. 56–57), vsekakor pa je mogoče potrditi, da je poznala Freudove *Tri razprave o teoriji seksualnosti* (Houel, 2011, str. 285), medtem ko se je Françoise Collin lotila tudi širšega raziskovanja mogočega vpliva Beauvoir na samega Lacana. (Bras, 2015, str. 70; Collin, 2011, str. 401)

*osamljenost, vrženost v tuji svet; ko katastrofo poskuša kompenzirati tako, da svojo existenco odtuja v podobi, ki ji bo drugi podelil realnost in vrednost. Zdi se, da začne svojo identiteto uveljavljati od trenutka, ko dojame svoj odsev v ogledalih; [...] njegov jaz se zlije s tem odsevom, tako da se oblikuje samo skozi odtujitev. [...] (Beauvoir, 2022/2, str. 17)*

Beauvoir se torej osredotoči na zrcalo in na Lacanov moment konstitucije ega v razmerju do drugega in lastne utelešenosti in sledi njegovi analizi otrokovega prepoznanja samega sebe kot začetne konstitucije subjektivnosti. Otrokov jaz, ki je v Freudovem spisu o narcizmu zlit in fantaziran v neločljivosti od materinega telesa, je v zrcalnem stadiju premeščen na teren dialektike in odtujitve, v kateri se »njegov jaz zlije s tem odsevom« in se lahko konstituira kot ločen od materinega telesa, ko začne svojo identiteto uveljavljati od trenutka, ko se prepozna v zrcalu. (Beauvoir, 2022/2, str. 17)

Kako naj pojasnimo takšno rabo Lacanovega pojmovnega aparata? Beauvoir se opre na Lacanov pojem zrcalnega stadija v obliki, v kakršni je zasnovan v njegovem zgodnjem besedilu »Družinski kompleksi«, hkrati pa je mogoče iz širšega konteksta sklepati, da bi bila lahko razlog za to vpeljava razlike med dečki in deklicami namesto Lacanovega »otroka nasploh«. Mala bitja so si ob rojstvu podobna in dojemajo svet »prek oči, rok in ne prek spolnih organov« (Beauvoir, 2022/2, str. 15), toda konstitucije subjektivnosti v razmerju do zrcalne podobe bi bilo treba morda zastaviti onstran »otroka«, ki v Lacanovem besedilu nastopa tudi s sinonimom *le petit homme* ali »mali mož«. Zdi se, da bi lahko bila pomembnost spolne razlike pri konstituciji subjekta najboljša razlaga za to, da je Beauvoir uporabila Lacana v *Drugem spolu* in se je želela z njim natančneje pogovoriti.

Toda tu moramo biti nekoliko bolj previdni. Kot smo opisali, v samem zrcalnem stadiju kot »momentu« ali »drami« spola pravzaprav ne moremo najti. Zrcalna podoba, ki je povsem identična, umeščena na virtualno površino zrcala »tam zunaj«, je zgolj odsev istega in ne drugega, kar pomeni tudi »homo-seksualnega« ali enospolnega.<sup>50</sup> (Irigaray, 1996, str. 117) Lastna podoba ne more prevzeti podobe drugega spola. Zrcalni stadij je moment, v katerem se »otrok« sooči s samim seboj, ne pa trenutek, v katerem pride do stika z drugimi.

Mogoče nadaljevanje, ki se tu ponuja, je navezava na otrokovo dojenje na materinih prsih in s tem povezana problematika materinskega *imaga*, prav tako vključenega že v Lacanove »Družinske komplekse«.<sup>51</sup> (Lucchelli, 2018, str. 33) S tem je ne nazadnje povezana že slavna formula »Na ženskih prsih se srečata ljubezen in lakota«, ki jo poznamo iz *Interpretacije sanj* in ki je za Freuda jasna indikacija otrokovega »ojdipskega« seksualnega poželenja po lastni materi. (Freud, 2001, str. 202) Toda Beauvoir takšne razlage v *Drugem spolu* ne postavi v ospredje.

Vse se dogaja tako, kakor da bi Beauvoir uporabila Lacanove pojme prav zato, da bi z njegovo pomočjo lažje izpostavila spolno razliko, ki je osnova za konstitucijo drugega spola, vendar pa je tu naletela na zagato,

---

50 Luce Irigaray izpostavi tudi »enospolnost« same filozofije: »filozofski subjekt, zgodovinsko moški, bo vse drugo zvedel na neko razmerje s seboj – na dopolnilo, projekcijo, hrbtno stran, instrument, naravo – na notranjost svojega sveta, svojega horizonta.« (Irigaray, 1996, str. 117)

51 Poleg pomena materinskega *imaga* Roudinesco izpostavi tudi »imago materinih prsi«. (Roudinesco, 1993, str. 199) Kot zapiše Jacqueline Rose, ki je skupaj z Juliet Mitchell najprej in najbolj prepričljivo vpeljala Lacana v angleško govoreči svet, je Lacan vedno poudarjal, da je vez med seksualnostjo in subjektom »v strogem smislu kosubstancialna« (Rose, 1991, str. 123), in je treba zrcalni stadij misliti na ozadju ojdipskih poželenj: »prav ta podoba, ki otroka umesti, razcepi njegovo identiteto na dva dela«, pri čemer Lacan poudari, da ni omejen na polje vidnega, »temveč tudi na to, česar se dotika, kar sliši ali kar hoče.« (Ibid., str. 124)

ki je bodisi ni videla ali eksplicirala ali pa je preuranjeno nadaljevala Lacanov sklop »kompleksov«, ki ga je pozneje sam predelal. Beauvoir morada ni intenzivno prebirala Lacana (Hamon, 2011, str. 63), kar bi lahko bil eden od razlogov, da je v njegov izum »nespolnega« zrcalnega stadija freudovsko poskušala vpisati dečke in deklice in si prizadevala vsaj nakazati, kaj bi lahko sledilo iz tega novega »drugospolnega« zastavka,<sup>52</sup> toda v tem »momentu« ne pride do srečanja z drugimi osebami, ki so pri Freudu izpostavljene v igri majhnih otrok in s tem povezano možnostjo za prepoznavanje anatomskih razlik med dečki in deklicami.

O tem, da komentarji o zrcalnem stadiju pravzaprav predstavljajo nenavaden poudarek Beauvoir, se lahko prepričamo tudi iz njenih drugih ugotovitev. V začetku uvoda v *Drugi spol* se Beauvoir sprašuje, kje so ženske, kam so izginile ženske, ali sploh obstajajo ženske (Beauvoir, 2022/1, str. 11); osnovni kontekst njene analize je družbena izkušnja življenja žensk in moških v kontekstu konceptualizacije običajnega in vsakdanjega življenja, ki se nadaljuje v začetku druge knjige z neposredno navezavo na psihoanalizo:

*Ženska se ne rodi, ženska to postane. [...] Individuum je lahko kot Drugi vzpostavljen samo s posredovanjem nekoga drugega. Dokler obstaja zase, se otrok ne more dojeti kot spolno različen. [...] Drami rojstva in odstavitve se za dojenčka obeh spolov odvijata enako; oba spola občutita enake interese in ugodja, sesanje je zanje prvi izvor najprijetnejših občutkov; nato gredo skozi analni stadij, v katerem največje zadovoljstvo najdejo v izločevalnih funkcijah, ki so skupne obojim; njihov genitalni razvoj je podoben [...]* (Beauvoir, 2022/2, str. 15–16)

---

52 Temu je namenjen pomemben del poglavja Otroštvo. (Beauvoir, 2022/2, str. 15–80)

Ženska se ne rodi, ženska to postane, in to samo s primerjavi in rivalstvu z drugimi otroki moškega spola. V tem delu je misel Beauvoira jasna in eksplisitna: »dokler otrok obstaja zase, ne more biti spolno različen.« (Beauvoir, 2022/2, str. 15)

Podobno lahko prepoznamo tudi v kontekstu, v katerem Beauvoir raziskuje spolno razliko v razmerju do subjekta in Drugega in jo mora vpisati v ego ali subjektivnost male deklice ali dečka. Pri tem je vsa pozornost usmerjena v vprašanje, kdaj se to zgodi, in je pravzaprav podrejena prav takemu »evolucionizmu«, s kakršnim Lacan v končni verziji spisa »Zrcalni stadij« opravi, ko vpelje vidik časovnosti in problematizira samo idejo časovnih stadijev. (Lacan, 2004, str. 45–46) Izhodišče Beauvoir pa je Freudova psihoanaliza in njegove *Tri razprave o teoriji seksualnosti*, čemur se ne odpove in jo bo kot tako pozneje vključila tudi v svojo analizo v knjigah *Starost* (Beauvoir, 2018b in 2020) s tem povezanimi spremembami in ambivalentnostmi:

*V otroštvu je seksualnost polimorfna, ni osredotočena na genitalije. »Šele ob koncu zapletene in neizbežne evolucije se je seksualni gon organiziral tako, da so dobile genitalije primat. [...]« [O]seba, katere genitalne funkcije so manjše ali jih več ni, še ni brezspolna: je spolna – tudi evnuh in impotenten človek ostaneta spolna – in si želita uresničiti svojo seksualnost kljub določeni prikrajšanosti. (Beauvoir, 2018b, str. 371)*

Beauvoir torej želi razumeti in pozneje ohranjati pomen spola in seksualnosti pri konstituciji subjekta, vendar pa tega ne umesti v povsem začetno fazo otrokovega razvoja. Če hočemo biti »pravični do Freuda«, kot je v svoji polemiki s Foucaultom z njegovo lastno formulo predlagal Derrida (1997, str. 57), potem moramo povsem jasno

in eksplicitno zapisati, da kadar Freud razmišlja o formaciji subjektivnosti, v isti potezi zastavi tudi problem spolne razlike, vendar do tega pride v stiku z drugim spolom. Ko odgovarja na vprašanje o genezi jaza ali ega, ki je njegov ekvivalent filozofskega »subjekta«, in se sprašuje, »Kako ženska nastane?«, poseže po razliki med »postajati ženska« in »postajati moški« v prekrivanju s »postajanjem človeka«. Vzvod za raziskovanje razlike bomo torej morali poiskati po drugi poti, ki ji lahko sledimo tudi v *Drugem spolu*.

Beauvoir v nadaljevanju vpelje Freudovo spolno razliko fenomenološko in evolucionistično, pri čemer pa se osredotoči na razlike v izločanju, ki je vidno drugačno pri dečkih in pri deklisah. Izločanju Beauvoir posveti nemalo pozornosti in se loteva predvsem popisovanja vseh mogočih po spolu različnih situacij. Te vključujejo opis razlik v načinu uriniranja, izpostavlja ponos na moški spolni organ in s tem povezano fantaziranje o vsemogočnosti, analizirajo žensko nezadovoljstvo z uriniranjem čepe in sežejo vse do ženskega užitka v držanju vodovodne cevi med zalivanjem vrta, povezanem z odobravočim opazovanjem vodnega curka po zgledu »moškega ponosa«:

*Nobenega dvoma ni, da so izločevalne funkcije in še posebej funkcija izločanja seča za otroke najglobljega pomena: močenje postelje je pogosto protest proti prednosti, ki jo starši očitno izkazujejo drugemu otroku. V nekaterih deželah moški urinirajo čepe in ženske ponekod urinirajo stoje [...]. Ta razlika je za dekliso najizrazitejša spolno razlikovanje. Pri uriniranju mora počepniti, se razgaliti in se potemtakem skriti: to je sramota in nadležna sužnost. [...] Freud je govoril o »zavzetem postavljaštvu nekdanjih enuretikov«. Stekel je razsodno spodbijal ta obrazec, vendar pa je res, da se – kot pravi Karen Horney – »fantazme vsemogočnosti, predvsem tiste sadističnega*



*značaja, pogosto navezujejo na moški sečni curek» [...]. Abraham govori o »velikem užitku, ki ga ženske občutijo, ko s cevjo zalivajo vrt. [...] [V]sak vodni curek je videti kot čudež [...]. (Beauvoir, 2022/2, str. 21—22)*

Fenomenologija in klinika uriniranja je torej eden od ključnih – družbenih, intersubjektivnih in »nezrcalnih« – vidikov, ki ga Beauvoir izpostavi kot ključ za vpis spolne razlike v samo konstitucijo spolne »identitete«. Videti je, da se to ne zgodi v zrcalnem stadiju, vendar pozneje v razvoju dečkov in deklic pride do razlikovanja, kot nadaljuje Beauvoir v duhu merleau-pontyjevskega raziskovanja utelešenja in »seksuacije« (Merleau-Ponty, 2006, str. 169), v katerem postajajo deklice vse manj samozavestne in so prepuščene vse večji fascinaciji z moškostjo nasprotnega spola.

## **Lacanova »jezikovna« spolna razlika**

Opisani poudarek Beauvoir kaže na še eno zanimivo povezavo z Lacanom, ki jo je vredno raziskati. Lacan je namreč v svoj osrednji lingvistično-psihoanalitični spis »Instanca črke v nezavednem ali um po Freudu« iz leta 1957 na podoben način kot opisani poudarek, ki je pri Beauvoir posvečen izločanju, vpisal razliko med moškimi in ženskami. Če pustimo ob strani vprašanje, ali je Lacan bral *Drugi spol* ali ne, lahko mimo tega ugotovimo, da lahko pripišemo njegovi gesti slabo desetletje pozneje v osnovni usmerjenosti prav takšno mesto, kot ga ima pri Beauvoir.

Lingvistični obrat v filozofiji je seveda na različne načine povezan tudi z Lacanom. V spisih »Družinski kompleksi« in pozneje objavljenem »Zrcalnem stadiju« je pred nami Lacan, še preden je vzel v roke Ferdinanda de Saussurja, predvsem pa preden se je prek

Lévi-Straussovega sodelovanja z Romanom Jakobsonom in njegovo vpeljavo retoričnih figur lotil vpisa metafore in metonimije v razlago Freudovih osnovnih kategorij »dela sanj« in »poti nastajanja simptomov«. Pozneje bo lahko Lacan prav na osnovi Lévi-Straussovih zgodnjih analiz prepovedi incesta s strukturalno analizo predelal osrednjo Freudovo kategorijo *Ojdipovega kompleksa* in natančneje razdelal celo paleto *očetovskih funkcij* (Zafiropoulos, 2014, str. 63 in nasl.), ki bodo tudi glavna tarča feminističnih kritik.

Lacan pa je kot del svojega »lingvističnega obrata« v jezik vpisal tudi spolno razliko, četudi na nekoliko enigmatičen način. Potem ko je vpeljal Saussurjevo definicijo znaka kot osnovnega elementa jezika in posegel v njegovo strukturo ali »sistem«, tako da je postavil slušno podobno ali »označevalca nad označenca«, se v naslednjem koraku nenadoma znajdemo na povsem drugem terenu. V »Instanci črke v nezavednem ali um po Freudu« iz leta 1957 začenja s Saussurjem in njegovim opisom narave lingvističnega znaka, nadaljuje s svojim označevalnim algoritmom, ki zamenja položaj označevalca in označenca, pri čemer doda tudi risbo prirejene ilustracije z narisanim drevesom in besedo »drevo« iz *Predavanj iz splošnega jezikoslovja*. (Saussure, 1997, str. 79; Lacan, 1994, str. 146–147)

Do tega mesta v besedilu je prikaz izpeljan postopoma, takoj za tem pa sledi drama vpisa v jezik, ki je drama razlike med moškimi in ženskami, čeprav se s tem ne ukvarja podrobno. Ta vpeljava je podprta z »dokazom« o razlikah med moškimi in ženskami, ki zadevajo razliko v opravljanju osnovnih življenjskih potreb in s tem povezanih vsakdanjih praks.

Ko živo bitje vstopi v jezik, se mora odločiti za eno ali drugo stran velike delitve (Lacan, 1994, str. 147), postati mora moški ali ženska kot jezikovna kategorija. Ko gre na stranišče, neposredno nadaljuje Lacan, se mora odločiti za vrata z enim od dveh označevalcev: Dame ali

Gospodje. To je zakon, ki ga družbena govorna praksa odlaga »v subjekte, pripadajoče isti skupnosti«, kot bi rekel Saussure (1997, str. 25), in ki ga posameznik pasivno sprejme:

*Kajti ta označevalec bo ponesel Razkol, ki je bil doslej le živalski, zapisan pozabi v meglicah narave, do višav ideološke vojne, ki ne bo prizanašala družinam in bo gnjavila bogove. Gospodje in dame bosta odslej za ta otroka dve domovini, ki se jima bosta njuni duši bližali tako, da bosta zamahovali s krili v nasprotnih smereh, in ker sta ti domovini v resnici isti, jima bo o njima toliko težje skleniti mir, saj nobeden ne bo hotel prepustiti prvenstva prvi, ne da bi spodkopal slavo druge. Tu se zaustavimo. (Lacan, 1994, str. 148)*

Lacan je v slavnem spisu »Instanca črke v nezavednem ali um po Freudu« iz leta 1957 vpisal spolno razliko v sam inavguralni moment vstopa živih bitij, ki so zdaj postali dečki ali deklice, v jezik. (Lacan, 1994, str. 148) Za Saussurja je jezik »družbeni del govornice zunaj posameznika« (Saussure, 1997, str. 26), situacija, na katero se osredotoči Lacan, pa je prav stranišče oziroma izločanje, ki ga je posebej izpostavila Beauvoir, potem ko je poskušala vpisati spolno razliko v njegov pojem zrcalnega stadija. Ko Lacan razpravlja o vstopu v jezik, postane njegov otrok deček ali deklica, človek pa moški ali ženska, in ta zamenjava dobi status osnovnega postulata, ki mu ni mogoče ugovarjati. V besedilu torej naredi preskok, ki je pravzaprav videti kot pravi salto mortale, ko vpelje razliko med dečki in deklicami kot posledico »segregacijskih zakonov uriniranja«. (Lacan, 1994, str. 148) Potem pa nas pusti praznih rok.<sup>53</sup>

---

53 Po Lacanu se tudi Žižek v eni svojih zadnjih razprav o seksualnosti, ki »ni politično korektna«, ponovno vrne prav k temu Lacanu. (Žižek, 2018, str. 69; Bahovec, 2023a, str. 94)

Vse se dogaja tako, kakor da bi Beauvoir v *Drugem spolu* anticipirala Lacanov poznejši vpis spolne razlike, ki jo je ta prihranil šele za čas vstopa v jezik in jo v spisu »Instanca črke v nezavednem« neposredno utemeljil prav na terenu seksualnega raziskovanja, povezanega z izločanjem, in s tem povezanih spolnih razlik; videti je, da je Beauvoir na tem terenu vztrajala v podrobnejši razdelavi miselnega toka, ki se mu Lacan pozneje ni natančneje posvečal, ga je pa na opisani način vključil v svoj vplivni spis o jeziku in govorici.

Obe osnovni gesti, tako pri Beauvoir kot pri Lacanu, sta videti freudovski in nujno potrebni za nadaljevanje po poti psihoanalitične revolucije. Prva se dogodi v mediju tistega, kar je mogoče videti in vizualizirati in po kateri Beauvoir preučuje razlike v izločanju, druga pa v mediju jezika in govorice kot tistega, kar je mogoče artikulirati. Skupno branje enega in drugega v natančnejši medsebojni artikulaciji samega razmerja med njima, ki je bilo v filozofiji 20. stoletja v Franciji postavljeno v ospredje predvsem pri Foucaultu in Deleuzu (Bahovec, 2023a, str. 26–27), pa bo tako ostala tudi po vključitvi Simone de Beauvoir ena glavnih nalog filozofije za današnji čas.<sup>54</sup> Namesto da se sprašujemo, v katerem prevodu je Beauvoir brala Freuda in kako natančno ali površno je brala Lacana (Houel, 2011, str. 285 in 289), se je vendarle treba preusmeriti v vsaj načelno možnost obratnih vplivov ali spregledov in iskanja opore za prevladovanje velikih epistemoloških ovir.

---

54 Ta pot se začenja v prvih Deleuzovih recenzijah Foucaultovih del o »pogledu«, ponatisnjenih v knjigi *Foucault* (Deleuze, 1986), in nadaljuje onstran strukturalne paradigme kot možnost srečanja starega problema pogleda kot poti do spoznanja in novega »obrata k jeziku« v 20. stoletju. (Bahovec, 2023a, str. 27) Namesto da nadaljujemo po poti hierarhije petih čutov, se lahko na ozadju Lacana in Beauvoir že podamo na pot, ki jo bodo vodilni filozofi stoletja začrtali mnogo pozneje.

### ***Težave s »simbolnim«: prisotnost in odsotnost***

Pri povezavah med Beauvoir in Lacanom je treba izpostaviti še nekaj drugega. Temeljni pojem, po katerem najprej prepoznamo strukturalizem, je pojem »simbolnega«, ki ga doslej nismo natančneje predstavili. Razširitev strukturalizma je iz prvotnega polja njegovega nastanka v lingvistiki najprej segla po teritoriju, ki je po osnovnem značaju in utemeljitvi že vseskozi lingvističen ali »strukturiran kot govorica«, najbolje pa ga lahko opišemo prav z izrazom »simbolno« ali »simbolni red«. Ta temeljni pojem strukturalizma je vpeljal Lévi-Strauss, nadaljeval pa njegov prijatelj in občudovalec Jacques Lacan. (Laplanche in Pontalis, 2009, str. 474)

Prav kriterij »simbolnega« je tudi Deleuze v odgovarjanju na vprašanje o strukturalizmu v zgodovini filozofije 20. stoletja opredelil kot prvi kriterij za »prepoznavanje«, vpeljal pa ga je na ozadju razlikovanja med realnostjo in silami imaginacije, ki jo podvajajo, zrcalijo in idealizirajo, medtem ko v redu simbolnega ni ne podvajanja ne imaginarnega. »Simbolno« seže tako onstran podobnika in dvojnika, pa tudi onstran dualnega razmerja, ki je v psihoanalizi natančneje postavljeno pod drobnogled kot razmerje med materjo in majhnim otrokom na njenih prsih. V to Freudovo stanje »primarnega narcizma« v Lacanovem branju začetka in zatona Ojdipovega kompleksa se vključi oče kot tretji člen, ki je nosilec prepovedi incesta in odločilno poseže v strukturo njune vzajemnosti. (Rose, 1986, str. 59) Zaton je povezan z mestom kastracije, ki kakor s steno ločuje moške in ženske in »ki je povsod«. (Lacan, 2011, str. 103)

Oče kot instanca zakona poseže v »prvotni par« matere in dojenčka in njuno narcistično zlitje v »unijo« prekine, prepreči in dokončno prepove. V luči sorodstvenih struktur in ojdipskih družinskih razmerij je oče tista instanca in tista »številka tri«, ki je nosilec družbenega

zakona, ki najprej pomeni prepoved incestnega razmerja med sinom in materjo in je videti kot pravo posebljenje simbolnega reda. Tako ga Lacan poimenuje z izrazom »simbolni oče«, s čimer posebej izpostavi arbitrarno ali nemotivirano razmerje očeta kot označevalca ali kot »imena očeta« do realnega očeta v družini kot »označenega«, kar Deleuze povzema takole:

*Vajeni smo, celo pogojevani na določeno razlikovanje ali celo soodnos med realnim in imaginarnim. Vse naše mišljenje je vpeto v dialektično igro med tema dvema pojmomoma. Celotno sedaj, ko klasična filozofija govori o čistemu umu ali razumu, misli na sposobnost, ki jo določa zmožnost dojetja realnega [...] v nasprotju s silami imaginacije. [...] Prvi kriterij strukturalizma pa je prav odkritje in prepoznavanje tretjega reda, tretjega kraljestva: simbolnega. [...] V psihoanalizi imamo že kopico očetov: najprej realnega očeta, nato pa še očetovske podobe. In vse drame so se odvijale v napetih razmerjih med realnim in imaginarnim. Jacques Lacan odkrije tretjega očeta, še bolj temeljnega, simbolnega očeta ali Ime-očeta. [...] [N]obene zveze ni z bistvom, saj gre za kombinatoriko formalnih elementov, ki sami nimajo ne forme ne pomena, ne predstave ne vsebine, ne dane empirične realnosti ne hipotetičnega funkcionalnega modela, ne in-telegibilnosti za videzi. (Deleuze, 1995, str. 42–44)*

Toda če bi ostali pri sorodstvenih strukturah in Ojdipovem kompleksu, bi to bila in ostala samo »prvostopenjska« Lacanova revolucija v znanosti, utemeljena v njegovi vrnitvi k Freudu. Freud je že sam pojem Ojdipovega kompleksa dopolnil in natančneje raziskal v razmerju do »kastriacijskega kompleksa«, ki je njegova nepogrešljiva druga stran, Lacan pa se je podal na pot raziskovanja simbolnih konsekvenc

Freudovih »psihičnih posledic anatomskih razlik med spoloma« in njihovega pomena za spolno razliko. (Freud, 2006, str. 119)

Freudovo izhodišče kastracijskega kompleksa je otroška seksualnost, ki jo začne raziskovati že zgodaj in jo vključi v *Tri razprave o teoriji seksualnosti*, podrobneje pa razišče in predstavi v kratkem spisu »Otroška seksualna organiziranost«. (Freud, 2006, str. 105–110) Osnovna ugotovitev tega spisa je, da obstaja za vsa človeška bitja samo en spolni organ, ki je lahko prisoten ali pa »odsoten«, razlika med dečki in deklicami pa je opredeljena kot razlika med spolnim organom pri dečkih in njegovo odsotnostjo pri deklicah. V spisu »Nekatere psihične posledice anatomskih razlik med spoloma« iz leta 1925 Freud tudi natančneje opiše razliko kot asimetrijo: deček se boji kastracije in ga je strah, da se ne bi uresničile grožnje odraslih, povezane z njegovim poigravanje s spolnim organom, medtem ko je pri deklici odsotnost nekaj že obstoječega in vnaprej danega, a poskuša to prekriti in zanikati. V nadaljevanju Freud poveže kastracijo z Ojdipom, tako da na eno stran postavi deklico, ki želi očetov spolni organ in pozneje njegovega otroka (Freud, 2006, str. 125), pri dečku pa kastracijska tesnoba zaznamuje končno obdobje in iztek Ojdipovega kompleksa v obliki »prepovedi incesta« kot prepovedanega razmerja z materjo, ki je sinov privilegirani ljubezenski objekt in si prav zaradi tega želi odstraniti očeta kot tekmeča. Asimetrijo pa spremlja tudi »zanimivo nasprotje v obnašanju obeh spolov«, ko opazijo genitalije deklice. (Ibid., 126)

Ni težko uganiti, da je falos že pri Freudu podvržen odsotnosti in možnosti zgube ter njunim mnogoterim premenam. Spolni organ je odločilnega pomena kot nekaj, kar je prisotno ali odsotno, kar postane objekt realnih ali fantazijskih groženj s kastracijo pri dečkih, pri deklicah pa je predmet zavidanja in kompleksa moškosti, ki naj bi odsotnost prikril in utajil. Mogoče ga je imeti, posedovati, mogoče se je z njim identificirati

in »biti falos«, mogoče ga je misliti v razmerju do »obnove materinega telesa«, v nezavednem pa ima enako vrednost kot majhen otrok, ki ga v skladu z ojdipskim scenarijem deklica želi dobiti v dar od svojega očeta.

Lacan posledice »anatomske usode« namesto v *phýsis* ali naravni red in biologijo umesti v red simbolnega, ki je na strani *thésis*, in ga pojasni s pomočjo falosa in njegovih mnogoterih premen v človeškem seksualnem življenju. (Lacan, 1994, str. 233–242) V spisu »Pomen falosa« iz leta 1957, ki predstavlja enega najpomembnejših spisov v njegovi edini knjigi *Spisi* iz leta 1966, se soočamo s falosom kot simbolnim ekvivalentom spolnega organa, ki pa je od njega ločen in z njim v razmerju kot označevalec do označenca. Arbitrarnost lingvističnega znaka je arbitrarnost ali nemotiviranost razmerja med »faličnim označevalcem« in tistim, kar naj bi nadomeščal v jeziku in besedah, ki pomenijo »uboj stvari«, pri čemer pa je glavni poudarek premeščen na razliko med prisotnostjo in odsotnostjo in na tej osnovi vpisan v freudovsko »anatomijo« in anatomsko razliko med spoloma. Prav na tem ozadju je lahko Lacan že v spisu o »Instanci črke« sklenil, da »medsebojne relacije označevalca z označencem pokrijejo ves spekter iskanja pomena«. (Lacan, 1994, str. 150)

Lacan se celotnega »faličnega« pojmovnega sklopa in klinične simptomatike loti z vso resnostjo strukturalne analize, po kateri nikakor ne bo več mogoče razrešiti spolne razlike kot biološke danosti ali narave. O tem pričata »že sama nujnost mita, na katerem temelji struktura Ojdipovega kompleksa«, in raznoterost izhodišč psihoanalitičnih raziskovanj Helene Deutsch, Karen Horney in Ernsta Jonesa, »če se omejimo na najbolj eminentne«. (Lacan, 1994, str. 235) Odsotnost, možnost izgube in simbolna »kastracija« postanejo v Lacanovih rokah jasno znamenje, da je treba »promovirati pojem označevalca« v strukturalni analizi psihoanalitičnih pojavov in njegovem razmerju do označenca:



[...] v prvi vrsti, da kot nujno za vsako artikulacijo psihoanalitičnih fenomenov promoviramo pojem označevalca, kolikor je v moderni lingvistični analizi v opoziciji s pojmom označenca. Ker je ta nastala po Freudu, je Freud ni mogel upoštevati, toda mi trdimo, da Freudovo odkritje izstopa prav zato, ker je moralo anticipirati njene formule [...]. Freudovo odkritje podeli opoziciji označevalca in označenca težo, ki bi jo morala imeti [...]. Ta strast označevalca potemtakem postane nova razsežnost človekovega položaja, kolikor ne govori samo človek, temveč v človeku in prek človeka govori Ono, kolikor postane njegova narava stkana iz učinkov, v katerih naletimo na strukturo govornice [...]. (Lacan, 1994, str. 236)

Falos za Lacana ni ne telesni organ ne objekt kakega segmenta realnosti ali čutnih *qualia*, ampak je jezikovna kategorija. Falos je saussurjevski označevalac, ki ima poseben status »označevalca, namenjenega označevanju celote učinkov označenca«, in je v tem smislu izjema, »je Eden«, ki totalizira celoto pomenjenja; *pomen falosa* je, da nič ne pomeni, a prav s tem lastnim izpraznjenim »pomenom« in mankom na lastnem mestu omogoči vzpostavljanje pomena in zapolnjevanje praznine z zamenljivimi entitetami, členi ali drugimi označevalci, ki ga lahko zasedejo in tako »dobijo pomen« v razliki in opoziciji.<sup>55</sup>

---

55 Premenam falosa lahko sledimo že pri Freudu, ko v raziskovanju transformacij nagonov – »posebej pri analni erotiki« (Freud, 2006, str. 97) – ugotavlja, da je falos objekt, ki je ločljiv od telesa in ima v nezavednem enako veljavo kot otrok, pa tudi kot izločki, ki predstavljajo »prvo darilo, od katerega se dojenček loči na prigovarjanje ali v prisotnosti ljubljene osebe. Ko odkrije, da ga ženske nimajo, sklepa, da je nekaj ločljivega od telesa, »analogen govnu, temu prvemu telesnemu delu, ki se mu je moral odpovedati«; na isto stran ekvivalenc v nezavednem lahko uvrstimo tudi darilo, zlato in denar. (Ibid., str. 102–103)

Prav pri takšnem pojmovanju falosa pa se zastavi naslednji problem. V Lacanovem »simbolnem« branju Freuda je, potem ko živo bitje vstopi v jezik, odsotnost prav tako pomembna kot prisotnost in bi moralo biti eno in drugo povsem na isti ravni. Posledično lahko ponovno izpostavimo kritiko strukturalne analize, ki jo je Beauvoir v svoji recenziji namenila Lévi-Straussovimi *Elementarnim strukturam sorodstva*: tako kot se v sorodstvenih strukturah menjavajo samo ženske – vendar bi po logiki strukturalizma lahko bilo tudi obratno –, bi tudi v primeru kastracijskega kompleksa pri ženskah zavidanje falosa moškimi moralo biti v načelu obrnljivo. Lahko bi se torej vprašali, zakaj odnos ni asimetričen v drugi smeri, zakaj ženske zavidajo moškimi in ne obratno. To pa seveda ne pomeni, da bi lahko namesto dečkov in deklic obravnavali samo otroka nasploh – ne v zrcalnem stadiju, ne pozneje v Ojdipovem kompleksu, pa tudi ne že prej v predgenitalni seksualni organiziranosti, še najmanj pa »na ženskih prsih«, na katerih »se srečata ljubezen in lakota«. (Freud, 2001, str. 202)

V tej luči lahko poskusimo razložiti tudi to, zakaj je Beauvoir kritična do »psihoanalitičnega vidika«, čeprav predstavlja psihoanaliza enega od izhodišč *Drugega spola*. To je na prvi pogled nenavadno, saj je kastracijski kompleks kot nezvedljiva druga stran Ojdipovega kompleksa osrednji pojem, s katerim lahko opredelimo spolno razliko, in prav zmožnost pojmovnega zajetja spolne razlike je za Beauvoir tako pomembna. Videti je, da Beauvoir iz tega razloga sledi Freudu, vendar pa ne more sprejeti njegove razlage »psihičnih posledic anatomskih razlik«. Z Lacanovim simbolnim redom lahko to dopolnimo: če falos in odsotnost falosa razumemo kot strukturni poziciji v simbolnem prostoru, potem lahko spolno razliko obdržimo, vendar pa moramo dopustiti možnost, da bi lahko bilo ravno nasprotno, torej da bi lahko moški »pomanjkanje falosa« (kot povsem ločenega od telesnega

ekvivalenta) zavidali ženskam. V pojmovnem aparatu simbolnega reda bi odsotnost falosa lahko postala norma ravno tako, kot je pri Freudu »paradigma« sam falos. S tem nismo odgovorili, zakaj se je realizirala ena možnost in nič drugega, smo se pa približali vprašanju, kako se soočiti s samo normo in s tem povezano oblastjo. Tako smo naredili prvi korak, saj smo odprli možnost pojmovanja drugačnega oziroma obratnega razmerja in drugačnega družbenega reda.

Lacan se je vsekakor zelo potrudil, da bi osnovno gesto strukturalne analize izpeljal do skrajnih konsekvenc.<sup>56</sup> Kaj bi se zgodilo, če bi Beauvoir pozneje prav na tej osnovi predelala *Drugi spol*, lahko le ugibamo. Kljub temu pa lahko sklenemo, da je nemara prav s tem povezana tudi dvosmiselnost *Drugega spola*, ki je ne gre prehitro »razrešiti« v nekakšno napako ali nedoslednost:

*[Beauvoir] pomeša primarni in sekundarni narcizem in prav to mešanje ji omogoči, da se izogne osrednji težnji lastnih pogledov. Beauvoir piše o mali deklici, da »v enem smislu nima spola«, da pa se v drugem smislu »znajde v svetu drugačna, kot je deček«. Nima spola, ker izkuša svoje telo kot polnost možnosti, ne pa kot manko, toda v svetu je drugače, ker hkrati živi svoje telo skozi medij družbenih percepcij. Beauvoir tu poskuša vpisati najbolj neznatno razlikovanje med skoraj nespolnim izvornim telesom in že družbeno izkušnjo tega telesa. (Zakin, 2017, str. 208)*

56 Kako daleč seže kritika nedoslednosti *Drugega spola*, bo treba natančneje raziskati in preučiti nihanje med dvema pozicijama in s tem povezane osrednje težave samega strukturalizma; reševanje je bilo prvotno usmerjeno v raziskovanje »praznega polja«, ničelnega fonema, lebdečega označevalca ipd. (Deleuze, 1995, str. 56–61), vendar pa je vključevalo tudi vidik »velikega Gibalca« (ibid., str. 57), ki napotuje na raziskovo naključja v aleatoričnem materializmu, ki smo ga predstavili v tretjem poglavju.

Kot smo poskusili pokazati, je takšna dvojnost, ki ločuje med »predružbenim« zrcalnim stadijem in stanjem, ki je vselej »že« vpeto v družbeno dinamiko, značilna za samega Lacana, in to velja tako za njegov zgodnji spis »Družinski kompleksi«, kjer se je navdihovala Beauvoir, kakor tudi za končno verzijo Lacanovega spisa »Zrcalni stadij«. Razlika pa je seveda prav ta, da Lacan piše o otroku nasploh, Beauvoir pa se posveča deklici in njeni drugačnosti v razlikovanju od dečka na osnovi razlik v telesni odtujitvi. (Kail, 2006, str. 146)

V naslednjem poglavju bomo podrobneje raziskali problematiko, ki jo je začel že Lacan, »logično« pa jo je lahko na osnovi svojih raziskovanj drugega spola »nadaljevala« Beauvoir veliko pred njim: to je vpis »feminine« subjektivnosti v jezik in govorico, s čimer so povezane tudi možnosti za novo soočenje z »drugostjo« ženskega spola.

## VI. FILOZOFIJA V NOVEM KLJUČU

LINGVISTIČNI OBRAT V FILOZOFIJI 20. STOLETJA je bil večplasten. Prvi korak je bil povezan z novimi začetki v Saussurjevih *Predavanjih iz splošnega jezikoslovja* v začetku stoletja in nekoliko poznejši inavguraciji strukturalne lingvistike, ki se je v sredini stoletja prek Lévi-Straussa širila v antropologijo in prek njega segla vse do psihoanalize, Jacquesa Lacana pa inavgurirala kot enega najvplivnejših »strukturalistov« stoletja. Kot drugi korak pa so se pojavljale povezave z *ordinary language philosophy* ali »filozofijo vsakdanjega jezika«, ki jo je prav tako v sredini stoletja vpeljal John Austin s prelomno knjigo *Kako kaj napravimo z besedami* (Austin, 1990) in ki je dobila prominentno mesto tudi pri nas. (Miščević, 1983) Ta korak moramo dopolniti in hkrati jasno razmejiti od veliko manj znanega Émila Benvenista, ki je postavil pod drobnogled »subjektivnost v govorici« in izumil »formalni aparat izjavljanja«, da bi jo lahko čim bolj natančno razčlenil (Benveniste, 2018, str. 129), na osnovi česar se je Étienne Balibar pozneje lotil tudi natančnega raziskovanja konsekvenc lingvistove iznajdbe »subjektivnosti« za nekatere glavne mejnike v zgodovini filozofije. (Balibar, 2017, str. 55, 74, 92 in 106)<sup>57</sup>

Spremembe v lingvistiki so prinesle tudi ponovni premislek o vlogi subjektivne umeščenosti in prvoosebnega pogleda v sodobni filozofiji.

---

57 Balibarjevo delo je v mnogih pogledih odločilnega pomena za razumevanje sodobne filozofije; poleg knjižnih izdaj je zdaj dostopno tudi v treh zbornikih njegovih krajših del. (Balibar, 2020a, 2020b in 2022)

V Franciji se je lotil raziskovanja filozofskih konsekvenc anglosaške »filozofije vsakdanjega jezika« Jacques Derrida (Moati, 2009, str. 19), onstran Atlantika pa ga je mogoče zaslediti pri Stanleyu Cavellu (1996, str. 73), ki ga poleg lingvistike z Derridajem povezuje tudi raziskovanje pomena avtobiografije in pisanja o lastnem življenju za samo pisanje filozofije. (Derrida, 1984, str. 36; Bennington in Derrida, 1991, str. 22; Cavell, 1996, str. 2; Bahovec, 2023a, str. 131)

S »cavellovsko šolo« je povezan tudi nov zagon interpretacij Simone de Beauvoir, do katerega je prišlo ob prelomu stoletja. Te raziskave so v prvi vrsti povezane z imenoma Nancy Bauer in Toril Moi, s področja teoretske in kritične psihoanalize pa pripade najbolj prominentno mesto Shoshani Felman kot eni najboljših poznavalk Lacana in najnatančnejših bralk Freuda. V tem poglavju bomo raziskali, kaj vse lingvistične transformacije, o katerih je pisal Benveniste, in »revolucije, kakor jih je imenoval Austin« v uvodu v svoje prelomno delo (Benveniste, 1988, str. 9; Cavell, 2005, str. 73), pomenijo za branje *Drugega spola* in za iskanje odgovora na vprašanje, zakaj je ženska »drugi spol«.

### ***Od Cavellove arogance filozofije k Benvenistovi »subjektivnosti«***

Problem govora o sebstvu, ki ga je izpostavil odlični poznavalec Wittgensteinove filozofije jezika in eden vodilnih ameriških filozofov 20. stoletja Stanley Cavell, je mogoče vpeljati s pomočjo rabe osebnih zaimek v filozofskem diskurzu. Opredelil jo je z besedami »aroganca filozofije« in povezal s filozofskim pisanjem avtobiografije, kakršne se je sam postopil. Cavell je aroganco opisal v seriji predavanj, natisnjenih v knjigi z naslovom *A Pitch of Philosophy* ali *Ton filozofije* in podnaslovom z novim poudarkom *Avtobiografske vaje* in z naslednjimi uvodnimi besedami:

*Aroganca filozofije ni ena njenih najbolj varovanih lastnosti. Večno se igra s svetovi in ko njena odkritja ponižajo človeški ponos, kakor Kantovo, ko je dokazal, da je človeška vednost nujno omejena, ali Nietzschejevo, ko je interpretiral naše resentimente, se zdi sama sebi čez vsako mero sijajna. Vodilna misel pri načrtovanju teh predavanj je bila postaviti vprašanje, ali je in kako je aroganca filozofije povezana z njeno ambivalenco do avtobiografskega, kakor bi filozofijo nekaj, kar je notranje njeni pomembnosti, napeljevalo k samopomembnosti. [...] O filozofiji bi rad spregovoril v zvezi z nečim, čemur pravim glas, hočem reči, rad bi govoril hkrati o tonu filozofije in o moji pravici, da povzamem ta ton in da svoje govorjenje usmerjam nekoliko, ne vem natanko, koliko, anekdotično, kar bolj ali manj pomeni avtobiografsko. [...] Praktični razlog za to, da govorim o sebi, je, da [...] ne vem zagotovo, za katere poglede, razen za svoje, bi govoril. (Cavell, 2005, str. 67–68)*

Cavell, ki se opira na samega Austina kot utemeljitelja filozofije vsakdanjega jezika in Searla kot njegovega nadaljevalca, se takoj na začetku dotakne jedra problema: »hotel bi vprašati, kako je filozofska aroganca« povezana z avtobiografijo, ali natančneje, »z ambivalenco filozofov do vsega avtobiografskega« kot nečesa, kar domnevno vključuje slabo subjektivnosti in odvrča od objektivnosti ali univerzalnosti. Zakaj filozofi rečejo »mi« namesto »jaz«, se sprašuje Cavell, in »s čigavim pooblastilom?« (Cavell, 2005, str. 71) Odgovor je avtobiografija: čeprav velja to, kar govorijo in pišejo, za reprezentativno in univerzalno, »za zgled za človeštvo kot tako«, je njihov temelj vendarle avtobiografski. Aroganca filozofije pomeni odvzeti glas in govoriti v imenu drugega ali namesto njega in seveda tudi namesto nje, pomeni črtati drugo osebo in prilastitev mojega ali našega glasu ali »arogacijo pravice, da govorijo

za nas [...]«. (Ibid.) Aroganca je prav to, da govorim jaz namesto tebe, vse skupaj pa predstavim brezosebno in namenjeno vsem.

Kdo torej govori o kom in namesto koga? Kdo uporabi osebni zaimek »jaz«, tako kot Nietzsche, in kdo se kot v Kantovih sintetičnih sodbah že s samo rabo zaimkov postavi na mesto govora »z nujnostjo in univerzalnostjo«, kakor da bi filozofija govorila v imenu vseh? Očiten odgovor bi se lahko glasil: z rabo množinskega zaimka »mi« nastane posebna oblika govora, ki je morda bliže tretji osebi kot »ne-osebi«. Filozofski lingvistični »mi« že takoj na začetku filozofskega traktata predpostavi, da smo v univerzalnem, kar pomeni, da se ne sklicujemo na popolnoma nikogar, posledično pa lahko to razširimo na vsakogar in vse. (Cavell, 2005, str. 68)

Vse to niso le lingvistična vprašanja, ampak tudi vprašanja *filozofske arogance*, ki jo moramo postaviti pod vprašaj in ki lahko že v samem izhodišču in prvem stavku vzpostavi nadvlado – nadvlado v jeziku, nadvlado v filozofiji, nadvlado v vsakdanjem življenju.<sup>58</sup> Tu je predvsem pomembna prav »oseba« in njeno pronominalno nadomeščanje, ki ga dopolnjujejo kazalni zaimki kot prostorska določila in cela paleta časovnih oblik. (Benveniste, 2018, str. 132)<sup>59</sup>

Ne nazadnje pa se lahko tudi vprašamo, v imenu koga govori Badiou, ko opisuje »avanturo francoske filozofije« za britansko revijo

58 Analiza nadvlade v jeziku je pomembna za spopad z nadvlado v filozofiji in življenju, ki je v ospredju ženskega vprašanja. (Bahovec, 1998, str. 29 in 2000a, str. 593; Mesec, 2004, str. 68; Bahovec in Mesec, 2018, str. 111; Mesec, 2020, str. 220; Bahovec, 2023b, str. 116) Opozoriti je treba tudi na pomen »filozofije kot načina življenja« Pierra Hadota (2003, str. 30 in 37) za branje Beauvoir. (Vintges, 2006, str. 221; Lescourret, 2022, str. 83)

59 Podobno povezavo nakazuje tudi Derridajev napor, da bi zajel »osebo« tu in zdaj v besedilu *En ce moment même dans cette ouvrage me voici ali Prav v tem trenutku sem v tem delu prav tu* v njegovi knjigi o Lévinasu iz časa njegove smrti, medtem ko je njegovo delo o avtobiografiji v filozofiji namenjeno Nietzscheju. (Derrida, 1984 in 1987) O Derridaju in lingvistiki gl. Moati (2009).



(Badiou, 2012, str. lii), s katero smo začeli v prvem poglavju. Vnaprej je jasno, da je namenjena širši publiki, manj pa je transparentno mesto, s katerega govori. Spoznali smo Badioujevo »skromnost«, ko je omenil sebe kot mogočega poslednjega akterja velikega francoskega filozofskega momenta in ki je bila pospremljena z besedami »čas bo pokazal« (ibid.), radi pa bi izvedeli še kaj več.

V imenu koga Badiou navaja celo paleto starejših in mlajših filozofskih imen stoletja, nekako anekdotično pa se mu izmuzne Beauvoir, ki je Sartrova, Lévi-Straussova, Merleau-Pontyjeva sopotnica, sodelavka in kolegica in ki ji je, prav kot izpuščeni, odvzeta možnost, da spregovori v svojem imenu, o sebi, morda v lastni zagovor in uteho filozofije. »To mislite zato, ker ste ženska,« se glasi slavna anekdota o Simone de Beauvoir; »Ne, to pravim zato, ker je res!« odgovori Françoisu Mauriacu, ki se sprašuje, kaj vendar ima proti njemu. (Beauvoir, 2022/2, str. 14; Moi, 1999, str. 207) Prav nič nima proti njemu osebno, mu retorično odgovori, problematično je samo to, kar govori. (Ibid.) Problematično je to, kar govori, problematično pa je videti tudi mesto, s katerega govori – njegovo mesto izjavljanja, s katerega se lahko Mauriac čudi in pritožuje nad Simone de Beauvoir.

Toda aroganca filozofije, ki ni »ena njenih najbolje varovanih lastnosti«, je nekaj ambivalentnega. Za filozofijo je govoriti za sebe in v svojem imenu preprosto *preveč osebno*, na mestu tega precepa pa lahko vstopi »subjektivnost stoletja« v novem obratu k lingvistiki. Benvenistove »transformacije lingvistike« so imele velik vpliv v francoskem prostoru, medtem ko lahko širšo recepcijo v anglo-ameriškem svetu še pričakujemo. Kot je razvidno iz dveh velikih knjig Benvenistovih *Problemov splošne lingvistike* (Benveniste, 1966 in 1974), je bil njegov interes tako tradicionalno lingvističen kot znanstveno inovatorski v najboljšem pomenu, vsekakor pa tudi »globoko« filozofski. Vse to

mu je omogočilo, da je vpeljal za filozofijo nadvse potrebno kategorijo »subjektivnosti v govorici« in postavil v ospredje mesto govorca ali mesto izjavljanja kot nečesa ločenega od same vsebine izjave. To nam omogoči določiti status samega »subjekta«, ki ga Benveniste za vsak primer navede v narekovajih:

*Subjektivnost, o kateri tu razpravljamo, je predvsem govorceva zmožnost, da se postavi kot »subjekt«. Definirana ni z občutjem, ki ga kot bitje doživi vsak sam (kolikor lahko iz tega občutja napravimo stanje, je to le odsev), ampak kot psihična enota, ki transcendira celoto doživetih izkušenj, ki jih zbira in s tem zagotavlja trajnost zavesti. No, menimo, da je tu »subjektivnost« – pa naj bo postavljena v fenomenologijo ali psihologijo – zgolj pojavitev temeljne lastnosti govorce v človekovem bitju. »Ego« je tisti, ki reče »ego«. Tu najdemo temelj »subjektivnosti«, ki je določena z jezikovnim statusom »osebe«. (Benveniste, 1988, str. 282)*

Govorno dejanje, ki ga postavi v ospredje filozofija vsakdanjega jezika, mora biti podčrtano z mestom izjavljanja prav kot strukturinim mestom, ki ga pri Benvenistu ustvarjajo zaimki kot lingvistični zavezniki same filozofije. Ego je tisti, ki reče ego prav kot izjavljeno ali izrečeno govorno dejanje. V govorici in njeni lingvistični analizi je to mesto zamenljivo. Mesto ega ali prve osebe ednine lahko prevzame mesto sogovorca, sprva definiranega v razmerju do ega kot »ti« ali druga oseba ednine, govorec pa postane v tem primeru sogovorec.

V poznejšem besedilu o »Formalnem aparatu izjavljanja« Benveniste problematiko subjektivnosti in »lingvističnih individuov« razčleni še natančneje, umesti v širši kontekst prostora in časa, posebej pa izpostavi, da »se na novo rodijo« vsakič, ko so izgovorjeni:

*Individualno dejanje prisvajanja jezika vpelje v govor tistega, ki govori. To je konstitutivna danost izjavljanja. Prisotnost govorca v lastnem izjavljanju vodi k temu, da vsaka diskurzivna instanca tvori neko središče notranje reference. [...] Oblike, ki jim tradicionalno rečemo »osebni zaimki«, »kazalni zaimki« itn., so nam videti kot neke vrste »lingvistični individui«, oblike, ki napotujejo zgolj na individue, naj gre za osebe, trenutke, kraje [...]. Toda status teh »lingvističnih individuov« je povezan z dejstvom, da se porajajo iz izjavljanja, da so proizvedeni s pomočjo tega individualnega dogodka in, če lahko tako rečemo, »enkrat rojeni« [...]. Tretjo serijo izrazov, ki se nanašajo na izjavljanje, tvori celotna paradigma časovnih oblik [...], ki so določene v razmerju do ega, središča izjavljanja. (Benveniste, 2018, str. 132)*

Jezik kot sistem znakov, ki ga je definiral Saussure kot edini pravi predmet lingvistike kot stroge znanosti, je pred dejanjem izjavljanja zgolj »možnost jezika«. Šele po izjavljanju se lahko jezik oblikuje v neko instanco diskurza, ki izhaja iz govorca in izzove drugo povratno izjavljanje. (Benveniste, 2018, str. 132) V samem dejanju izjavljanja vzpostavi tako samega sebe kakor tudi drugega, ki ga vzpostavi prav s svoje pozicije govorca: »Tako ko se razglasi za govorca in sprejme jezik, posadi *drugega* sebi nasproti [...]«, hkrati pa se lahko šele v izjavljanju jezik vzpostavi v razmerju do sveta. (Ibid., str. 131) Pred dejanjem izjavljanja je jezik zgolj možnost, izjavljanje pa to možnost realizira v opisanem trojnem razmerju: do samega sebe, do drugega in do sveta, v katerem z izjavljanjem »začne« eksistirati.

Benveniste posebej izpostavi, da je izjavljanje nek povsem nov vidik, ki ni zvedljiv na saussurjansko lingvistiko in njeno nadaljevanje, kot jo poznamo iz običajnih prikazov strukturalizma in psihoanalize.

Videti je, da lahko poslej prav na tej osnovi govorimo o dvojnem ali dvostopenjskem obratu k jeziku ali celo o dvojni lingvistični revoluciji:

*Svet znaka je dejansko zaprt. [...] Treba je torej priznati, da jezik vključuje dve ločeni domeni, od katerih vsaka zahteva svoj lasten konceptualni aparat. Za domeno, ki smo jo poimenovali »semiotična«, nam bo za osnovo raziskovanja služila saussurjevska teorija lingvističnega znaka. Nasprotno pa moramo prepoznati ločeno domeno semantike, ki bo potrebovala nov aparat konceptov in definicij. (Benveniste, 1974, str. 65)*

Benvenistovo jasno razlikovanje dveh domen, od katerih je ena povezana s Saussurjem, druga pa prinaša nekaj povsem novega, je videti odločilnega pomena za raziskovanje subjektivnosti v filozofiji, in prav lahko si obetamo, da nam bo v pomoč tudi pri vpisu spola v jezik in govorico. Lacan je vpisal spolno razliko v saussurjansko domeno jezika, medtem ko ostaja »druga domena«, ki jo Benveniste povezuje s teorijo izjavljanja in diskurzivno analizo, tudi s tega vidika še neraziskana.

## **Beauvoir, »jaz« in moški**

Vprašanje jezika kot dejavnosti je videti nadvse uporabno za razumevanje nove filozofske problematike, ki jo začanja razgrinjati pred nami Simone de Beauvoir. To je mogoče razbrati že na samem začetku. Prvi stavek, s katerim Beauvoir vpelje prvo knjigo svojega *Drugega spola*, pred vsemi drugimi izpeljavami zahteva golo in pronominalno izvotleno izjavljanje v prvi osebi ednine: *J'ai longtemps hésité* ali »Dolgo sem omahovala«, natančneje: »Jaz« sem dolgo omahovala, »ali naj napišem

knjigo o ženski«. (Beauvoir, 1949a, str. 6 in 2022/2, str. 6) Tako je Beauvoir v svoje veliko delo najprej vpisala sebe kot avtorico (Moi, 1999, str. 172 in 2017, str. 9), storila pa je tudi veliko več kot to.

Vsekakor smo tu, v jeziku in govorici, na drugem in popolnoma drugačnem terenu od fenomenologije. Kot poudari Toril Moi v svojem minucioznem branju tekstualnih strategij *Drugega spola*, smo že s prvim »jazom« na samem začetku knjige potopljeni v vsakdanji jezik in s tem povezanimi novimi možnostmi za analizo izhodišča. O začetku »Dolgo sem omahovala, ali naj napišem knjigo o ženski« Moi piše, da »[z]a moja ušesa to ne zveni kot fenomenološki ali metafizični jaz, ampak kot vsakdanji jaz osebe, ki piše filozofsko besedilo, ki ga beremo«. (Moi, 1999, str. 172)

Uporaba prve osebe ednine in opiranje na vsakdanje in na *ordinary* kot navadno, običajno, kar nam je vsem skupno, jasno kaže na »drugačno razumevanje vprašanja, kaj je filozofija«. (Moi, 1999, str. 177) To je vprašanje, »kako naj filozofijo pišemo in kateremu glasu lahko ženske govorijo filozofski tradiciji«. <sup>60</sup> (Ibid.)

Osredotočenost na mesto izjavljanja v branju *Drugega spola* je v luči današnjega nadaljevanja s teorijo izjavljanja ključnega pomena za vpis Beauvoir v francoski filozofski moment. Prav ta premik nakazuje daljnosežnost raziskovanj Toril Moi, ki je v prevpraševanju njenega »pisanja filozofije v novem ključu« (Moi, 1999, str. 125 in 187), ki lahko omogoči vpis spola v filozofski diskurz:

---

60 Toril Moi poudari, da se Beauvoir sprva sklicuje le na nekaj filozofov, na Platona in Akvinskega, posebej izpostavi Aristotela, pozneje doda niz imen, ob vpeljavi *Drugega* pa se opre na Émmanuela Lévinasa (Moi, 1999, str. 225–226); čeprav jo od njega ločuje »družbeno vprašanje« (Canullo, 2022, str. 37), pa postane Lévinasov Drugi pri njej nekaj bolj nedoločnega in »skrivnostnega«. (Hengehold, 2017, str. 143)

*Kar Beauvoir najprej stori, je raziskovanje govornega dejanja samega izvornega vprašanja: Kdo lahko vpraša, kaj je ženska? V kakšni situaciji se lahko zastavi takšno vprašanje? Njeno prvo odkritje je, da se spolna razlika kaže v samem njenem zanimanju za vprašanje. [...] Dvakrat je izjava o sebi postavljena nasproti stavku o tem, kaj bi moški storil ali rekel (jaz zastavljam vprašanje; moški ne bi nikoli vprašal; jaz moram izjaviti; moški nikoli ne začne). Struktura proizvede močan kontrast: ne, kot bi pričakovali, med »žensko« in »moškim«, ampak med »jaz« in »moškim«. Beauvoir tu dojame, da piše v situaciji, v kateri je v nasprotju z moškimi pisci prisiljena definirati samo sebe kot spolno bitje; kjer nima nobene druge izbire, kakor da prazen šifter »jaz« napolni s svojo spolno razliko. [...] »jaz« (Jaz sem ženska; Jaz moram definirati samo sebe itn.) kaže znake politične in filozofske napetosti. V tem stavku je ideja, da je ženska Drugi, že blizu. »Toda če hočem definirati samo sebe, moram najprej izjaviti: 'Jaz sem ženska'; ta resnica je ozadje, iz katerega izraščajo vse druge trditve.« (Moi, 1999, str. 192)*

Beauvoir poseže v dolgo zgodovino, ki je zgodovina moške dominacije in ženske podrejenosti v luči izjavljalne pozicije ženske kot »drugega spola«. Ampak način, kako poseže v to zgodovino, je pomemben. Problem ženske podrejenosti je najprej problem drugosti in sekundarnosti, ki zadeva sam vpis v jezik in govorico in ki ženski nalaga drugačno izjavljalno pozicijo od moškega. Izhodiščna opozicija ni lingvistov »jaz« in »ti«, ampak »jaz« in »moški«, kot sledi iz vpeljave *Drugega spola*.

Raziskovanje položaja človeka v zgodovini in 20. stoletju, ki se ga je lotila Beauvoir v *Drugem spolu*, zahteva objektivni in nepristranski opis, hkrati pa mora zagotoviti možnost, da se kot govorka in pisateljica

lahko vpraša o lastni poziciji v izjavljanju, pisanju in življenju. To poleg fenomenološko eksistencialistične umeščenosti v svet zadeva tudi vključenost govorca ali govorce v jezik in govoricu. Videti je, da moramo postaviti v ospredje prav to umeščenost v lastni govor, zapis ali poročilo, ki vključuje tudi možnost pričevanja, povezano s travmatično izkušnjo in pričevanjem, ki predstavlja za filozofijo in psihoanalizo še posebej težaven problem. (Felman in Laub, 1992, str. 57; Felman v Sun, Peretz in Baer, 2007, str. 258)

Pri tem je treba poudariti, da vključenost tistega, ki govori, ali vključenost mesta izjavljanja in s tem povezane »filozofske partijnosti« zahteva vpeljavo spolne razlike in priznanje njene asimetrije že v sami inavguralni gesti. Če začnem govoriti, pisati in »delati« filozofijo in če sem ženska, se v samem govornem dejanju znajdem v drugačnem položaju, kot če bi govorila kot moški. Beauvoir v izhodišču opozori na asimetrijo, ki jo je treba najprej razčleniti prav kot tako: med žensko, ki piše, in moškim, ki piše, ni simetrije in nemara tudi ne recipročnosti. V teoriji izjavljanja sta poziciji, ki ju zastopata osebna zaimka »jaz« in »ti«, postavljeni v razmerje simetrije, ki omogoča menjavo in temelji na zamenljivosti obeh sogovorcev in sogovork, medtem ko je med moškim in žensko, ki piše ali spregovori, neka izhodiščna razlika, ki jo poskuša izluščiti Simone de Beauvoir že v uvodu v *Drugi spol*. (Bahovec, 2000a, str. 573–574) Beauvoir »nima druge izbire«, kot poudari Toril Moi, »kakor da prazen šifter 'jaz' napolni s svojo spolno razliko«. (Moi, 1999. st. 192)

Pri interpretaciji inavguralnega izjavljanja Beauvoir moramo torej v ospredje postaviti Benvenistov jaz ali ego kot »lingvistični subjekt« in s tem povezano možnost za napoved »pronominalne politike«. (Ruff, 2017, str. 530) »Jaz« in »ti« sta sicer prazna in izvotlena osebna zaimka, ampak iz njenega medsebojnega razmerja je mogoče izpeljati

razmerje med Subjektom in Drugim, ki v nasprotju z osebnimi zaimki nista medsebojno zamenljiva.

*Če se hočem definirati, moram najprej razglasiti: »Ženska sem.« Ta resnica je ozadje, iz katere bo izhajala vsaka druga trditev. Moški se nikoli takoj na začetku ne opredeli kot individuuum določenega spola; samo po sebi se razume, da je moški. Rubriki »moški spol/ženski spol« v matičnih knjigah in v navedbah osebnih dokumentov se samo formalno zdita simetrični. [...] Ženska nastopa kot negativnost, tako da se ji vsaka določitev, ki se ji pripisuje, pripisuje kot omejitvev, brez recipročnosti. [...] Malone na isti način, kot je za Stare obstajala absolutna navpičnica, glede na katero se je določala poševnost, obstaja absolutni človeški tip, ki je moški tip. [...] On je Subjekt, on je absolutno: ona je Drugi. (Beauvoir, 2022/1, str. 14–15)*

Tako kot je bila v vsej naši civilizaciji ženska drugi spol in je določena glede na moškega, tako kot je »on Subjekt« in »ona Drugi«, moramo tudi v govorici slediti beauvoirovski iluminaciji in jo poskusiti razčleniti s pojmovnimi sredstvi, ki bi nas lahko vodila naprej po tej poti.

V igri ni le zaimek kot strokovni problem lingvistov in lingvistike, ampak raziskujemo mesto in položaj izjavljanja, ki šele proizvede in vpelje v jezik in svet razsežnost subjektivnosti kot take. Ta subjektivnost pa je že v izhodišču asimetrična, saj je vanjo vpisana spolna razlika. Ženske svojega strukturnega mesta drugega spola in torej svoje umeščenosti kot Drugega v razmerju do Subjekta ne morejo spremeniti. Zato Beauvoir sklene, da je zgolj »on Subjekt« in da je ona »njegov« Drugi, Toril Moi pa s pomočjo Cavella strne njeno filozofsko gesto:



*Drugi spol je apel bralčevi svobodi. S tem, da si prisvoji glas [by arrogating], da zastavi svojo lastno subjektivnost s svojimi trditvami in da ima samo sebe za nič bolj in nič manj zmožno filozofiranja kot bralstvo, ki ga naslavlja, nam Simone de Beauvoir pokaže, kako pisati hkrati osebno in filozofsko, ne da bi opustila predrzno ambicijo, da bi govorila za vse in ne da bi utišala drugega. (Moi, 1999, str. 245)*

Razmerja med Subjektom in Drugim ni mogoče ne dialektično obrniti ne preprosto ukiniti; lahko si zgolj prizadevamo, da ne bi spregledali asimetrije.

Toda treba bo temeljito raziskati, od kod prihaja razmerje, ki pomeni asimetrijo, podrejenost in dominacijo. Pri tem pa moramo ugotoviti, zakaj mesti Subjekta in Drugega ni mogoče zamenjati in kako je spolna razlika vpisana v samo pozicijo izjavljanja, ki jo postavi v ospredje zaimsek »jaz« in je razumljena kot razlika med pozicijama »jaz« in »moški«, ne pa kot »jaz« in »ti«, ki jo raziskuje Benveniste. Če egalitarizem strukturalne analize, ki smo ga izpostavili ob predstavitvi Lévi-Straussa in njenega pomena za Beauvoir, dopolnimo še z izjavljalnimi »egalitarizmom«, lahko sklenemo, da bi ta asimetrični odnos lahko bil asimetričen tudi v nasprotni smeri.<sup>61</sup> Pozicija izjavljanja torej ni simetrična, čeprav bi po strukturalistični logiki morala biti simetrična in tudi zamenljiva, medtem ko je vzpostavitev obstoječe in ne nasprotne strukture stvar naključja.

---

61 Odnos med »jaz« in »ti« si je mogoče zamisliti po modelu simetrije, ki pa se tudi pri Benvenistu ne izteče povsem brez ostanka (Benveniste, 1988, str. 282–283); natančnejše lingvistične analize statusa tretje osebe se je lotil Roberto Esposito, ki je problem »osebe« umestil tudi v kontekst zgodovine prava. (Esposito 2012 in 2015). Čeprav je Benvenistova »iznajdba diskuzna« danes bolje raziskana in je videti, da živimo v času vrnitve k njemu (Dessnons, 2006; Fenoglio, 2019a in 2019b) ter je mogoče kot »lingvistično kategorijo« raziskati celo vidik števila (Zinzi, 2019, str. 89), pa ostaja status spola v teh okvirih še vedno nejasen.

Pred nami pa je zgodovina neke izhodiščne asimetrije in hierarhije prav tam, kjer bi pričakovali domala popolno izmenljivost položajev v jeziku in govorici, prav tako pa bi lahko tudi predpostavili recipročnost fenomenoloških teles-v-situaciji, ki so stalna referenca Simone de Beauvoir. Pri Lacanu in njegovi »Instanci črke« bo ta simetrija zapisana in narisana s pomočjo dveh enakih in popolnoma simetričnih straniščnih vrat, pred katerimi je videti, da je povsem arbitrarno in povsem brez razlike, na katero stran stopimo, ko vstopimo v jezik. (Lacan, 1994, str. 164; Žižek, 2018, str. 103; Pfauwadel, 2022, str. 372) V nasprotju s tem pa je diferencialni vpis v jezik, ki ni in ne more biti simetričen in zamenljiv glede na spol, že veliko prej utemeljevala sama Simone de Beauvoir. Toda to je mogoče »videti« šele s pregledom obratov k lingvistiki v filozofiji 20. stoletja, ki ga je sam Benveniste razdelil v saussurjansko teorijo znaka in od nje ločeno problematiko subjektivnosti v jeziku, utemeljeno v mestu in »aparatu« izjavljanja.

### ***Dvom, osebna izpoved in zavrnitev »identitete«***

Branju uvodnega stavka »Dolgo sem omahovala, ali naj napišem knjigo o ženski«, pa je poleg pomena pozicije izjavljanja treba dodati še nekaj drugega, namreč pomen samega začetnega omahovanja. Omahovanje in oklevanje lahko v filozofiji pomeni dvom kot metodično sredstvo ali »epistemološko oviro« na poti k utemeljevanju subjekta gotovosti, s katerim je mogoče vzporediti Beauvoir. (Bauer, 2001, str. 51) Mogoče jo je postaviti ob bok Descartesovemu cogitu in eksplicirati kot *Sum femina, inde cogito* (Bauer, 1999, str. 41), s tem pa postaviti kot nov začetek za filozofijo, kot ga je utemeljila Nancy Bauer v eni najvplivnejših knjig o *Drugem spolu*. To je zelo lucidna ugotovitev in pogumna primerjava, vendar pa na nadaljevanje raziskovanj, ki jih je vpeljala v svoji pionirski študiji vplivna Cavellova učenka, še čakamo.

V psihoanalizi pa je »omahovanje« pomembno še z drugega vidika, ki ga je postavila v ospredje Shoshana Felman v okviru razprave o Freudovem vprašanju *Kaj hoče ženska?*. V tem kontekstu je dvom povezan predvsem z negotovostjo moje temeljne pozicije, če kot ženska spregovorim v prvi osebi in »avtobiografiji«. (Felman, 1993, str. 13–15) Felman poudari, da ženska izkušnja ni transparenta, ženska želja pa ne zapopadljiva v samorazvidnosti zavesti. Naslov njene knjige *What Does a Woman Want?* je poskus nadaljevanja Freudovega iskanja odgovora na ženskost kot *vprašanje*. (Ibid.) Če Freud vpraša, kaj ženska hoče, to pomeni, da tega ne poznamo. Ne vemo, kaj ženska zares hoče. Toda prav to mora biti nekaj nadvse pomembnega, kar moramo postaviti v samo središče vseh bodočih psihoanalitičnih, pa tudi filozofskih raziskovanj. (Felman, 1993, str. 73 in 2002, str. 95)

Prav s tem pa je povezan tudi »odpor«, ki ga posebej izpostavi Shoshana Felman. To je freudovski odpor do seksualnosti, ki je bil odpor njegovih kolegov in pajdašev do lastne seksualnosti, vključno s Freudovim lastnim odporom. (Mannoni, 1987, str. 43–44) To pa je tudi beauvoirovski odpor, povezan z ženskim pajdaštvom, *complicité*, na katerega naletimo na isti strani, kot je v politični filozofiji opisano prostovoljno suženjstvo in s katerim se tudi *Drugi spol* spopade jasno in odločno, treba pa bo nadaljevati. (James, 2003, str. 149; Maskalan, 2022, str. 165, Cléro, 2022, str. 63) Lahko bi rekli, da je to odpor ženske pozicije izjavljanja, ki ga Felman analizira kot »samoodpor« in se kaže prav v obliki odpora do pisanja o ženski. (Felman, 1993, str. 9) Kaže se že v samem prvem stavku *Drugega spola* v obliki »samopriznanja« o dolgem omahovanju same Simone de Beauvoir.<sup>62</sup>

62 Dvoma in negotovosti ni mogoče zvesti na dvosmiselnost »vrženosti v svet« ali ujetosti v telesno imanenco, ampak je povezana tudi z mestom, s katerega sploh lahko spregovorim. Posebej pa moramo izpostaviti tudi obrat v vsakdanje življenje in »navadno« govorico, povezanim z Austinovim novim začetkom, ki pa ga je v 21. stoletju doletela korenita predelava. (Moi, 2017, str. 129–149)

Na ozadju takšnega dvoma in odpora moramo razumeti tudi druga dela Simone de Beauvoir. Velika filozofinja »v novem ključu« je namreč napisala celo paleto avtobiografskih del, dnevnikov, potopisov, pisem in spominov. Težko pa bi rekli, da se je predajala opisovanju osebne izkušnje kot nekega področja transparentnosti, ki ga poznamo iz nekaterih znanih izpovedi ali pa iz sodnih pričevanj o nasilju, podrejanju in zlorabi. Prav filozofska izobrazba ji je lahko omogočila distanco do opisovanja lastnega izkustva v poenostavljeni maniri ali poudarjanja svoje identitete kot nečesa neposredno danega, dosegljivega in izrazljivega. Predvsem pa je bilo treba zaobiti ovinek prek »napačno osebnega«, o katerem v zvezi s psihoanalizo piše Cavell (2005, str. 68), ali na prvi pogled »transparentnega« pisanja, ki bi lahko pomenilo »postati oseben s sposojenim glasom«. (Felman, 1993, str. 14)

Lahko bi se vprašali, kje je v Cavellovem presečišču avtobiografskega kot »preveč osebnega« za filozofijo in »napačno osebnega« za psihoanalizo izjavljalna pozicija Simone de Beauvoir. Kaj pomeni v precepu »preveč«, ki ga poznamo tudi iz nekaterih feminističnih »pretiravanj«, in »napačno«, ki nam ga razkriva za hrbtom zavesti naše »lastno« nezavedno, izreči ali zapisati izjavo: *Ženska sem?* Kako jo lahko natančneje raziščemo na samem izjavljalnem mestu in poskusimo postaviti v ospredje subverzivnost samega govornega dejanja, oprtega na formalni aparat izjavljanja, ki bi lahko bilo posebej subverzivno, če si kot ženska umeščena na stran sekundarnega, asimetričnega in ne nazadnje dominiranega?

Če pisanje Beauvoir kaj ni, potem gotovo ni popisovanje osebne izkušnje »s sposojenim glasom«, s katerim se spopada Felman kot z nekako feministično maniro našega časa, ki da mora biti osebna, lastna, pristna in blizu praksam izpovedovanja in priznanja. Prav takšno vrsto »govora« Foucault natančno zgodovinsko popiše in konceptualno umesti v svoji

pozni *Zgodovini seksualnosti*. (Foucault, 2010, str. 87) Na tem ozadju moramo problematizirati tradicijo izpovedovanja in poudarjanja lastne identitete, ki je dediščina in nadaljevanje zgodovine prisilnega govora, spovedi in zahteve »povedati vso resnico o sebi«, kar v skrajni konsekvenci pomeni resnico lastne seksualnosti.<sup>63</sup> Kar Foucault morda prehitro očita psihoanalizi in analitičnemu transferju kot sredstvu zdravljenja, bi moral veliko prej in bolj upravičeno naperiti proti nekaterim vidikom ne dovolj reflektiranega aktivizma na področjih spola in seksualnosti.

Iskanje mesta izjavljanja, s katerega naj bi bilo mogoče spregovoriti v jeziku Moških ali zgodovini Človeka, ni preprosto dodajanje »ženskega glasu« in »glasov žensk«, ampak zahteva vzpostavitev nekega novega mesta v govorici, ki je pogoj za možnost radikalnih sprememb in ga ni mogoče preprosto dodati ali nalepiti na obstoječe diskurzivne in nediskurzivne mehanizme oblasti.<sup>64</sup> Prepoznavanje spolne razlike je osrednjega pomena za soočenje z abstrakcijami, ki jih poznamo iz zgodovine filozofije, pa tudi za razmislek o praktični etiki in političnem dometu, vendar pa je treba biti previden, da se ne izgubimo v polju raznolikih identitet in poenostavljajočih identitetnih politik. Gesta Simone de Beauvoir, ko izreče »Ženska sem«, kot pozicija izjavljanja omogoči, da z zaimkom »jaz« izpraznimo vnaprej dano identiteto, s čimer se postavim po robu preveč osebnemu izražanju, vendar pa pozicija izjavljanja še vedno omogoča upoštevanje spolne razlike, ki je vpisana v osnovno opozicijo »jaz« in »moški«.

63 Potencialno osvobajajoča govorna dejanja, povezana s priznanjem lastne seksualnosti, so nekaj drugega od izpovedi in »priznanj«, ki že pri Foucaultu vodijo v podrejanje. (Büttgen, 2021, str. 95 in 105)

64 Druga stran vpisa v jezik in govorico je vpis v zgodovino, ki je v ospredju zgodovine žensk. (Bahovec, 2023a, str. 164) Kot je poudarila Linda Zerilli, bi bilo treba raziskati pomen mesta izjavljanja v feministični politični filozofiji (Zerilli, 2000, str. 123), Bruno Karsenti pa raziskuje njegov pomen za judovsko vprašanje. (Karsenti, 2017) O dekonstrukciji sebstva gl. Sutter (2021).

## **Biti pravičen do Beauvoir**

Prvi stavek *Drugega spola* torej predstavlja novost v zgodovini filozofske in feministične misli. Zato ni nenavadno, da so v raziskovanju *Drugega spola* uporabljali domala vse, kar nam v tem pogledu ponuja filozofija jezika 20. stoletja. Najbolj pronicljivi raziskovalki na tem področju, kot sta Shoshana Felman in Toril Moi, posredno pa tudi Judith Butler, ki so se posvetile jeziku kot dejavnosti, performativnosti govornice, interpelaciji in tematizacijam mesta izjavljanja v mnogoterih pomenih besede, so odprle nove poti in možnosti, da legitimno spregovorimo o Beauvoir in filozofiji tudi v okviru večstopenjskega lingvističnega obrata in novejših »transformacij lingvistike«. (Benveniste, 1974, str. 65)

Tudi Julija Kristeva, ki se sprva ni veliko menila za Beauvoir, se ji je pozneje v svojem delu temeljito oddolžila, mimogrede pa je opozorila na pomen mesta izjavljanja z vpisom osebnega zaimka in »lingvističnega individua« v najbolj široko citiran – in vsestransko izrabljen – uvod v drugo knjigo *Drugega spola*. »Ženska se ne rodi, ženska to postane«, kot beremo pri Beauvoir, lingvistična transformacija Julije Kristeve pa se glasi: »Ženska se ne rodi, toda jaz to postanem.« (Kristeva, 2016, str. 53) To je jasno opozorilo, da je treba poleg dekonstrukcije »ženske« kot biološke danosti in onstran iskanja njenih zgodovinskih »konstrukcij« prenesti poudarek na avtobiografsko in prvoosebno v raziskovanju jezika in vsakdanjem življenju, ki jo bo mogoče osvetliti v luči spola in spolne razlike.

Interpretaciji misli Simone de Beauvoir je torej poleg pomena strukturalizma in psihoanalize, ki smo ju predstavili v prejšnjih poglavjih, treba dodati tudi pomen mesta izjavljanja, ki ga zahteva sam prvi stavek njene velike knjige. Tega stavka pa ne smemo razumeti le kot performativnost, ampak tudi kot prisvojitve Benvenistovega

formalnega aparata izjavljanja, ki je neposredno povezano z vprašanjem subjektivnosti.

Vse to prinaša *Drugi spol*. Videti je, da je lahko kartezijanska utemeljitev novoveške subjektivnosti dobila pridih badioujevske *subjektivnosti stoletja* šele po lingvističnem obratu in šele pri Simone de Beauvoir, ki poskuša spol kot problem našega časa vpisati v subjektivnost morda še bolj večplastno od samega Freuda in Lacana. S tega vidika je vprašanje, zakaj Badiou ne more vključiti Simone de Beauvoir ne v njeni izkustveno-fenomenološki umeščenosti in še manj v njenem strukturalističnem zagonu, še bolj pereče.<sup>65</sup> Če kot glavne točke »francoskega momenta« navaja brisanje meje med filozofijo in literaturo, izumljanje lastnega življenjskega stila, spreminjanje odnosa do seksualnosti, lastno literarno produkcijo in ne nazadnje politični angažma brez primere, potem je problem še toliko večji in je videti potlačitev ali izključitev Beauvoir skoraj eklatantna. Pravzaprav to ni več samo problem družbene amnezije, ampak je videti kot indikativna slepa pega, ki aficira samo idejo »francoskega filozofskega momenta« in bi lahko postala usodna za samo Badioujevo idejo zgodovine filozofije in njene »velike momente«. (Badiou, 2012, str. lii)

Beauvoir, ki je ne najdemo ne pri Badiouju ne pri Žižku, ne v razpravi o »krizi seksualnosti« ne v zagovoru »zgubljenih stvari«, ima nepogrešljivo mesto izjeme. Ne moremo je pojasniti kot izjemo iz

---

65 Badiou, ki Freudu pripiše iznajdbo »spola in seksualnosti«, ne vključi Simone de Beauvoir, ampak le njene filozofske sopotnike. (Badiou, 2012, str. lii). Prav tako ostane »neuvrščena« tudi pri Foucaultu in njegovi delitvi razsvetljenske dediščine v 20. stoletju na eksistencialistično filozofijo »izkustva, subjekta in smisla« in filozofijo »vednosti, racionalnosti in koncepta«, ki se izteče v strukturalizem. (Foucault, 2007, str. 59) Tudi znani zgodovinar strukturalizma François Dosse (1988) v svoji knjigi o »filozofskih prijateljstvih« posveti Sartru poglavji o Aronu in Merleau-Pontyju (Dosse, 2021, str. 27 in 83), medtem ko Beauvoir komaj kdaj omeni.

Lacanovih formul seksuacije, kjer je pozicija ženske postavljena nasproti moški univerzalnosti (Bahovec, 1991, str. 62), ampak bi jo lahko kot izjemo postavili v ospredje zaradi njenega osebnega in tudi utemeljitvenega poguma, ki ga Badiou pripiše Freudu in ki gotovo še danes ni odveč. Beauvoir lahko postavimo ob bok Freudu, prav kar zadeva Badioujev vpis seksualnosti v mišljenje in s tem povezano formacijo »subjektivnosti stoletja« (Badiou, 2005, str. 11), hkrati pa bi morali izpostaviti njeno partijno pozicijo in filozofsko vnemo, da bi zavzela neko mesto, s katerega bi bilo mogoče videti, govoriti in delovati na način, ki ga ne more inavgurirati nobeno drugo.

Pokazali smo že, kako je mogoče s pomočjo Beauvoir boljje problematizirati poti in stranpoti osnovnih izhodišč Lévi-Straussa kot prvega med »strukturalisti«, hkrati pa odpreti nov pogled na Althusserjevo iskanje zapuščine materializma prav v zadnjih letih njegovega življenja; v luči opisanih »transformacij lingvistike« pa moramo dodati tudi pomen dnevnikov (Beauvoir, 1958, 1960, 1963, 1964 in 1972) in drugih spominskih in avtobiografskih del (Beauvoir, 1981 in 1990), ki jo izpostavljajo kot eno njenih največjih odlik. Zakaj bi misel Simone de Beauvoir zamejevali na eksistencializem in fenomenologijo, s čimer bi zanemarili tudi njene povezave s Freudom in Lacanom, njeno francosko recepcijo pred Lévi-Straussom in Althusserjem, poleg tega pa bi v ozadje postavili tudi Benvenistovo teorijo izjavljanja in njena nadaljevanja, je težko razumeti. Prav miselni tokovi, ki smo jih opisovali v prejšnjih poglavjih, so namreč osrednjega pomena za razumevanje veličine *Drugega spola*. Morda k tendenci preozkega branja Beauvoir prispeva tudi njena drugačnost, novost in radikalnost, ki prinaša novo podobo mišljenja v filozofijo, med »filozofe«, »nefilozofe« in vse druge.

Čas bo pokazal, ali ni morda prav Beauvoir s svojim drugačnim pisanjem filozofije veliko prispevala k mnogoterim novim možnostim



pisanja »filozofije v novem ključu« in navezave na vsakdanje življenje, morda pa bo lahko v nadaljnjih branjih njenih filozofskih in literarnih del priskrbelo tudi ključ za »vključitev« spola in seksualnosti kot poglobitnih problemov filozofije 20. stoletja in njenega pomena za današnji čas.



## **SKLEP:**

### **OD ANTIGONE K UPORU SIMONE DE BEAUVOIR**

OJDIPOV MIT IMA V FILOZOFIJI, posebej pa v psihoanalizi, zelo pomembno vlogo. Prepoved incesta, ki jo do potankosti razišče Lévi-Strauss kot osnovno potezo sorodstvenih struktur, je v psihoanalizi postavljena v okviru Sofoklejeve tragedije *Kralj Ojdip*, pri Freudu pa predelana v trikotno strukturo Ojdipovega kompleksa in razmerja med materjo, otrokom in očetom, v kateri je nosilec prepovedi incesta očetov lik in njegov imago. Z njim postane posebljenje zagate človeške civilizacije kot take, čeprav se je Ojdip popolnoma nevede podal na pot incesta in očetomora, zapovedanega v orakeljski napovedi že ob njegovem rojstvu. Usoda je videti kot slepa sreča, ki zadene prav vse ne glede na njihovo ravnanje in se naposled sprevrže v najhujše, in grška tragedija je videti kot najboljši primer za to. Tudi tu je Freudov pogum opravil svoje naporno delo.

Medtem ko ima za Freuda utemeljitveno vlogo Ojdip, pa so se v nadaljevanju pojavila tudi vprašanja o alternativah. Georges Steiner, natančni poznavalec mitov, literature in zgodovine civilizacije, nas v svoji referenčni knjigi *Antigones* sooči prav z Ojdipom kot njegovim paradigmatskim primerom ob vprašanju, ali bi lahko Freud namesto iz Ojdipa izhajal iz Antigone. (Steiner, 1999, str. 18) Vprašanje je zagonetno in nemara tudi nič manj pomembno kot Freudovo zagonetno vprašanje Kaj hoče ženska?, ki prinaša na dan strukturno specifičnost Freudovega vpraševanja kot takega. (Felman, 1993, str. 73; Bahovec, 2007, str. 81–85)

Steiner je želel raziskati, kaj bi se v primeru, če Freud ne bi izhajal iz Ojdipa, ampak iz Antigone, zgodilo s samo psihoanalizo. V iskanju odgovora na njegovo vprašanje bomo sledili strukturalni analizi mitov, ki jo je v svojem poznejšem obdobju razvil Claude Lévi-Strauss. Nadaljevali bomo po poti raziskovanj Judith Butler, ki v svojih razmišljanjih o Antigoni združuje veliko tem, o katerih smo razpravljali v celotni knjigi. Analizam velike teoretičarke spola bomo dodali še vprašanje, kakšne bi bile posledice možnosti zamenjave Ojdipa z Antigono za današnji čas, za aktualno seksualno moralo in politični realizem, o katerem je Butler veliko razmišljala in pisala. V nadaljevanju bomo tako zastavljeno analizo povezali s Simone de Beauvoir, ki je na sam začetek postavila prav večno figuro Antigone in njeno dramo, v kateri nasproti Kreonovim človeškim zakonom postavi nenapisane božje zakone in »je videti kot antični simbol še vedno aktualnega konflikta.« (Beauvoir, 2008, str. 57)<sup>66</sup>

Čeprav je soočanje Beauvoir z Antigonino moralno brezmadežnostjo videti kot kritika figure lepe duše (Féron, 2021, str. 53–54), bomo namesto heglovskih vidikov postavili v ospredje spol in seksualnost kot vodilna motiva *Drugega spola*, ki pričata o njegovi aktualnosti.

Tudi v kontekstu analize mitov je ena od osrednjih figur Claude Lévi-Strauss in njegova strukturalna analiza, ki namesto členov, elementov ali atomov postavi za izhodišče razmerja in medsebojno artikulacijo pomena, utemeljenega v lingvističnih načelih arbitrarnosti in diferencialnosti. Po vpeljavi strukturalne analize in začetnem raziskovanju »elementarnih sorodstvenih struktur« se je Lévi-Strauss na

---

66 O aktualnosti Antigone pričajo tudi analize »modernih Antigon«, ki vključujejo široko paleto od Ulrike Meinhof iz nemških »rdečih armad« prek Rite Atrie in njenih bojov z italijansko mafijo (Cantarella, 2024, str. 91–92) vse do lika Juliana Assanga in njegovega pomena za današnji krizni čas. (Zupančič, 2022, str. 29)

tej osnovi v nadaljevanju posvetil strukturalni analizi mitov in njihovi »mitologiki«, v kateri je lahko svoje egalitaristično raziskovanje zgolj domnevno nižje razvite divje misli in »nezmožnost za abstraktno mišljenje« (Lévi-Strauss, 2003, str. 11) razširil na področje, kjer je človeški rod najbolj oddaljen od osnovnih življenjskih potreb, človeški duh pa najbolj svoboden.

V svojo analize mitov je Lévi-Strauss vključil tudi Ojdipov mit, ki ga je prav tako kot elementarne strukture sorodstva podvrgel strukturalni analizi, pri tem pa svoj spopad z diskriminatornim prikazovanjem »primitivcev« prignal domala do pojma. Toda Ojdip v Lévi-Straussovi analizi mitov ni več paradigma ali izjema, kot so bile v menjavi ženske, ampak je kot mit razčlenjen na elementarne miteme in postavljen v širši kontekst tebenske mitologije in njenih generacij, hkrati pa Lévi-Strauss v svojo »ameriško metodo« vključi tudi indijanske in druge mite in vse obravnava na isti ravni in kot enako »izvirne«. <sup>67</sup> Ojdipa in Antigone torej ne analizira na enak način, kot je analiziral sorodstvene strukture primitivnih družb, toda nauk je prav tako »egalitarističen«, saj je prav strukturalna analiza tista, ki še vedno odpravi hierarhijo in odvzame pomen iskanju izvora, središča ali kake »višje sile«.

Možnost za povezavo enega in drugega, sorodstvenih struktur in mitologije, ki je osrednjega pomena tudi za razpravo o strukturalni

---

67 Pomena mita ne moremo razbrati iz posameznega mita, ampak ga moramo najprej razstaviti na miteme kot najmanjše enote, ki v primeru Ojdipa zadevajo sorodstvo oziroma dvospolno poreklo v nasprotju s samoniklim ali avtohtonim poreklom človeka, rojenega »iz zemlje«. Ta razmerja se kažejo kot podcenjevanje sorodstvenih odnosov, ko npr. Ojdip ubije očeta, Eteokles ubije brata itn., ali pa precenjevanje, ko se Ojdip poroči z materjo, Antigona pokoplje brata itn. Glede na »nesorodstveno« oziroma avtohtono poreklo človeka pa lahko pomenijo njegovo zanikanje, ko npr. Kadmij ubije zmaja, Ojdip pokonča Sfingo itn., ki jih je treba pokončati, da bi se lahko ljudje rodili iz zemlje, ali pa pomenijo potrditev avtohtonosti (Ojdip je »otečenih nog«, Labdak je »šepavi«, Laj »nerodni«, nezmožen hoje ipd.). (Lévi-Strauss, 2002, str. 229–232)

antropologiji in filozofiji (Keck, 2004 str. 9), najdemo pri najvplivnejši teoretičarki spola, Judith Butler, ki je v svoji knjigi *Antigonina zahteva* začela spraševati o političnem realizmu Antigone, potem ko je preusmerila tok raziskovanja od Hegla do Lacana in Žižka nazaj k Lévi-Straussu in strukturalni analizi sorodstvenih struktur. Butler je prav v konceptualnem kontekstu povezovanja sorodstva in mitov poskusila najti alternativo za zagonetno vprašanje o Ojdipu in njegovi sestri in hčeri Antigoni. (Butler, 2009, str. 85)

Za boljše razumevanje pristopa k Ojdipu in Antigoni, ki ga predlaga Butler, je treba najprej izpostaviti, da je eden od njenih osnovnih podarkov pomen sorodstvenih razmerij v neolitskih kulturah in njihovega mogočega nadaljevanja v sodobnih družbah. Aktualnost takšne analize je aktualnost današnjega časa, ki ga Butler predstavi v luči novih oblik sorodstvenih in družinskih skupnosti v razmerju do starih:

*Pravzaprav je moje vprašanje relativno majhno in je naposled dvojno. Prvič, če rečemo, da nam sorodstvo ne priskrbi več elementarnih struktur za razumevanje družbenih organizacij, ali s tem rečemo tudi to, da sorodstvo nima nobene vloge v sodobni organizaciji seksualnosti in družbenega življenja? Ali sorodstvo enoznačno pripade preteklosti ali pa je sorodstvo ime za tisto, kar nas še vedno strukturira, delno in mestoma spektralno, sredi sodobnega sveta? Drugič, če ima psihoanaliza določene sorodstvene strukture za nespremenljive [...], ali lahko preživi radikalno reorganizacijo sorodstva, ki sledi iz samskega materinstva, prijateljstva-kot-družine, lezbične in gejevske družine, mešane družine, mreže razširjenega sorodstva in sorodstvenih razmerij, ki nastajajo zaradi juridičnih zahtev priseljevanja in deportacije? (Butler v Kirby, 2006, str. 148)*

Tako so pri Butler postavljene v ospredje potrebe političnega realizma, ki pa ga bo treba še razširiti, saj poleg razdelave *krize sorodstva* zahteva tudi vse tisto, kar je Badiou raziskoval kot krizo seksualnosti in je videti odločilnega pomena za stoletje, v katerem živimo, in za subjektivnost stoletja, ki jo je mogoče v njem misliti. (Badiou, 2005, str. 15 in 91)

S podobnim pristopom se Judith Butler loti tudi analize Ojdipa in Antigone, v kateri je izhajala iz aktualnih družbenih konfliktov in poznejših feminističnih kritik Lévi-Straussa, ki so mu očitale, da je zamolčal prav tisto, kar je z vidika novih družbenih gibanj ključnega pomena. Tako postane za Butler pri Lévi-Straussu najbolj problematična spregledana prepoved homoseksualnosti. Da bi bila njegova strukturalna analiza sorodstva sploh mogoča, mora potlačiti homoseksualnost, kar je še posebej očitno pri prepovedi incesta in menjavi (Butler, 2001, str. 52) ter z njo povezanim ojdipskim mitom. Sorodstvena razmerja »temeljijo na *potlačeni* in zato omalovaževani seksualnosti, na odnosu med moškimi, ki so navsezadnje vezi med moškimi, vendar potekajo s heteroseksualno menjavo in z distribucijo žensk.« (Ibid.)<sup>68</sup>

Tako je istospolna usmerjenost začela veljati za nekakšno Lévi-Straussovo epistemološko oviro, ki preusmeri interpretacije na teren, na katerega se sam ni nikoli podal. Prav zaradi zamolčane ali potlačene homoseksualnosti je bilo mogoče postaviti prepoved incesta na mesto utemeljitvenega akta človeške kulture, ki je že v izhodišču in predpostavki zapisana heteroseksualnosti. (Butler, 2001, str. 47 in 2005, str. 27)

---

68 Butler poudari, da so za Lévi-Straussa incestne želje fantazmatske, kar pa »nikakor ne implicira, da ne bi mogle biti tudi 'družbena dejstva' [...]«, in nadaljuje z vprašanjem, kako se fantazme »pravzaprav vzpostavijo kot posledica prepovedi incesta«, čemur sledi navezava na Lacana (Butler, 2001, str. 54), medtem ko je »smrt« iz podnaslova *Antigonine zahteve* izpeljana iz pojmovanja »golega življenja« pri Giorgiu Agambenu. (2004)

Butler, ki bere Lévi-Straussa s pomočjo Foucaulta, na ta način postavi v svoji kritiki sorodstva v ospredje vprašanje norm in njihove idealnosti. Namesto kritike ideologije in njene vloge v reprodukciji produkcijskih razmerij stopi zdaj v ospredje kritika, ki je osredotočena na oblast norme in odklona, ki je do potankosti razdelana pri Foucaultu in njegovih likih »nenormalnih«. (Bahovec, 2023a, str. 75) Glavna norma zadeva prav normativno heteroseksualnost ali »heteroseksualno matrico«. (Butler, 2001, str. 47) Medtem ko je Beauvoir pri Lévi-Straussu izpostavila omejenost menjava samo na ženske oziroma odsotnost menjava moških, pa Butler doda problematiko, ki je bila v analizi poročnih pravil in njihovih povezav s potomstvom postavljena nekako na stran.

Težave z Lévi-Straussom so za Judith Butler torej težave z Lévi-Straussovimi univerzalnimi pravili kulture, norme in »zakona«, zaradi česar je izhodiščno vprašanje, ki ga lahko na osnovi Lévi-Straussa zastavi Antigona, tudi praktično etično. To vprašanje je, kaj bi bilo mogoče spremeniti že v najbolj elementarnih sorodstvenih strukturah in njihovih temeljnih predpostavkah, da bi lahko v današnjem času sprostili »odklonske odnose«, odpravili *oblast norme* in omogočili lezbičnim in gejevskim parom dostop do posvojitve otrok, hkrati pa tudi upor psihoanalitikom, ki »napovedujejo psihotične posledice za otroke lezbičnih staršev.« (Butler, 2009, str. 101)

### ***Od sorodstva do aseksualnosti***

Raziskovanje sorodstvenih struktur in Antigone kot »alternative« za Ojdipov mit nakaže, da se je treba osredotočiti prav na seksualnost v opoziciji z njenim zatiranjem v seksualni morali, ki je postavljeno v ospredje psihoanalitičnih nadaljevanj Ojdipove tragedije v freudovske in lakanovske »komplekse«. (Freud, 2006, str. 111; Lacan, 2002, str. 23)



V tej luči je mogoče osvetliti Antigono poudarjeno »bratsko« lju-bezen, ki v klasičnih branjih po definiciji ne more biti oskrunjena s kakršnokoli seksualnostjo. Kot je poudaril Hegel, ki je osnovno izhodišče Judith Butler, je razmerje med moškim in žensko najbolj čisto prav kot razmerje med bratom in sestrom, ki sta ista kri in sta »v stanju ravnotežja«, kot taka pa brez poželenja enega po drugem.<sup>69</sup> (Jagentowicz-Mills, 1996, str. 63) V nasprotju z bratsko ljubeznijo pa je razmerje med možem in ženo veliko bolj kompleksno in je mož tudi zaradi svojega položaja v starogrški državi figura avtoritete, ki mu omogoči prevlado nad ženo in družino. (Ibid., str. 64)

Težave s seksualnostjo so torej veliko širših razsežnosti in v temeljnem smislu veliko bolj rudimentarne. Težava ni le odnos do homoseksualnosti ali raznolikosti seksualnih praks, težava je odsotnost same seksualnosti – tudi v obliki heteroseksualnosti, ki jo Judith Butler postavi na tnalno, da bi lahko razvila svojo tezo o zamolčani ali potlačeni homoseksualnosti kot pogoju za vpeljavo ojdipske »norme« ali zakona. Težava je odsotnost seksualnosti, poželenja in beauvoirovske »mesene telesnosti«. V ospredju je vzajemnost bratske ljubezni, v primeru Antigone med sestrom, ki je zavetnica družine, sorodstvenih vezi in z njimi povezanih božjih zakonov ter njenim – mrtvim – bratom.<sup>70</sup> Med vsemi sorodniki moškega spola je brat edini nenadomestljiv in kot tak pravo nasprotje zamenljivega moža in množstva potencialnih zakonskih

---

69 Pomen odsotne seksualnosti, povezane z modelom razmerja med bratom in sestrom, posredno nakazuje tudi Heglov opis Apolona, ki nima žene, ampak samo sestrom Artemis, deviško boginjo boja, in ki v nasprotju z Zevsom ni vpleten v raznovrstne ljubezenske avanture. (Jagentowicz-Mills, 1996, str. 65)

70 »Ljubila bo le moškega, ki je mrtev, in tako ne bo ljubila nobenega moškega.« (Butler, 2009, str. 88) Na tem mestu lahko opozorimo tudi na pomen žensk za antične pogrebne rituale in »feminizacijo smrti« na strani ženske kot lika Drugega (Vernant, 2019, str. 106), opozoriti pa velja tudi na podobnost Jokastinega in Antigoninega samomora. (Cantarella, 1986, str. 58)

partnerjev, ki bi jim lahko tudi v sestopu Judith Butler v današnje vsakdanje prakse gotovo našli veliko paralel.

Prav to je resnična težava Antigone, ki jo moramo dodati ujetosti grške tragedije, pa tudi Lévi-Straussa in Lacana, v heteroseksualno matriko. Problem torej ni incest in kot pri Ojdipu pogubne posledice incestne seksualnosti, čeprav se nekatere interpretacije antične tragedije *Antigona* spogledujejo tudi z možnostjo tovrstnih primesi v njenem odnosu do brata Polinejka. Problem tudi ni psihoanalitična »kastacija«, postavljena na stran odsotnosti in smrti, ki je v *Antigoni* nekako premeščena in ločena od falosa in seksualnosti, a bi jo lahko tematizirali prav v paradni Lacanovi statui, postavljeni v mejni prostor med dvema smrtima. (Lacan, 1988, str. 270) Problem je odsotna seksualnost kot taka in na tem ozadju aseksualni lik paradigmatske etike ženskega »zagovora sorodstva«. Antigona nikoli ne bo ne žena ne mati, ostala bo model in ideal brezmadežne. Kot figuro odpora in »ne-uboganja« jo moramo misliti prav na ozadju njene vrline in deviškosti. (Gros, 2017, str. 87, 89 in 99; Cléro, 2019, str. 91)<sup>71</sup> Videti je, da ji je uspelo celo presekat i gordijski vozeli transgresije in krivde in da jo lahko na tej osnovi postavimo za predhodnico krščanskih likov. (Žižek, 2021, str. 137)

Po tej miselni poti bi lahko Antigono provizorično postavili morda celo na stran aseksualne ženske, ki jo v katoliških religioznih praksah

---

71 Homoseksualnost je mogoče misliti po modelu freudovskega žalovanja in melanholije (Malabou, 2011, str. 148–150), toda videti je, da je Antigonina težava povezana predvsem z odsotnostjo seksualnosti. Zgodovinska analiza brezmadežnega spočetja je pokazala, »da ostane mati za sina vedno devica, se pravi vedno seksualno nedosegljiva« in je povezana z »idealom čistosti, ki temelji na spolni vzdržnosti«. (Accati, 2001, str. 233; Verginella, 2001, str. 311) S tem povezana moralna čistost je pomemben del vatikanske politike. (Kozinc, 1997, str. 75–91) Kot je poudaril tudi Foucault v analizi vloge priznanja v sodnih procesih, je pomen čistosti postavljen v ospredje v sami definiciji resnice: »le tisti, ki so čisti, lahko govorijo resnico«. (Foucault, 2012, str. 3) O priznanju pri Foucaultu in v navezavi na govorna dejanja gl. Butler (2017).

pooseblja lik device Marije v njenem razmerju do moškega, tj. v razmerju, za katerega je značilna domala popolna izvzetost iz seksualnosti. Osrednje idealizirano mesto v antičnih sorodstvenih razmerjih pripade samo sestri kot krvni sorodnici, ki jo pooseblja Antigonin lik. V njej lahko občudujemo mojstrovino iz antičnega sveta za vse čase, postavljeno na mesto, na katerem zastopa žensko domeno družinskega življenja v antičnem ojkosu in univerzalna brezčasna merila za njeno domnevno zgolj žensko *Sittlichkeit*. (Butler, 2009, str. 51 in 54)

Vendar pa je tudi neposredna primerjava z Marijo kot ikono krščanske civilizacije videti prehitra, saj je Marija kot kraljica nebeškega kraljestva z izvzetostjo iz seksualnosti hkrati izvzeta tudi iz smrti. (Kristeva, 1995, str. 12) Morda je lahko prav zato Marija postala ikona srednjeveškega in modernega sveta, »edina svojega spola«, kot jo je predstavila Marina Warner: najvišji mogoči ideal vseh idealov in hkrati kraljica nebeškega kraljestva. (Warner, 2000, str. 103) Poleg tega pa Devica Marija v nasprotju z Antigono ni figura neposredne etičnosti, ampak kot mati-z-otrokom predstavlja ideal katoliških žensk in deklet, ki postane pri Freudu identifikacijski lik histeričarke Dore, ko v galeriji presedi ure v občudovanju Sikstinske madone. (Freud, 2017, str. 89) Nasprotno od Marija je izvzeta iz seksualnosti in hkrati odrešena tudi smrti, in videti je, da lahko dobi prav kot taka »normativno« moralno pozicijo.

Aktualnost Antigoninega lika se kaže v vztrajnih naporih Judith Butler, da bi tako ali drugače prišla na kraj s problematiko sorodstva za današnji čas, kar v različnih branjih velike teoretičarke ostaja pogosto spregledano. Kar je pri Butler odločilnega pomena, je prav njena zahteva, da se je treba tako Ojdipa kot Antigone lotiti na terenu lévi-strausssovskih sorodstvenih struktur, hkrati pa odpreti pot za vpeljavo kategorije seksualnosti kot take, ločeno od reprodukcije in skrbi za

potomstvo, predvsem pa razbremenjene »idealnosti norme« in s tem povezane oblasti in podrejanja.

Kakor hitro se spustimo na teren človeške seksualnosti, so zaključki veliko bolj negotovi in iz Lévi-Straussa težko izpeljivi, tako da tudi iz njegovih nadaljevanj pri Judith Butler ne moremo izvedeti, kakšna je konceptualna povezava med sorodstvom in raznimi bolj ali manj pripoznanimi seksualnimi praksami, saj gre pri Antigoni ravno za odsotnost seksualnosti kot take.

Mimo težav z Lévi-Straussom pa lahko sklenemo odgovor na Steinerjevo vprašanje. Če bi Freud namesto iz Ojdipa izhajal iz »aseksualne« Antigone, bi njegova znanstvena revolucija obtičala na polovici poti, njegova psihoanaliza pa se sploh ne bi rodila.

### ***Butler, Lacan in vpeljava »performativnosti«***

Butler pa prav na terenu vprašanja sorodstva, kot se kaže v Antigoni, zastavi tudi svojo kritiko Lacana in njegove psihoanalize. Vdanost prepovedi incesta kot »zakonu« je poglavitno znamenje Lacanove definicije želje in z njo povezane etike. (Lacan, 1988, str. 248) Nekritični odnos do »instance zakona« postavi na mesto njenega nosilca patriarhalno instanco očeta, bodisi hipostaziranje Freudovega ojdipskega očeta bodisi iznajdbo Lacanovega simbolnega očeta, ločenega od realne osebe v družini.

Pri tem pa ponovno pride v ospredje problem, ki smo ga že večkrat izpostavili v navezavi na Lévi-Straussa. Prav tako kot je domala nerazrešljiv paradoks menjave žensk, je videti tudi za »vidik« patriarhalnosti še večji problem, da očetova »priklenjenost na mesto« ne izpolnjuje osnovnih načel strukturalne analize. Oče bi moral biti prav tako zamenljiv kot vsi drugi členi ali elementi, ki zasedajo prazna simbolna

mesta v strukturi, tako kot bi morali biti moški v neolitski zakonski zvezi prav tako objekt menjave kot ženske. Kar je pri Lacanu postavljeno kot »izjema«, oče kot izjema, falos kot izjema, označevalec gospodar kot izjema in morda še kaj, vztrajno najeda same osnovne principe strukturalne analize in odvrča od konsekventne izpeljave strukturalizma v novo ontologijo, ki jo naznanja. (Milner, 2002, str. 213)

Lévi-Straussove sorodstvene strukture, ki se vedno in povsod vzpostavljajo na osnovi menjave žensk, se iztečejo v Lacanov simbolni red vedno in povsod v imenu očeta, kakršnega poznamo iz religioznega diskurza in je povezan z judovsko-krščansko tradicijo (Lacan, 2005, str 33); Butler eno in drugo upravičeno razume kot že »pravi teološki vzgib v psihoanalizi«, ki pripelje boga ali bogove nazaj skozi druga vrata in ki tako ali drugače preprečuje razreševanje »konkretnih dilem« človeške seksualnosti in jasno oporeka homofobičnim diskurzom. (Butler, 2001, str. 67, 2005, str. 27 in 2009, str. 70 in 101)<sup>72</sup>

Tako je mogoče videti, da je največji problem sam pojem simbolnega, ki temelji na razporeditvi praznih mest v topološkem prostoru in se prav zato ne bi smelo prekrivati ne z družbenim predpisom ne z idealnostjo norme in odklona od nje, ne s samoumevnostjo menjave zgolj žensk ali predpisano heteroseksualnostjo.<sup>73</sup> Čeprav je norma nekaj kontingentnega, je njena kontingentnost postala nujna, idealizirana in prinaša rigidne posledice za samo spolno razliko in posledično za razliko in diferencialnost kot temeljno kategorijo vsake strukturalne analize.

72 Spopad s homofobijo je pomemben v navezavi na Butler in v širšem merilu. (Tratnik in Segan, 1995; Tratnik, 2002; Hvala, 2006)

73 Osnovni poudarek, namenjen simbolnim mestom, v strukturalizmu »zplete« raziskovanje praznega mesta oziroma paradoksnega elementa, ki predstavlja pogoj za samo zamenljivost; pri Lévi-Straussu je to »lebdeči označevalec«, kot so besede »mana« in njeni ekvivalenti. (Deleuze, 1995, str. 58)

Prav tu je strukturno mesto same Antigone kot »nadaljevanja« Lévi-Straussove strukturalne analize sorodstva. Prav z njo so postale nekoherentne same simbolne pozicije kot take. Antigona zamenjuje brata in očeta, svojim nečakom je hkrati teta in sestra, nikoli se ne bo poročila in sama postala mati. Tako se že v izhodišču oddalji od vsega, kar naj bi reprezentirala. Antigona reče brat, a misli očeta (Butler, 2009, str. 97), a če je oče brat, kakšna je potem sploh razlika med simbolnima mestoma, ki ju zasedata? Videti je, da se bo simbolni univerzum sesul pod težo lastnih sorodstvenih in ojdipskih antinomij.<sup>74</sup>

Butler kritiko Lacana nadaljuje na jezikoslovnem področju. Tako kot je bil Lévi-Strauss nadaljevalec lingvističnega obrata v filozofiji 20. stoletja, se je tudi Judith Butler problema Antigone lotila z analizo jezika, vendar pa je namesto iz Saussurja, Jakobsona in Trubeckojca, ki so v ospredju pri Lévi-Straussu, izhajala iz Austinove filozofije vsakdanjega jezika. V ospredje je postavila njegovo teorijo govornih dejanj in performativov, povezanih z rituali (Butler, 1997, str. 5 in 2003b, str. 392), ki v *Težavah s spolom* ustvarjajo in proizvajajo sam spol, v *Antigonini zahtevi* pa postavijo v ospredje njen ženski kljubovalni govor in Antigonin upor, ki ga moramo raziskati prav kot »upor v jeziku«; kot poudari tudi Žižek, Antigona »temu, kar se je zgodilo v realnosti, ne pridoda ničesar, ampak to zgolj izjavi, razglasi – toda *ta 'nič' je bistven in spremeni vse*«. (Žižek, 2021, str. 58)

Pred nami je torej svet govornih dejanj. Ko Antigona reče »pokopala bom svojega brata«, stori svoje uporno dejanje prav s tem, da ga izreče. (Butler, 2009, str. 43) Antigona govori kot ženska, deluje kot ženska, živi kot ženska in bo umrla kot ženska. Sama norma ali ideal,

---

74 »Kaj bo Ojdipova dediščina pomenila tem, ki so se oblikovali v takšnih situacijah, kjer so pozicije komajda prepoznavne, kjer je mesto očeta razpršeno, mesto matere večkrat zasedeno ali premeščeno in kjer simbolno v svojem zastoju ne zdrži več?« (Butler, 2009, str. 43)

ki jo vodi, pa nastane šele prek lastne aktualizacije v govorici. Prehod od govorne intence k dejanju pomeni prehod od božjega zakona spoštovanja mrtvih sorodnikov h konkretno univerzalnemu, ki ga lahko Antigona udejanja v lastnem govoru in vztrajanju v njem.

V nasprotju z Ojdipom, ujetim v orakeljsko usodo, je Antigono delovanje prospektivno in s tem, da govori, hkrati vzpostavlja dejanje, o katerem govori: Antigona z govorom ustvarja prihodnost. Prav v tej strukturni poziciji, v svetu govornih dejanj, lahko postane lik upora, ki ni zvedljiv na nasprotje domačega ojkosa in države ali na konflikt med božjimi in človeškimi zakoni.<sup>75</sup> Kot poudari Butler, ne v Lacanovi Antigoni ne v Lévi-Straussovi zgodnejši analizi kulture »država ni omenjena« (Butler, 2009, str. 30) in je treba tudi pri Heglu, na katerega se opira Lacan, sorodstvo in kulturne norme »zapopasti v podrejenem razmerju do države«, ker na področju državljanstva »ne najde prostora za Antigono«. (Ibid., str. 30–31)

Toda razglasitev lastnega dejanja v jeziku je hkrati moment, ki Antigono postavi v »moški eksces«. Ko začne delovati v jeziku, se razloči od same sebe in svojega spola in postane *aner* ali moški. Za možato jo razglasi tudi Kreon, prizadet v svoji moškosti. (Gros, 2017, str. 93) Tako ostaja osvoboditvena alternativa za žensko zamejena kot v dolgi tradiciji navideznih možnosti in napačnih izbir; biti mora tiho ali pa spregovoriti z moškim glasom.

Analiza Judith Butler, ki začenja s kritiko Lévi-Straussove menjave žensk, torej na koncu pripelje do moške pozicije »ženske« Antigone.<sup>76</sup>

75 Če upoštevamo razliko med *Pravno filozofijo* in *Fenomenologijo duha*, lahko ugotovimo, da je Butler bližje Heglu, kot je sama uvidela. (Moder, 2023, str. 85–86)

76 Vloga ženske je ljubezen in podpora možu in otrokom v zasebnem življenju (Hutchings, 2017, str. 190), toda ženska velja za »bivajoče, ki življenje podarja, v nasprotju s tem, da bi ga tvegala«. (Ibid., str. 193)

## Vrnitev k Beauvoir

Za konec bomo raziskali, kako se ti vidiki povezujejo in razlikujejo od osrednjih tem *Drugega spola*. Butler piše o Beauvoir z vsem spoštovanjem in predstavi svoje delo kot nadaljevanje Beauvoir, a jo, kot bomo pokazali, nezadostno vključi v svoje branje *Antigone* in v vse tisto, kar je videti kot nadaljevanje njenega upora po meri današnjega časa in aktualnih sorodstvenih in seksualnih praks.<sup>77</sup> Najprej pa je vredno izpostaviti nekatere podobnosti, ki obstajajo med dvema morda najbolj vplivnima avtoricama na področju raziskovanja spola in seksualnosti.

Tako Beauvoir kot Butler se lotevata ponovnega branja Lévi-Straussovih sorodstvenih struktur. Zakaj samo heteroseksualnost in ne tudi homoseksualnost, zastavi Judith Butler svoje osnovno vprašanje, ki na terenu seksualnosti drži mesto prav tako osnovnemu vprašanju Beauvoir o drugem spolu in menjavi žensk, ne pa tudi moških. Čeprav se Butler sicer v nasprotju z Beauvoir ne sprašuje o spolu, ampak o seksualnosti, je v vsakem primeru postavljeno v ospredje človeško seksualno življenje, ki ga moramo povezati in vstaviti v analizo sorodstvenih struktur.

Butler in Beauvoir obe izpostavita osnovno »težavo« Clauda Lévi-Straussa, da se ne more držati lastnih izhodišč svoje strukturalne analize in se zaplete v nerazrešljiv paradoks. Za Beauvoir je problem sam pojem menjave in sama prepoved incesta, ki je zaradi menjave žensk, ne pa tudi moških, videti kot druga stran sekundarnosti »drugega spola« ali pa je še kako drugače povezana z njo. Beauvoir je upala, da bo lahko z Lévi-Straussom pojasnila izvor podrejenosti drugega spola, upala je tudi, da si bo lahko pomagala s psihoanalizo, naposled

77 Prav tako se Judith Butler ni lotila primerjave Beauvoir in Lacana, na katerega se Beauvoir skliče v interpretaciji slavnega stavka »Ženska se ne rodi, ženska to postane.« (Butler, 2001, str. 20–21)



pa tudi s historičnim materializmom, a je vse po vrsti razglasila za neuspeh. Butler je problem »neuspeha« in »zgubljenih stvari« na področju psihoanalize zaostri v kritiko glavne kategorije strukturalizma, ki jo je skoval Lévi-Strauss in dovršil Lacan, tako da »simbolno preprosto ne zdrži več«. Skupek sorodstvenih in lingvističnih pravil, ki jih pri Lacanu ni mogoče ločiti od simbolnega mesta in imena očeta (Butler, 2009, str. 37) ter njegovega natančno določenega mesta v sorodstvenih strukturah, bi bilo »zmotno razumeti kot družbeno konstituirano in spremenljivo pozicijo, ki naj bi jo imeli očetje v zgodovini.« (Ibid.)

Butler in Beauvoir se prav tako ukvarjata z Lévi-Straussovo razliko med naravo in kulturo, ki smo ju povezali s starogrškima *phýsis* in *thésis*, pri čemer se pojavijo težave s pojmovanjem zgodovinsko nastalih poročnih pravil kot nečesa univerzalnega in splošno veljavnega. Prepoved incesta je mejna kategorija naravnega v kulturi, ampak v sebi nosi vidik univerzalnega, ki je na delu v vseh družbah, in prav to je za obe »teoretičarki« problematično. Strategije osvobajanja so namreč usmerjene v ločitev enega in drugega in izhajajo iz prepričanja, da je mogoče spremeniti vse, kar ni naravno in univerzalno. Družbena sprememba je pogoj za svobodo »v situaciji« in za konkretno osvoboditev žensk v družbeni formaciji, ki je videti še posebej pomembna, kadar moška dominacija posega na področja telesa, seksualnosti in reprodukcije človeške vrste. (Beauvoir, 2022/2, str. 588; Butler, 2001, str. 42; Bourdieu, 1998, str. 75)

Za naše namene pa je najpomembnejši odnos Butler in Beauvoir do Antigone. Kot smo opisali, je pri Antigoni nemara veliko bolj kot pri psihoanalitičnem Ojdiru v ospredju upor – upor moškemu, upor vladarju in državi, upor v dejanju in jeziku. Toda filozofinja in »kritična teoretičarka« (Sandford, 2017, str. 23) Simone de Beauvoir seže tudi v realnost grške države, v kateri je tudi Antigonin upor videti kot *Abstraktum*, ki

zagovarja idealnost norme, ne pa konkretnih žensk, ki jih v njihovi fenomenološki izkušnji in psihoanalitični kliniki raziskuje Beauvoir:

*Antigonina drama, ki proti vsem Kreonovim človeškim zakonom uveljavlja božje zakone, ki so ji vrezani v srce, je videti kot antični simbol še vedno aktualnega konflikta. Antigona je prototip moralističnih zagovornikov, [...] ki za vsako ceno razglašajo nujnost določenih večnih načel in [...] so si vtepli v glavo, da bodo ohranili svojo vest. [...] V zgodovini se je konflikt nadaljeval, ne da bi popustila katera od obeh strani, zaprta v svoj sistem vrednot, v imenu katerih zanika vrednote druge. (Beauvoir, 2008, str. 59–60)*

Beauvoir je v besedilu »Moralni idealizem in politični realizem«, ki ga je napisala za revijo *Les Temps modernes* (1945b), začela svoj lastni upor prav s pozicije proti Antigoni (Beauvoir, 2008, str. 57). To je naredila zato, da bi lahko z nekega drugega mesta vzpostavila temeljni antagonizem, ki je poganjal v tek tako njeno uporniško misel kot njene aktivistične boje in politični realizem, za katerega se je zavzemala v nasprotju z abstrakcijami, daleč od konkretne doživete izkušnje in družbene realnosti materialne produkcije. (Bahovec, 2023b, str. 113)

Za Beauvoir in njeno kritiko idealistične filozofije Antigona ne more biti drugega kot nemara prav pozicija lepe duše, ki si ne umaže rok s *političnim realizmom*. (Feron, 2021, str. 59–60; Braz, 2022, str. 206) S tega vidika se lahko spopade z njenim vztrajanjem pri »nujnosti določenih večnih načel«, ko se prek strukturalne analize sorodstva postavi na trdna tla »nazaj na noge« in nas dejansko privede do tiste politike, ki nam lahko priskoči na pomoč v bojih za »ne-idealne družine«, istospolna partnerstva in njihovo možnost posvojitve otroka.

Prav teren, ki naznanja sestop iz idealizma v družbeno dejanskost, predstavlja nadaljnjo povezavo med Judith Butler in *Drugim spolom*, preko katerega lahko posledično ekspliciramo njene lastne pozicije. Butler konceptualno izpeljavo preprede z neposrednimi sestopi v zunanost pojma, ki so na prvi pogled videti hitri in morda ne povsem legitimni preskoki iz abstrakcije v vsakdanjo realnost realnih žensk in njihovih »sorodstvenih težav«. (Butler, 2009, str. 43; Beauvoir, 2022/1, str. 16) V tej luči lahko tudi pozicijo in »umeščeno vednost« Butler lažje razumemo, ne da bi ji morali oporekati prehitre sestope iz pojma v politični realizem bojev za vse vrste sorodstvenih vezi in vse seksualnosti našega časa. Njena *Antigonina zahteva* prinaša enega najboljših primerov sestopanja iz abstraktnih, z moraliziranjem povezanih ideoloških senc v navadno, vsakdanje, vsem skupno življenje v realni družbi in njihovimi konsekvencami za politični realizem. Butler je s svojo »beauvoirovsko« gesto Antigonino čisto, večno in aseksualno pozicijo potopila v izkušnjo utelešenosti, ki je bila pri Beauvoir vedno v ospredju v njenem spopadu z abstraktnim Človekom in »suženjstvom« ženske v najrazličnejših variacijah njene situacije.

Kar pa zadeva samo Antigono in njen upor Kreonu, je poleg spopada s političnim idealizmom in abstraktnim človekom pomemben tudi vidik spopada z »družbenim egoizmom«, ki ga postavi v ospredje Eva Cantarella v svoji razpravi o Antigonini »ljubezni do smrti« (Cantarella, 2024, str. 53–54), medtem ko je Kreon kot zagovornik *res publicae* neupravičeno postavljen na stran grdih in zlih. (Ibid., str. 102)<sup>78</sup>

Toda kljub opisanim skupnim točkam med Butler in Beauvoir moramo prav v navezavi na Antigono izpostaviti pomembne razlike. Kot

---

78 Marti Verginella se najlepše zahvaljujem za opozorilo na Cantarellino delo o Antigoni in kritiki njenega »družbenega egoizma«. Problematike »Beauvoir in politično« se je natančneje lotila Metka Mencin (2020, str. 302), medtem ko je Karmen Klavžar postavila v ospredje navezavo spolne razlike na dialektiko gospostva in hlapčevstva. (Klavžar, 1996, str. 117).

smo pokazali, Butler Antigono izjavljanje razume kot performativni upor, ki jo približa moški poziciji izjavljanja. Ravno temu je treba zoperstaviti izjavljalno pozicijo *Drugega spola*.

S stavkom »Ženska sem.« Simone de Beauvoir naredi osnovni »spolni« obrat, s katerim se šele lahko resnično izvijemo iz paradokсне Antigone »prisilne moškosti« in tudi butlerjevsko dejanje nepokorščine v jeziku lahko dobi veliko večji domet. To ni »ženska« večne ženskosti ali njenega bistva,<sup>79</sup> tudi ne njene antigoninske *Sittlichkeit* ali neposredne potopljenosti v moralni svet vrednot in idealistične filozofije. Prav tako to ni ženska identiteta, ki bi lahko služila kot izhodišče in opora za politične boje žensk. V *Drugem spolu* je ženskost vzpostavljena kot subjektivnost, izražena v osebnem zaimku »jaz«, pomembna prav kot izpraznjena instanca brez imen, ne Antigone in Jokaste ne Eve ali Marije. Beauvoir uprizori »ego, ki reče ego« in s tem vzpostavi filozofsko partijnost v nasprotju z Antigoninim moškim govornim dejanjem, prav tako pa tudi ne da bi morala spregovoriti v aroganci filozofskega univerzalističnega »mi«. (Cavell, 2005, str. 67)

Morda je govorno dejanje lahko žensko ali moško, medtem ko je mesto v strukturi povsem izpraznjeni simbolni položaj in izvotlena pozicija golega izjavljanja, ki ne more biti ne žensko ne moško. Prav zato mora Beauvoir najprej s svojega mesta izjavljanja izdahniti svoj »jaz«, ne v nasprotju s »ti« kot pri Benvenistu, ampak »jaz« v nasprotju z »moškim«, ki ga v natančnem branju *Drugega spola* postavi v ospredje že Toril Moi, a ga potem znova potopi v teorijo govornih dejanj in oddalji od strukturalne analize. (Moi, 1999, str. 192) Ko Beauvoir izreče »Ženska sem.«, se s tem ne omeji na govorno dejanje, ampak poudari samo mesto

---

79 Vuillerod je opozoril, da je treba v feminističnem branju filozofov seči »onstran esencializma in anti-esencializma« ter diskontinuitete med biološkim spolom in družbenim *gender*. (Vuillerod, 2020, str. 185)

izjavljanja kot simbolno mesto v nasprotju z drugimi mesti in v razliki, iz katerega se poraja pomen. Te pa ni brez mesta, kraja ali položaja, naj bo v igri umeščenost v jeziku kot sistemu znakov ali v sorodstvu kot sinhroni matriki mest in položajev, ki jih lahko zasede katerikoli člen, element ali »atom« sorodstva in ki jih Lévi-Strauss *de facto* zmotno zameji na mejnavo žensk, ne pa tudi moških ali koga drugega.

Z vidika interpretacij *Drugega spola*, ki smo jih razvijali v prejšnjih poglavjih, lahko torej analiziramo tudi pomen Antigone. Izjavo »Ženska sem.« lahko pravzaprav razumemo kot nasprotje »moške performativnosti« Antigone, ki jo najdemo pri Judith Butler. Antigona ni alternativa za spopad z mizoginijo, ki nam ga nalagata 20. stoletje in Freudov pogum, ki ga je »podedovala« Simone de Beauvoir. V nadaljevanju pa lahko postane nepokorščina v jeziku po inavguralni gesti izjavljanja »Ženska sem.« tudi nepokorščina »zunaj jezika« v vsej natančno popisani družbeni realnosti *Drugega spola*, ki je videti nadvse aktualna za današnji čas. Ta ji omogoči, da uresniči svoj upor. Vendar pa je videti, da to ni le upor normi ali idealu, kot trdi Butler za Antigono, ampak upor dolgi tradiciji mizoginije in moške dominacije, v kateri ženske niso mogle spregovoriti javno in niso obstajale kot suverena instanca izjavljanja. Velikokrat so bile tiho, ali pa so morale preveč govoriti, kar je prav tako jasno znamenje oblasti in dominacije. (Duby, 1992, str. 483)

Bi si tedaj lahko zamislili bolj uporno misel za današnjo filozofijo in bolj politični upor? Če je ob prelomu stoletja veljalo, kot je zapisala Toril Moi, da smo se predolgo vračali k Lacanu in je nastopil čas za feministično vrnitev k Beauvoir (Moi, 1999, str. 5), potem lahko dodamo, da je zdaj čas za vrnitev k *Beauvoir in filozofiji*, ki bo posegla onstran zvajanja na aktivizem, »teorijo spola« ali eksistencialistični filozofski obrat.

Radikalnost življenja in mišljenja Simone de Beauvoir je mogoče zajeti tako, da pripoznamo njeno umeščeno v fenomenologijo in eksistencializem, a jo kot tako izpostavimo prav na nepogrešljivem ozadju porajajočega se strukturalizma in »filozofije skozi psihoanalizo«. Tako bomo lahko leto 1949 upravičeno razglasili za leto »hkratnega izida« Lévi-Straussovih *Elementarnih struktur sorodstva* in *Drugega spola* Simone de Beauvoir, ki sta obe odločilno obeležili drugo polovico 20. stoletja in današnji čas.

Ker je zgodovina človeštva dolga zgodovina izključevanja, Beauvoir doslej niso umeščali v filozofijo in ji dodelili mesta, ki ji pripade. Naloga današnjega časa pa je, da to spremenimo.

## **BIBLIOGRAFIJA**

### ***I. Dela Simone de Beauvoir***

BEAUVOIR, Simone de (1944). *Pyrrhus et Cinéas*. Pariz: Gallimard.

BEAUVOIR, Simone de (1945a). La Phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty. *Les Temps modernes*, št. 1, str. 363–367.

BEAUVOIR, Simone de (1945b). Idéalisme morale et réalisme politique. *Les Temps modernes*, ponatisnjeno v KAIL, Michel (ur.) (2008). *Idéalisme morale et réalisme politique*. Pariz: Gallimard, str. 57–91.

BEAUVOIR, Simone de (1947). *Pour une morale d'ambiguïté*. Pariz: Gallimard.

BEAUVOIR, Simone de (1948). *L'Existentialisme et la sagesse des nations*. [L'Existentialisme et la sagesse des nations, Idéalisme morale et réalisme politique, Littérature et métaphysique, Œil pour Œil.] Pariz: Nagel.

BEAUVOIR, Simone de (1949a). *Le Deuxième sexe*. 2 zv. Pariz: Gallimard.

BEAUVOIR, Simone de (1949b). Les Structures élémentaires de la parenté de Claude Lévi-Strauss. *Les Temps modernes*, ponatisnjeno v *Magazine littéraire* (2001). Hors série, št. 5, str. 60–63.

BEAUVOIR, Simone de (1951a). Faut-il brûler Sade? 1. del, *Les Temps modernes*, št. 74, str. 1002–1033.

BEAUVOIR, Simone de (1951b). Faut-il brûler Sade? 2. del, *Les Temps modernes*, št. 75, str. 1197-1230.

- BEAUVOIR, Simone de (1955). *Privilèges*. [Faut-il brûler Sade?, La pensée de droite aujourd'hui, Merleau-Ponty ou le pseudo-sartrisme.] Pariz: Gallimard.
- BEAUVOIR, Simone de (1958). *Mémoires d'une jeune fille rangée*. Pariz: Gallimard.
- BEAUVOIR, Simone de (1960). *La Force de l'âge*. Pariz: Gallimard.
- BEAUVOIR, Simone de (1963). *La Force des choses*. Pariz: Gallimard.
- BEAUVOIR, Simone de (1964). *Une mort très douce*. Pariz: Gallimard.
- BEAUVOIR, Simone de (1970). *La Vieillesse*. 2 zv. Pariz: Gallimard.
- BEAUVOIR, Simone de (1972). *Tout compte fait*. Pariz: Gallimard.
- BEAUVOIR, Simone de (1981). *La Cérémonie des adieux, suivi d'entretiens avec Jean-Paul Sartre*. Pariz: Gallimard.
- BEAUVOIR, Simone de (1990). *Journal de guerre*. Pariz: Gallimard.
- BEAUVOIR, Simone de (1999). *Drugi spol*. 1. zv., *Dejstva in miti*. Prev. S. Koncut. Ljubljana: Delta, Društvo za kulturološke raziskave.
- BEAUVOIR, Simone de (2000). *Drugi spol*. 2. zv., *Doživeta izkušnja*. Prev. S. Koncut. Ljubljana: Delta, Društvo za kulturološke raziskave.
- BEAUVOIR, Simone de (2001). L'Être et la parenté. *Magazine littéraire*. Lévi-Strauss, *l'ethnologie ou la passion des autres*. Hors série, št. 5, str. 60–63.
- BEAUVOIR, Simone de (2008). *Idéalisme morale et réalisme politique*. [L'Existentialisme et la sagesse des nations, Idéalisme morale et réalisme politique, Littérature et métaphysique, Œil pour Œil.] Pariz: Folio.
- BEAUVOIR, Simone de (2014). *Etika dvoumnosti*. Prev. Š. Žakelj. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- BEAUVOIR, Simone de (2018a). *Mémoires I, II*. La Pléiade. Pariz: Gallimard.
- BEAUVOIR, Simone de (2018b). *Starost I. Stališče zunanjosti*. Prev. T. Gerdina. Ljubljana: OPRO.
- BEAUVOIR, Simone de (2020). *Starost II. Biti v svetu*. Prev. T. Gerdina. Ljubljana: OPRO.



BEAUVOIR, Simone de (2022). *Drugi spol*. 1. zv., *Dejstva in miti* in 2. zv., *Doživeta izkušanja*. Prev. S. Koncut. Ljubljana: Krtina.

## **II. Druga bibliografija**

ACCATI, Luisa (2001). *Pošast in lepota. Oče in mati v katoliški vzgoji čustev*. Prev. I. Prosen. Ljubljana: Studia humanitatis.

AGAMBEN, Giorgio (2004). *Homo sacer. Suverena oblast in golo življenje*. Prev. S. Kutoš. Ljubljana: Študentska založba.

AGAMBEN, Giorgio (2008). *Signatura rerum. Sur la méthode*. Pariz: Vrin.

ALTHUSSER, Louis (1995). *Sur Lévi-Strauss*. V: ALTHUSSER, Louis. *Écrits philosophiques et politiques*. Pariz: Vrin.

ALTHUSSER, Louis (2000). Podtalni tok materializma srečanja. Prev. Z. Skušek. V: ALTHUSSER, Louis. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Založba/cf, str. 157–198.

ALTHUSSER, Louis (2017). *Predavanja o Rousseauju*. Prev. A. Mendiževc. Ljubljana: Litera.

ALTHUSSER, Louis (2018). *Ideologija in ideološki aparati države in drugi spisi*. Prev. Z. Skušek. Ljubljana: Založba /cf.

ALTHUSSER, Louis, BALIBAR, Étienne, MACHEREY, Pierre, RANCIÈRE, Jacques in ESTABLET, Roger (2018). *Branje Kapitala*. Prev. M. Breznik in S. Koncut. Ljubljana: Založba Sophia.

ANTIĆ, Milica (ur.) (2023). *Samoumevnosti in nelagodja: Sistemsko urejanje enakosti spolov v akademskem polju*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

AUSTIN, John L. (1990). *Kako napravimo kaj z besedami?* Prev. B. Lešnik. Ljubljana: Studia humanitatis.

BADIOU, Alain (2005). *Dvajseto stoletje*. Prev. A. Žerjav. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo.

BADIOU, Alain (2012). *The Adventure of French Philosophy*. London: Verso.

- BAHOVEC, Eva D. (1991). Anatomija je usoda. V: BAHOVEC, Eva D. (ur.) (1991). *Ženska seksualnost: Freud in Lacan*. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo, str. 219–235.
- BAHOVEC, Eva D. (ur.) (1991). *Ženska seksualnost: Freud in Lacan*. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- BAHOVEC, Eva D. (1993). Rousseaujeva genealogija nelagodja v kulturi. V: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*. Ljubljana: Krtina, str. 125–136.
- BAHOVEC, Eva D. (1998). Feminizem in ambivalentnost: Simone de Beauvoir. *Delta*, letn. 4, št. 3-4, str. 29–40.
- BAHOVEC, Eva D. (2000a). Fenomenologija ženskega duha. Spremna beseda. V: BEAUVOIR, Simone de. *Drugi spol. Doživeta izkušnja*. 2. zv. Prev. S. Koncut. Ljubljana: Delta, Društvo za kulturološke raziskave, str. 589–616.
- BAHOVEC, Eva. D. (2000b). Als Feministin kommt Man nicht zur Welt. Zur Aktualität von Simone de Beauvoirs Denken. V: MOUFFE, Chantal in TRINKS, Jürgen (ur.). *Feministische Perspektiven*. Dunaj: Turia und Kant, str. 128–139.
- BAHOVEC, Eva D. (2002). Féminisme et ambiguïté. On ne naît pas féministe. Sur l'héritage commun de Beauvoir et de Wollstonecraft. V: DELPHY, Christine in CHAPERON, Sylvie (ur.). *Cinquantenaire du Deuxième sexe*. Pariz: Syllepse, str. 173–180.
- BAHOVEC, Eva D. (2007). *Freud, ženska in popotnikova senca*. Ljubljana: Delta, Društvo za kulturološke raziskave.
- BAHOVEC, Eva D. (2008). Simone de Beauvoir et la psychanalyse. V: STAUDER, Thomas (ur.). *Simone de Beauvoir cent ans après sa naissance. Contributions interdisciplinaires de cinq continents*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, str. 243–252.
- BAHOVEC, Eva D. (2009). Možda će ovo stoljeće biti poznato kao bovuarsko. *Treća*, letn. 11, št. 2, str. 9–22.

- BAHOVEC, Eva D. (2015). The Ego and the Other in Lacan's Return to Freud. V: BOROSSA, Julia, BRONSTEIN, Catalina in PAJACZKOWSKA, Claire (ur.). *The New Klein-Lacan Dialogues*. London: Karnac, str. 59–71.
- BAHOVEC, Eva D. (2017). Beauvoir between Structuralism and Aleatory Materialism. V: BAUER, Nancy in HENGEGHOLD, Laura (ur.). *The Companion to Simone de Beauvoir*. Oxford: Wiley/Blackwell, str. 249–259.
- BAHOVEC, Eva D. (2020). One Material Production or Two? Marx's and Engels' Critique of Political Economy and the Present Day. V: KRZNAR, Tomislav (ur.). *Filozofija i ekonomija*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, str. 179–194.
- BAHOVEC, Eva D. (2021). Bovoar, *Drugi pol* i starost. V: BAŠARAGIN, Margareta (ur.). *Starost i rod u vremenu i prostoru*. Novi Sad: Ženske studije i istraživanja i Futura publikacije, str. 21–32.
- BAHOVEC, Eva D. (2023a). *Foucaultova kraljevska pot med filozofijo, zgodovino in psihoanalizo*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- BAHOVEC, Eva D. (2023b). Que cos'è la psicoanalisi critica? V: PERFETTO, Giuseppe (ur.). *Psicoanalisi della crisi, crisi della psicoanalisi. Quaderni di psicoanalisi critica*. Milano in Udine: Mimesis, str. 103–116.
- BAHOVEC, Eva D. in ŠETINC, Katarina (2006). *Demokracija je ženskega spola. Feministične vaje v slogu*. Ljubljana: Delta, Društvo za kulturološke raziskave.
- BAHOVEC, Eva D. in MESEC, Polona (2018). *Così fan' tutti*. Filozofija, psihoanaliza, feminizem in teorija izjavljanja. *Problemi*, letn. 56, št. 9-10, str. 111–128.
- BAHOVEC, Eva D. in MESEC, Polona (2023). Kaj pomeni za filozofijo in humanistiko feministična košarica? V: ANTIĆ, Milica (ur.). *Samoumevnosti in nelagodja: Sistemsko urejanje enakosti spolov*

- akademskem polju*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, str. 141–149.
- BAKEWELL, Sarah (2018). *V kavarni eksistencialistov. Svoboda, bit in marelični koktajli*. Prev. M. Novak. Ljubljana: Modrijan.
- BALIBAR, Étienne (2014). *La Philosophie de Marx. Nouvelle édition revue et augmentée*. Pariz: La Découverte.
- BALIBAR, Étienne (2017). *Citizen Subject. Foundations for Philosophical Anthropology*. Prev. S. Miller. New York: Fordham University Press.
- BALIBAR, Étienne (2020a). *Histoire interminable. D'un siècle à l'autre. Écrits I*. Pariz: La Découverte.
- BALIBAR, Étienne (2020b). *Passions du concept. Épistémologie, théologie et politique. Écrits II*. Pariz: La Découverte.
- BALIBAR, Étienne (2022). *Cosmopolitique. Des frontières à l'espèce humaine. Écrits III*. Pariz: La Découverte.
- BARTKY, Sandra L. (1990). *Femininity and Domination*. New York: Routledge.
- BARTKY, Sandra L. (2006). Foucault, ženskost in modernizacija patriarhalne oblasti. Prev. A. Jereb. *Delta*, letn. 12, št. 1-2, str. 59–86.
- BAUER, Nancy (1999). *Sum femina, inde cogito. Das Andere Geschlecht und Die Meditationen. Die Philosophin. Simone de Beauvoir: 50 Jahre: Das Andere Geschlecht*, št. 20, str. 41–61.
- BAUER, Nancy (2001). *Simone de Beauvoir, Philosophy and Feminism*. New York: Columbia University Press.
- BAUER, Nancy (2006). Beauvoir's Heideggerian Ontology. V: SIMONS, Margaret (ur.). *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Critical Essays*. Bloomington: Indiana University Press, str. 65–91.
- BAUER, Nancy in HENGHELD, Laura (ur.) (2017). *The Companion to Simone de Beauvoir*. Oxford: Wiley/Blackwell.
- BEAUVOIR, Sylvie Le Bon de (1998). Pogovor s Sylvie Le Bon de Beauvoir. Intervju z Evo D. Bahovec. *Delta*, letn. 4, št. 3-4, str. 7–10.

- BENNINGTON, Geoffrey in DERRIDA, Jacques (1991). *Jacques Derrida*. Pariz: Seuil.
- BENVENISTE, Émile (1966). *Problèmes de linguistique générale*, 1. Pariz: Gallimard.
- BENVENISTE, Émile (1974). *Problèmes de linguistique générale*, 2. Pariz: Gallimard.
- BENVENISTE, Émile (1988). *Problemi splošne lingvistike*. Prev. I. Žagar in B. Nežmah. Ljubljana: Studia humanitatis.
- BENVENISTE, Émile (2018). Formalni aparat izjavljanja. Prev. E. D. Bahovec in K. Dolar. *Problemi*, letn. 56, št. 9-10, str. 129–137.
- BERGHOFFEN, Debra B. (2003). (Re)counting the Sexual Difference. V: CARD, Claudia (ur.). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 248–265.
- BJÖRK, Ulrika (2015). L'Argument de Simone de Beauvoir contre le naturalisme. V: BRAS, Pierre in KAIL, Michel (ur.). *L'Homme et la société. Simone de Beauvoir et la psychanalyse*. Pariz: L'Harmattan, str. 191–204.
- BOSANAC, Gordana (2010). *Visoko čelo. Ogled o humanističkim perspektivama feminizma*. Zagreb: Intergrafika.
- BOURDIEU, Pierre (1998). *La Domination masculine*. Pariz: Seuil.
- BOURDIN, Jean-Claude (2008). Matérialisme aléatoire et pensée de la conjuncture. Au-delà de Marx. V: BOURDIN, Jean-Claude (ur.). *Althusser. Une lecture de Marx*. Pariz: Presses Universitaires de France, str. 193–228.
- BOURDIN, Jean-Claude (ur.) (2008). *Althusser. Une Lecture de Marx*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- BOURDIN, Jean-Claude (2012). Ce que fait la rencontre aléatoire au matérialisme (et à la philosophie). V: IBRAHIM, Anne (ur.). *Autour d'Althusser. Penser un matérialisme aléatoire: problèmes et perspectives*. Pariz: Le Temps des cerises, str. 54–82.

- BRAS, Pierre (2015). Simone de Beauvoir et la psychanalyse: répers bibliographiques. V: BRAS, Pierre in KAIL, Michel (ur.). *L'Homme et la société. Simone de Beauvoir et la psychanalyse*. Pariz: L'Harmattan, str. 63–82.
- BRAS, Pierre in KAIL, Michel (ur.) (2015). *L'Homme et la société. Simone de Beauvoir et la psychanalyse*. Pariz: L'Harmattan.
- BRAZ, Adelino (2022). *Simone de Beauvoir. Connaître en citations*. Pariz: Ellipses.
- BRUN, Danièle (2015). Simone de Beauvoir et la psychanalyse. V: BRAS, Pierre in KAIL, Michel (ur.). *L'Homme et la société. Simone de Beauvoir et la psychanalyse*. Pariz: L'Harmattan, str. 25–30.
- BUTLER, Judith (1987). *Subjects of Desire. Hegelian Reflection in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press.
- BUTLER, Judith (1997). *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. London in New York: Routledge.
- BUTLER, Judith (1998). Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*. V: FALLAIZE, Elisabeth (ur.). *Simone de Beauvoir. A Critical Reader*. London in New York: Routledge, str. 29–42.
- BUTLER, Judith (2001). *Težave s spolom: feminizem in subverzija identitete*. Prev. S. Koncut. Ljubljana: Založba ŠKUC.
- BUTLER, Judith (2003a). Beauvoir on Sade: Making Sexuality into an Ethics. V: CARD, Claudia (ur.). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 168–197.
- BUTLER, Judith (2003b). Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. V: JONES, Amelia (ur.). *The Feminism and Visual Culture Reader*. London in New York: Routledge, str. 392–402.
- BUTLER, Judith (2005). *Humain, inhumain. Le travail critique des normes. Entretiens*. Pariz: Éditions Amsterdam.
- BUTLER, Judith (2009). *Antigonina zahteva. Sorodstvo med življenjem in smrtjo*. Prev. S. Tratnik. Ljubljana: Študentska založba.

- BUTLER, Judith (2013). O lingvistični ranljivosti. Prev. P. Klepec. *Problemi*, letn. 51, št. 9-10, str. 5–54.
- BUTLER, Judith (2017). *Mal faire, dire vrai: le cas de l'aveu sexuel*. V: BRAUNSTEIN, Jean-François, LORENZINI, Daniele, REVEL, Ariane, REVEL, Judith in SFORZINI, Arianna (ur.). *Foucault(s)*. Pariz: Éditions de la Sorbonne, str. 223–245.
- BUTLER, Judith in MALABOU, Catherine (2010). *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*. Pariz: Bayard.
- BÜTTGEN, Philippe (2021). Aveu et confession. V: BÜTTGEN, Philippe, CHEVALLIER, Philippe, COLOMBO, Augustin in SFORZINI, Arianna (ur.). *Foucault, les pères, le sexe. Autour des Aveux de la chair*. Pariz: Éditions de la Sorbonne, str. 85–105.
- BÜTTGEN, Philippe, CHEVALLIER, Philippe, COLOMBO, Augustin in SFORZINI, Arianna (ur.) (2021). *Foucault, les pères, le sexe. Autour des Aveux de la chair*. Pariz: Éditions de la Sorbonne.
- CANGUILHEM, Georges (1979). *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Pariz: Vrin.
- CANGUILHEM, Georges (2017). *Epistemologija in zgodovina znanosti. Izbrani spisi*. Prev. E. D. Bahovec, T. Erzar in V. Likar. Ljubljana: Studia humanitatis.
- CANTARELLA, Eva (1986). Dangling Virgins: Myth, Ritual, and the Place of Woman in Ancient Greece. V: SULEIMAN, Susan Rubin (ur.). *The Female Body in Western Culture. Contemporary Perspectives*. Boston, Massachusetts: Harvard University Press, str. 57–67.
- CANTARELLA, Eva (2024). *Contro Antigone*. Milano: Einaudi.
- CANULLO, Clara (2022). Maternité, une querelle inattendue. Notes sur quelques pages de Simone de Beauvoir. *Cités. Simone de Beauvoir, une pensée d'ambiguïté*, št. 90, str. 33–43.
- CARD, Claudia (ur.) (2003). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: Cambridge University Press.

- CAVELL, Stanley (1996). *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises*. Boston, Massachusetts: Harvard University Press.
- CAVELL, Stanley (2005). Ton filozofije. Avtobiografske vaje. Prev. P. Mesec. *Delta*, letn. 11, št. 3-4, str. 67–74.
- CHARBONNEAU, Marie-Andrée (2011). *La narcissiste*. V: GALSTER, Ingrid (ur.). *Simone de Beauvoir: Le Deuxième Sexe. Le livre fondateur du féminisme moderne en situation*. Pariz: Honoré Champion, str. 417–430.
- CLÉRO, Jean-Pierre (2020). Y a-t-il trace d'éthique chez Lévi-Strauss? *Cités. Lévi-Strauss: Une anthropologie sans philosophie?*, št. 81, str. 45–60.
- CLÉRO, Jean-Pierre (2022). L'Actualité de l'éthique du *Deuxième sexe*. *Cité. Simone de Beauvoir, une pensée d'ambiguïté*, št. 90, str. 45–63.
- COHEN, I. Bernard (1985). *Revolution in Science*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- COLLIN, Françoise (2011). Situation et caractère de la femme. V: GALSTER, Ingrid (ur.). *Simone de Beauvoir: Le Deuxième sexe. Le livre fondateur du féminisme moderne en situation*. Pariz: Honoré Champion, str. 401–416.
- ČAČINOVIČ, Nadežda (ur.) (2006). *Žene i filozofija*. Zagreb: Centar za ženske studije.
- ČAKARDIĆ, Ankica (2021). *Pobunjeni um. Eseji iz radikalne socialne filozofije*. Zagreb: Arkzin, Jesenski & Turk.
- DAIGLE, Christine (2017). Unweaving the Threads of Influence: Beauvoir and Sartre. V: BAUER, Nancy in HENGELHOLD, Laura (ur.) (2017). *The Companion to Simone de Beauvoir*. Oxford: Wiley/Blackwell, str. 260–270.
- DAVIDSON, Arnold I. (ur.) (1997). *Foucault and his Interlocutors*. Chicago in London: Chicago University Press.
- DELEUZE, Gilles (1986). *Foucault*. Pariz: Minuit.



- DELEUZE, Gilles (1995). Po čem prepoznamo strukturalizem? Prev. S. Pelko. V: POGAČNIK, Aleš (ur.). *Sodobna literarna teorija*. Ljubljana: Krtina, str. 41-64.
- DELEUZE, Gilles in GUATTARI, Félix (1999). *Kaj je filozofija?* Prev. S. Pelko. Ljubljana: Študentska založba.
- DELEUZE, Gilles in GUATTARI, Félix (2017). *Anti-Ojdip. Kapitalizem in shizofrenija*. Prev. J. Kernev Štrajn. Ljubljana: Krtina.
- DELPHY, Christine (2009). Zaboravljeno nasleđe Simone de Beauvoir: kritika majčinstva. *Treća*, letn. 11, št. 2, str. 61–67.
- DELPHY, Christine in CHAPERON, Sylvie (ur.) (2002). *Cinquantenaire du Deuxième sexe*. Pariz: Syllepse.
- DERRIDA, Jacques (1969). *L'Écriture et la différence*. Pariz: Gallimard.
- DERRIDA, Jacques (1984). *Otobiographies. L'Enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Pariz: Galilée.
- DERRIDA, Jacques (1987). *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Pariz: Galilée.
- DERRIDA, Jacques (1997). To Do Justice to Freud: The *History of Madness* in the Age of Psychoanalysis. Prev. P.-A. Brault in M. Naas. V: DAVIDSON, Arnold I. (ur.). *Foucault and his Interlocutors*. Chicago in London: The University of Chicago Press, str. 57–96.
- DESSONS, Gérard (2006). *Émile Benveniste, l'invention du discours*. Pariz: Éditions In Press.
- DOBNIKAR, Mojca (ur.) (1985). *O ženski in ženskem gibanju*. Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS.
- D'OTTAVI, Guisepppe in FENOGLIO, Irène (ur.) (2019). *Émile Benveniste, 50 ans après les Problèmes de linguistique générale*. Pariz: Éditions Rue d'Ulm, Presses de l'École Normale Supérieure.
- DOSSE, François (1988). *History of Structuralism*. 2 zv. Minneapolis in London: University of Minnesota Press.
- DOSSE, François (2021). *Amitiés philosophiques*. Pariz: Odile Jacob.
- DRGLIN, Zalka (2003). *Rojstna hiša: kulturna anatomija poroda*. Ljubljana: Delta, Društvo za kulturološke raziskave.

- DUBY, Georges (1992). Affidavits and Confessions. V: KLAPISCH-ZUBER, Christiane (ur.). *History of Women in the West. II. Silences of the Middle Ages*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, str. 427–482.
- ESPOSITO, Roberto (2012). *The Third Person. Politics of Life and the Philosophy of the Impersonal*. London: Polity.
- ESPOSITO, Roberto (2015). *Persons and Things*. London: Verso.
- FALLAIZE, Elisabeth (ur.) (1998). *Simone de Beauvoir. A Critical Reader*. London in New York: Routledge.
- FELMAN, Shoshana (1993). *What does a Woman Want? Reading and Sexual Difference*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- FELMAN, Shoshana (2008). La Méprise et la chance. *L'Arc. Jacques Lacan*, št. 58, str. 95–122.
- FELMAN, Shoshana in LAUB, Dori (1992). *Testimony: Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*. New York: Routledge.
- FENOGLIO, Irène (2019a). Un retour d'Émile Benveniste. V: D'OTTAVI, Giuseppe in FENOGLIO, Irène (ur.). *Émile Benveniste, 50 ans après les Problèmes de linguistique générale*. Pariz: Éditions Rue d'Ulm, Presses de l'École Normale Supérieure, str. 9–13.
- FENOGLIO, Irène (2019b). La linguistique générale d'Émile Benveniste. Une épistémologie méthodique et continue. V: D'OTTAVI, Giuseppe in FENOGLIO, Irène (ur.) (2019). *Émile Benveniste, 50 ans après les Problèmes de linguistique générale*. Pariz: Éditions Rue d'Ulm, Presses de l'École Normale Supérieure, str. 17–51.
- FERON, Alexandre (2021). Simone de Beauvoir philosophe. Introduction. V: *Découvrir Beauvoir*. Pariz: Les Éditions sociales, str. 7–20.
- FERON, Alexandre (ur.) (2021). *Découvrir Beauvoir*. Pariz: Les Éditions sociales.

- FOUCAULT, Michel (2007). *Življenje in prakse svobode*. Ur. J. Šumič-Riha. Prev. J. Kernev Štrajn, V. Likar, M. Mihelič, K. Rotar, S. Tomšič in A. Žerjav. Ljubljana: Znanstvena založba ZRC SAZU.
- FOUCAULT, Michel (2010). *Zgodovina seksualnosti I, II, III*. Prev. B. Mozetič. Ljubljana: Založba ŠKUC.
- FOUCAULT, Michel (2012). *Vrai dire, mal faire. La fonction de l'aveu en justice. Cours à Louvain, 1981*. Ur. F. Brion in B. E. Harcourt. Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Lovain.
- FREUD, Sigmund (1977). *Predavanja za uvod v psihoanalizo*. Prev. M. Volčič Cvetko, J. Razpotnik in V. Klabus. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- FREUD, Sigmund (1985). *Tri razprave o teoriji seksualnosti*. Prev. M. Dobnikar. Ljubljana: Studia humanitatis.
- FREUD, Sigmund (1987). *Metapsihološki spisi*. Prev. E. D. Bahovec, B. Baskar, M. Dobnikar, M. Dolar, V. Mihelj, R. Riha, I. Štandeker in S. Žižek. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- FREUD, Sigmund (2001). *Interpretacija sanj*. Prev. Z. Erbežnik. Ljubljana: Studia humanitatis.
- FREUD, Sigmund (2006). *Spisi o seksualnosti*. Prev. E. D. Bahovec, M. Javornik, S. Jovanovski, P. Klepec, Z. Kobe, A. Kuhelj in R. Vovk. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- FREUD, Sigmund (2012). *Metapsihološki spisi*. Prev. E. D. Bahovec, B. Baskar, M. Dobnikar, M. Dolar, V. Mihelj, R. Riha, I. Štandeker in S. Žižek. Ljubljana: Studia humanitatis.
- FREUD, Sigmund (2017). *Pet analiz*. Prev. E. D. Bahovec, I. Hrast, S. Krušič, A. Leskovec in J. Šumič Riha. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo in Studia humanitatis.
- FREUD, Sigmund in BREUER, Joseph (2002). *Študije o histeriji*. Prev. S. Hajdini, M. Javornik in S. Tomšič. Ljubljana: Delta, Društvo za kulturološke raziskave.
- GAILLE, Marie (2011). *Le Désir d'enfant*. Pariz: Presses Universitaires de France.

- GALSTER, Ingrid (ur.) (2011). *Simone de Beauvoir: Le Deuxième sexe. Le livre fondateur du féminisme moderne en situation*. Pariz: Honoré Champion.
- GARO, Isabelle (2012). 'Il pleut.' Matérialisme de la rencontre et politique du vide chez le dernier Althusser. V: IBRAHIM, Annie (ur.). *Autour d'Althusser. Penser un matérialisme aléatoire: problèmes et perspectives*. Pariz: Le Temps des cerises, str. 85–96.
- GIGANDET, Alain (2012). Le Hasard des atomistes. V: IBRAHIM, Anne (ur.). *Autour d'Althusser. Penser un matérialisme aléatoire: problèmes et perspectives*. Pariz: Le Temps des cerises, str. 85–95.
- GILLOT, Pascale (2009). *Althusser et la psychanalyse*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- GILLOT, Pascale (2020). *La Question du sujet. Descartes et Wittgenstein*. Pariz: CNRS Éditions.
- GOTHLIN, Eva (2003). Reading Simone de Beauvoir with Martin Heidegger. V: CARD, Claudia (ur.) *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 45–65.
- GOTHLIN, Eva (2006). Beauvoir and Sartre on Appeal, Desire, and Ambiguity. V: SIMONS, Margaret (ur.). *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Critical Essays*. Bloomington: Indiana University Press, str. 132–145.
- GOTHLIN, Eva (2011). Le Point de vue du matérialisme historique. V: GALSTER, Ingrid (ur.). *Simone de Beauvoir: Le Deuxième Sexe. Le livre fondateur du féminisme moderne en situation*. Pariz: Honoré Champion, str. 69–86.
- GRANGE, Marie-Anne (2022). Vieillir, exister. *Cités. Simone de Beauvoir, une pensée de l'ambiguïté*, št. 90, str. 81–94.
- GROS, Frédérique (2017). *Désobéir*. Pariz: Albin Michel, Flammarion.
- GUČEK, Sabina G. (2020). Ugriz patriarhata. Aktualnost Ibsenove Nore v času Freuda. *Časopis za kritiko znanosti*, št. 280, str. 234–253.

- HADOT, Pierre (2003). *Éloge de la philosophie antique*. Pariz: Allia.
- HAMON, Marie-Christine (1991). Freud in Ojdip pri deklici. Prev. T. Erzar. V: BAHOVEC, Eva D. (ur.). *Ženska seksualnost: Freud in Lacan*. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo, str. 83–120.
- HAMON, Marie-Christine (2011). Le Point de vue psychanalytique. V: GALSTER, Ingrid (ur.). *Simone de Beauvoir: Le Deuxième sexe. Le livre fondateur du féminisme moderne en situation*. Pariz: Honoré Champion, str. 53–68.
- HEINÄMAA, Sara (2003). *Toward a Phenomenology of Sexual Difference. Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Lanham: Rowman in Littlefield Publishers, Inc.
- HENGHOLD, Laura (2006). Beauvoir's *Parrhesiastic Contracts: Frank-Speaking and the Philosophical Political Couple*. V: SIMONS, Margaret (ur.). *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Critical Essays*. Bloomington: Indiana University Press, str. 178–200.
- HENGHOLD, Laura (2017). *Simone de Beauvoir's Philosophy of Individuation*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- HÉRITIER, Françoise (2001). Neosvojljiva trdnjava sorodstvenih struktur. Prev. S. Koncut. *Delta*, letn. 7, št. 3-4, str. 31–53.
- HÉRITIER, Françoise (2011). Les Communautés agricoles primitives. V: GALSTER, Ingrid (ur.). *Simone de Beauvoir: Le Deuxième sexe. Le livre fondateur du féminisme moderne en situation*. Pariz: Honoré Champion, str. 103–120.
- HOBBSAWN, Eric (2000). *The New Century. In Conversation with Antonio Polito*. London: Abacus.
- HOBBSAWM, Eric (2019). *Čas skrajnosti. Svetovna zgodovina 1914–1991*. Ljubljana: Založba Sophia.
- HOUEL, Annik (2011). Enfance. V: GALSTER, Ingrid (ur.). *Simone de Beauvoir: Le Deuxième sexe. Le livre fondateur du féminisme moderne en situation*. Pariz: Honoré Champion, str. 283–294.

- HUTCHINGS, Kimberly (2017). Beauvoir and Hegel. V: BAUER, Nancy in HENGHELD, Laura (ur.) (2017). *The Companion to Simone de Beauvoir*. Oxford: Wiley/Blackwell, str. 187–197.
- HVALA, Tea (2006). Queer teorija, queer branje. *Delta*, letn. 12, št. 1-2, str. 41–57.
- IBRAHIM, Annie (ur.) (2012). *Autour d'Althusser. Penser un matérialisme aléatoire: problèmes et perspectives*. Pariz: Le Temps des cerises.
- IRIGARAY, Luce (1972). *Speculum ou de l'autre femme*. Pariz: Minuit.
- IRIGARAY, Luce (1974). *Ce Sexe qui n'en est pas un*. Pariz: Minuit.
- IRIGARAY, Luce (1984). *L'Éthique de la différence sexuelle*. Pariz: Minuit.
- IRIGARAY, Luce (1985). *Cosí fan tutti*. Prev. M. Dobnikar. V: DOBNIKAR, Mojca (ur.). *O ženski in ženskem gibanju*. Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS, str. 62–75.
- IRIGARAY, Luce (1995). *Jaz, ti, mi/me*. Prev. P. Ečimovič Zupanc. Ljubljana: Sophia.
- IRIGARAY, Luce (1996). Vprašanje Drugega. Prev. M. Gajgar. *Delta*, letn. 2, št. 1-2, str. 115–124.
- IRIGARAY, Luce (2000). Gesta v psihoanalizi. Prev. B. Vogrinec. *Delta*, letn. 6, št. 1-2, str. 201–214.
- IRIGARAY, Luce (2002). Spolna razlika. Prev. B. Vogrinec. *Delta*, letn. 8, št. 3-4, str. 119–130.
- IRIGARAY, Luce (2008). *La Mécanique des fluides*. *L'Arc. Jacques Lacan*, št. 58, str. 123–138.
- JAGENTOWICZ-MILLS, Patricia J. (1996). Hegel's *Antigone*. V: JAGENTOWICZ-MILLS, Patricia J. (ur.). *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania University Press, str. 59–88.
- JAGENTOWICZ-MILLS, Patricia J. (ur.) (1996). *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania University Press.

- JAMES, Susan (2003). Complicity and Slavery in *The Second Sex*. V: CARD, Claudia (ur.). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 149–167.
- JONES, Amelia (ur.) (2003). *The Feminism and Visual Culture Reader*. London in New York: Routledge.
- JURIĆ, Hrvoje (2023). *Iskušnja humanizma*. Druga dopolnjena izdaja. Zagreb: Biblioteka Filozofska istraživanja.
- KAIL, Michel (2006). *Simone de Beauvoir philosophe*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- KAIL, Michel (2017). Une Leçon de lecture. V: *Simone de Beauvoir. Idéalisme morale et réalisme politique*. Pariz: Folio, str. 9–20.
- KAIL, Michel (ur.) (2017). *Simone de Beauvoir. Idéalisme morale et réalisme politique*. Pariz: Folio.
- KAIL, Michel (2023). *Beauvoir et Sartre. Pour un matérialisme féministe*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- KARSENTI, Bruno (2017). *La Question juive des modernes. Philosophie de l'émancipation*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- KAŠIĆ, Biljana in JELAVIĆ, Željka (2005). Ob 10. obletnici Centra za ženske študje. Okrogla miza Feminističnega foruma Filozofske fakultete. *Delta*, letn. 11, št. 1–2, str. 7–40.
- KECK, Frédéric (2004). *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- KERNEV ŠTRAJN, Jelka (2002). Feministična literarna teorija in 'postkolonialno branje'. *Delta*, letn. 8, št. 1-2, str. 99–118.
- KIRBY, Vicki (2006). *Judith Butler: Live Theory*. Bodmin, Cornwall: Continuum.
- KLAPISCH-ZUBER, Christiane (ur.) (1992). *History of Women in the West. II. Silences of the Middle Ages*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- KLAVŽAR, Karmen (1996). Hegel in Weininger: dialektika gospodarja in dekle. *Delta*, letn. 2, št. 3-4, str. 117–138.

- KOJÈVE, Alexandre (1947). *Introduction à la lecture d'Hegel*. Pariz: Gallimard.
- KOZINC, Nina (1997). Ženske iz vatikanske zakladnice. *Delta*, letn. 3, št. 1-2, str. 75–91.
- KRISTAN, Zdenka (2002). *Materinski mit: kultura, psihoanaliza, spolna razlika*. Ljubljana: Delta, Društo za kulturološke raziskave.
- KRISTEVA, Julia (1995). *Stabat mater*. Prev. A. Zupančič. *Delta*, letn. 1, št. 1-2, str. 9–29.
- KRISTEVA, Julia (2015). Beauvoir et la psychanalyse: un défi réciproque. V: BRAS, Pierre in KAIL, Michel (ur.). *L'Homme et la société. Simone de Beauvoir et la psychanalyse*. Pariz: L'Harmattan, str. 83–98.
- KRISTEVA, Julia (2016). *Beauvoir présente*. Pariz: Pluriel.
- KRUKS, Sonia (1998). Beauvoir: the Weight of Situation. V: FALLAIZE, Elisabeth (ur.). *Simone de Beauvoir. A Critical Reader*. London in New York: Routledge, str. 43–71.
- KRUKS, Sonia (2017). Beauvoir and the Marxism Question. V: BAUER, Nancy in HENGELHOLD, Laura (ur.). *The Companion to Simone de Beauvoir*. Oxford: Wiley/Blackwell, str. 236–248.
- LACAN, Jacques (1966). *Écrits*. Pariz: Seuil.
- LACAN, Jacques (1978). *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. Le Séminaire: Livre II*. Pariz: Seuil.
- LACAN, Jacques (1980). *Štirje temeljni koncepti psihoanalize. Seminar XI*. Prev. R. Močnik, Z. Skušek in S. Žižek. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- LACAN, Jacques (1988). *Etika psihoanalize*. Prev. E. D. Bahovec, M. Božovič, M. Dolar, T. Erzar, V. Kalan, J. Kernev Štrajn, Z. Kobe, V. Likar, S. Pelko, J. Skrušný, M. Šimenc, M. Štefančič, J. Šumič Riha, B. Vodopivec in S. Žižek. Ljubljana: Delavska enotnost.
- LACAN, Jacques (1994). *Spisi*. Prev. T. Erzar, S. Koncut, S. Pelko, M. Potrč, M. Šimenc, M. Štular in B. Vodopivec. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo.



- LACAN, Jacques (2001). *Autres écrits*. Pariz: Seuil.
- LACAN, Jacques (2004). Zrcalni stadij kot oblikovalec funkcije jaza. Prev. E. D. Bahovec. *Delta*, letn. 10, št. 1-2, str. 43–49.
- LACAN, Jacques (2005). *Le Triomphe de la religion précédé de Discours aux catholiques*. Pariz: Seuil.
- LACAN, Jacques (2011). *Je parle aux murs*. Pariz: Seuil.
- LACLOS, Frédéric Fruteau de (2011). Pour une Histoire souterraine de la pensée française. *Philosophie. Philosophie(s) française(s)*, št. 109, str. 6–20.
- LAPLANCHE, Jean in PONTALIS, Jean-Bertrand (2009). *Vocabulaire de la psychanalyse*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- LECARME-TABONE, Éliane (2015). Simone de Beauvoir et Hélène Deutsch. V: BRAS, Pierre in KAIL, Michel (ur.) *L'Homme et la société. Simone de Beauvoir et la psychanalyse*. Pariz: L'Harmattan, str. 47–62.
- LE DOEUFF, Michelle (1995). Simone de Beauvoir: Falling into (Ambiguous) Line. V: SIMONS, Margaret (ur.) *Feminist Readings of Simone de Beauvoir* (ur.). University Park, Pennsylvania: Pennsylvania University Press, str. 59–67.
- LE DOEUFF, Michelle (2006). Engaging with Simone de Beauvoir. V: SIMONS, Margaret (ur.) *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Critical Essays*. Bloomington: Indiana University Press, str. 11–19.
- LESCOURRET, Marie-Anne (2022). L'autobiographie comme philosophie. *Cités. Simone de Beauvoir, une pensée d'ambiguïté*, št. 90, str. 81–94.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1949). *Les Structures élémentaires de la parenté*. Pariz: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1958). *L'Anthropologie structurale*. Pariz: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1994). *Rasa in zgodovina. Totemizem danes*. Prev. Z. Skušek. Ljubljana: Studia humanitatis.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2001). Strukturalna analiza v lingvistiki in antropologiji. Prev. S. Koncut. *Delta*, letn. 7, št. 3-4, str. 9–30.

- LÉVI-STRAUSS, Claude (2002). Struktura mitov. Prev. S. Koncut. *Problemi*, letn. 51, št. 4-5, str. 219–248.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2003). *Divja misel*. Prev. S. Koncut. Ljubljana: Krtina.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2022). Diogène caché: sur *Race et histoire*, controverse avec Roger Caillois. *Cités. Dossier: Lévi-Strauss: Une anthropologie sans philosophie?*, št. 81, str. 137 –168.
- LIBERA, Alain de (2007). *Archéologie du sujet I*. Pariz: Vrin.
- LIBERA, Alain de (2008). *Archéologie du sujet II*. Pariz: Vrin.
- LIBERA, Alain de (2015). *L'Invention du sujet moderne*. Pariz: Vrin.
- LIBERA, Alain de (2016). *L'Archéologie philosophique. Séminaire du Collège de France 2013–2014*. Pariz: Vrin.
- LUCCHELLI, Juan Pablo (2018). *Lacan. De Wallon à Kojève*. Pariz: Éditions Michèle.
- LUNDGREN-GOTHLIN, Eva (1996). *Sex and Existence. Simone de Beauvoir's The Second Sex*. London: Athlone.
- MACHEREY, Pierre (1972). *Hegel ou Spinoza*. Pariz: Maspero.
- MALABOU, Catherine (2011). *Bodi moje telo. Dialektika, dekonstrukcija, spol*. Ur. E. D. Bahovec. Prev. J. Kernev Štrajn, A. Kravanja, G. Moder in S. Tomšič. Ljubljana: Krtina.
- MANNONI, Octave (1986). *Freud*. Prev. E. D. Bahovec. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- MASKALAN, Ana (2022). Žensko suučesništvo. *Filozofska istraživanja*, letn. 42, št. 1, str. 165–187.
- MCWEENY, Jennifer (2017). Beauvoir and Merleau-Ponty. V: BAUER, Nancy in HENGHELD, Laura (ur.). *The Companion to Simone de Beauvoir*. Oxford: Wiley/Blackwell, str. 211–223.
- MENCIN ČEPLAK, Metka (2020). Simone de Beauvoir in politično. *Časopis za kritiko znanosti*, št. 280, str. 302–306.
- MENDIŽEVEC, Aleš (2018). *Epistemologija in politično v filozofiji Louisa Althusserja*. Doktorska disertacija. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

- MERLEAU-PONTY, Maurice (1980). *Humanisme et terreur: essai sur le problème communiste*. Pariz: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2006). *Fenomenologija zaznave*. Prev. Š. Žakelj. Ljubljana: Študentska založba.
- MESEC, Polona (2004). Kako je molk lahko jezik. *Delta*, letn. 10, št. 3-4, str. 68–86.
- MESEC, Polona (2020). Od identitete k spolni razliki. Feminizem, psihoanaliza in mesto izjavljanja. *Časopis za kritiko znanosti*, št. 280, str. 220–233.
- MILLER, Jacques-Alain (1983). Pet predavanj o Lacanu v Caracasu. V: ŽIŽEK, Slavoj (ur.). *Gospotvo, vzgoja, analiza*. Ljubljana: Analecta in DDU Univerzum, str. 6–71.
- MILLER, Jacques-Alain (2001). *O nekem drugem Lacanu*. Prev. M. Božovič, U. Cetinski, T. Erzar, S. Jovanovski, P. Klepec, Z. Kobe, D. Kršič, M. Šimenc, J. Šumič Riha, B. Vodopivec in A. Zupančič. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- MILNER, Jean-Claude (2002). *Strukturalizem. Liki in paradigma*. Prev. E. D. Bahovec, M. Dolar, M. Rotar in A. Zupančič. Ljubljana: Krtina.
- MILNER, Jean-Claude (2003). *Le Pas philosophique de Roland Barthes*. Pariz: Mimesis.
- MILNER, Jean-Claude (2005). *Jasno delo. Lacan, znanost, filozofija*. Prev. J. Šumič-Riha. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- MILNER, Jean-Claude, ŽIŽEK, Slavoj in LUCHELLI, Juan Pablo (2018). *Sexualités en travaux*. Pariz: Éditions Michèle.
- MIŠČEVIĆ, Nenad (1983). *Jezik kot dejavnost*. Prev. E. D. Bahovec, M. Rotar in J. Šumič-Riha. Ljubljana: Analecta in DDU Univerzum.
- MITCHELL, Juliet (1974). *Psychoanalysis and Feminism*. London: Harmondsworth.
- MITCHELL, Juliet (2015). Maternité et aliénation (Réponse à Monique Schneider). V: BRAS, Pierre in KAIL, Michel (ur.). *L'Homme et la*

- société. Simone de Beauvoir et la psychanalyse*. Pariz: L'Harmattan, str. 171–178.
- MOATI, Raul (2009). *Derrida/Searle. Déconstruction et langage ordinaire*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- MODER, Gregor (2023). *Antigona. Esej o Heglovi politični filozofiji*. Ljubljana: Založba FDV.
- MOI, Toril (1994). *Simone de Beauvoir. The Making of an Intellectual Woman*. Oxford: Blackwell.
- MOI, Toril (1999). *What is a Woman? and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- MOI, Toril (2017). *Revolution of the Ordinary. Literary Studies after Wittgenstein, Austin, and Cavell*. Chicago in London: The University of Chicago Press.
- MORFINO, Vittorio (2023). Intersoggettività et tranindividualità. V: PERFETTO, Giuseppe (ur.). *Psichoanalisi della crisi, crisi della psichoanalisi. Quaderni di psichoanalisi critica*. Milano in Udine: Mimesis, str. 41–52.
- NARBONNE, Jean-Marc, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen in SCHLANGESCHÖNINGEN, Heinrich (ur.) (2020). *Foucault. Repenser les rapports entre les Grecs et les Modernes*. Pariz: Vrin in Presses de l'Université Laval.
- NOVAK, Boris A. (2018). Oči le še za jok. Spremna beseda. V: BEAUVOIR, Simone de. *Starost I. Stališče zunanosti*. Prev. T. Gerdina. Ljubljana: OPRO, str. 9–31.
- PEČARIČ, Elena (2005). Hendikepirano telo in nadzorovanje spola. *Delta*, letn. 11, št. 1-2, str. 39–56.
- PÉLISSIER, Yan, BÉNABOU, Marcel, DE LIÈGE, Dominique in CORNAZ, Laurent (2002). 789 *Néologismes de Jacques Lacan*. Pariz: EPEL.
- PERFETTO, Giuseppe (ur.) (2023). *Psichoanalisi della crisi, crisi della psichoanalisi. Quaderni di psichoanalisi critica*. Milano in Udine: Mimesis.

- PFAUWADEL, Aurélie (2022). *Lacan versus Foucault. La psychanalyse à l'envers des normes*. Pariz: Les Éditions du Cerf.
- PODLESNIK, Tamara (2018). *Srednjeveške mističarke med jezikom in telesom. Kriščanska mistika, psihoanaliza, feminizem, literatura*. Doktorska disertacija. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- POMIEN, Krzysztof (2010). *Red časa*. Ljubljana: Krtina.
- REGENT, Dali (2020). Nietzsche, Haraway, Foucault: od univerzalizma do feminističnega 'mi'. *Časopis za kritiko znanosti*, št. 280, str. 254–268.
- REPAR, Primož (2014). Etika drugosti na poti k eksistencialni praksi med Simone de Beauvoir in Sorenom Kierkegaardom. V: BEAUVOIR, Simone de. *Etika dvoumnosti*. Ljubljana: KUD Apokalipsa, str. 173–232.
- ROSE, Jacqueline (1986). *Sexuality in the Field of Vision*. London: Verso.
- ROSE, Jacqueline (1991). Ženska seksualnost: Jacques Lacan in *École freudienne*. V: BAHOVEC, Eva D. (ur.). *Ženska seksualnost: Freud in Lacan*. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo, str. 121–147.
- ROSE, Jacqueline (2015). La Maternité: une aliénation? (Réponse à Monique Schneider). V: BRAS, Pierre in KAIL, Michel (ur.). *L'Homme et la société. Simone de Beauvoir et la psychanalyse*. Pariz: L'Harmattan, str. 179–186.
- ROUCH, Hélène (2011). Les Données de la biologie. V: GALSTER, Ingrid (ur.). *Simone de Beauvoir: Le Deuxième sexe. Le livre fondateur du féminisme moderne en situation*. Pariz: Honoré Champion, str. 39–52.
- ROUDINESCO, Elisabeth (1993). *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. Pariz: Fayard.
- ROUDINESCO, Elisabeth (2005). *La Philosophie dans la tourmente*. Pariz: Fayard.

- ROUDINESCO, Elisabeth (2015). *Le Deuxième sexe à l'épreuve de la psychanalyse*. V: BRAS, Pierre in KAIL, Michel (ur.). *L'Homme et la société. Simone de Beauvoir et la psychanalyse*. Pariz: L'Harmattan, str. 31–48.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1993). *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*. Prev. T. Jurkovič. Ljubljana: Krtina.
- RUBIN, Gale (2006). *The Traffic in Women. Notes on the 'Political Economy' of Sex*. V: LEWIN, Ellen (ur.). *Feminist Anthropology. A Reader*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, str. 276–209.
- RUEFF, Martin (2017). La Voix pronominale. *Nous. Critique*, št. 841–842, str. 530–550.
- RUHE, Doris (2011). La Mystique. V: GALSTER, Ingrid (ur.). *Simone de Beauvoir: Le Deuxième sexe. Le livre fondateur du féminisme moderne en situation*. Pariz: Honoré Champion, str. 445–464.
- SANDFORD, Stella (2006). *How to Read Beauvoir*. London: Granta Books.
- SANDFORD, Stella (2017). Transdisciplinarity: From Philosophy to Gender Theory. V: BAUER, Nancy in HENGHELD, Laura (ur.). *The Companion to Simone de Beauvoir*. Oxford: Wiley/Blackwell, str. 15–27.
- SARTRE, Jean-Paul (1943). *L'Être et le néant*. Pariz: Gallimard.
- SARTRE, Jean-Paul (1946). *L'Existentialisme est un humanisme*. Pariz: Gallimard.
- SARTRE, Jean-Paul (1960). *Critique de la raison dialectique*. Pariz: Gallimard.
- SAUSSURE, Ferdinand de (1997). *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*. Prev. B. Turk. Ljubljana: Studia humanitatis.
- SCHNEIDER, Monique (2015). Maternité et aliénation. V: BRAS, Pierre in KAIL, Michel (ur.). *L'Homme et la société. Simone de Beauvoir et la psychanalyse*. Pariz: L'Harmattan, str. 157–170.

- SCHÜES, Christina (2022). La Transcendence et les difficultés d'ambiguïté. *Cités. Simone de Beauvoir, une pensée d'ambiguïté*, št. 90, str. 21–31.
- SIMONS, Margaret (1998). *Beauvoir and The Second Sex: Feminism, Race, and the Origins of Existentialism*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- SIMONS, Margaret (ur.) (2003). *Feminist Readings of Simone de Beauvoir*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania University Press.
- SIMONS, Margaret (ur.) (2006). *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Critical Essays*. Bloomington: Indiana University Press.
- SMREKOVÁ, Dagmar (2014). Eksistenca v iskanju smisla. Pojmovanje etike dvoumnosti Simone de Beauvoir. V: *BEAUVOIR, Simone de. Etika dvoumnosti*. Ljubljana: KUD Apokalipsa, str. 149–172.
- STAROBINSKI, Jean (1971). *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle suivi de sept essais sur Rousseau*. Pariz: Gallimard.
- STAUDER, Thomas (ur.) (2008). *Simone de Beauvoir cent ans après sa naissance. Contributions interdisciplinaires de cinq continents*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- STEINER, George (1999). *Antigones. Myth in Western Literature, Art and Thought*. Oxford: Clarendon Press.
- SULEIMAN, Susan Rubin (ur.) (1986). *The Female Body in Western Culture. Contemporary Perspectives*. Boston, Massachusetts: Harvard University Press.
- SUN, Emily, PERETZ, Eyal in BAER, Ulrich (ur.) (2007). *The Claims of Literature. A Shoshana Felman Reader*. New York: Fordham University Press.
- SUTTER, Laurent de (2021). *Pour en finir avec soi-même*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- ŠRIBAR, Renata (2005). Emancipacija ženskega telesa: poskus konceptualizacije onkraj kategorij normalnega in patološkega. *Delta*, letn. 11, št. 1-2, str. 107–120.

- ŠTERK, Karmen (1998). *O težavah z mano: antropologija, lingvistika, psihoanaliza*. Ljubljana: Študentska založba.
- TERRAY, Emmanuel (1969). *Le Marxisme devant les sociétés primitives: deux études*. Pariz: Maspero.
- TOSEL, André (2012). Matérialisme de la rencontre et de l'événement-miracle. V: IBRAHIM, Annie (ur.). *Autour d'Althusser. Penser un matérialisme aléatoire: problèmes et perspectives*. Pariz: Le Temps des cerises, str. 19–53.
- TOUYA DE MARRENE, Éric (2022). *Simone de Beauvoir. Le combat au féminin*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- TRATNIK, Suzana in SEGAN, Nataša S. (ur.) (1995). *Zbornik o lezbicnem gibanju na Slovenskem*. Ljubljana: Založba ŠKUC.
- TRATNIK, Suzana (2002). Judith Butler: *Težave s spolom. Feminizem in subvezija identitete*. *Delta*, letn. 8, št. 1-2, str. 203–210.
- VARGAS, Yves (2012). Préface. V: ALTHUSSER, Louis. *Cours sur Rousseau*. Pariz: Le Temps des cerises, str. 9–43.
- VARGAS, Yves (2017). Brati Rousseauja. Pogovor z Aliocho Wald-Lasowkim. *Problemi*, letn. 55, št. 3-4, str. 123–132.
- VENDRAMIN, Valerija (2004). *Shakespeareove sestre: feminizem, psihoanaliza, literatura*. Ljubljana: Delta, Društvo za kulturološke raziskave.
- VERGINELLA, Marta (2001). Od čarovnic k sinovom brezmadežne. V: ACCATI, Luisa. *Pošast in lepotica. Oče in mati v katoliški vzgoji čustev*. Ljubljana: Studia humanitatis, str. 305–320.
- VERNANT, Jean-Pierre (1994). Zgodovinski trenutek tragedije v Grčiji: nekaj družbenih in psiholoških okoliščin. Prev. S. Koncut in A. Šega. V: VERNANT, Jean-Pierre in VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mit in tragedija v antični Grčiji*. Ljubljana: Študentska založba, str. 13–100.
- VERNANT, Jean-Pierre in VIDAL-NAQUET, Pierre (1994). *Mit in tragedija v antični Grčiji*. Prev. S. Koncut in A. Šega. Ljubljana: Študentska založba.



- VERNANT, Jean-Pierre (2019). *La Mort dans les yeux. Figures de l'Autre en Grèce ancienne*. Pariz: Pluriel.
- VINTGES, Karen (1996). *Philosophy as Passion. The Thinking of Simone de Beauvoir*. Bloomington: Indiana University Press.
- VINTGES, Karen (2006). Simone de Beauvoir. A Feminist Thinker for the Twenty-First Century. V: SIMONS, Margaret (ur.) (2006). *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Critical Essays*. Bloomington: Indiana University Press, str. 214–227.
- VINTGES, Karen (2017). Misunderstanding in Paris. V: BAUER, Nancy in HENGELHOLD, Laura (ur.) (2017). *The Companion to Simone de Beauvoir*. Oxford: Wiley/Blackwell, str. 478–488.
- VIOLLET, Catherine (2011). Les Manuscrits du *Deuxième sexe*. V: GALSTER, Ingrid (ur.). *Simone de Beauvoir: Le Deuxième sexe. Le livre fondateur du féminisme moderne en situation*. Pariz: Honoré Champion, str. 485–502.
- VÖLKER, Jan (ur.) (2017). *Alain Badiou, Jean-Luc Nancy. German Philosophy. A Dialogue*. Prev. R. Lambert. Cambridge Massachusetts: The MIT Press.
- VOLTOLIN, Adriano (2023). »Si sta come d'autunno, sugli alberi, la folie«. V: PERFETTO, Giuseppe (ur.). *Psicoanalisi della crisi, crisi della psicoanalisi. Quaderni di psicoanalisi critica*. Milano in Udine: Mimesis, str. 17–40.
- VUILLEROD, Jean-Baptiste (2022). *Hegel féministe: Les aventures d'Antigone*. Pariz: Vrin.
- WARNER, Marina (2000). *Alone of all her Sex. The Myth and Cult of Virgin Mary*. London: Vintage.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2014). *Filozofske raziskave*. Prev. E. Strniša. Ljubljana: Krtina.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2023). *Logično-filozofski traktat*. Prev. B. Cerkovnik. Ljubljana: LUD Šerpa.

- ZAFIROPOULOS, Markos (2001). *Lacan et les sciences sociales. Le déclin du père 1938-1953*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- ZAFIROPOULOS, Markos (2003). *Lacan et Lévi-Strauss, ou le retour à Freud 1951-1957*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- ZAFIROPOULOS, Markos (2010). *La Question féminine de Freud à Lacan. La femme contre la mère*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- ZAFIROPOULOS, Markos (2014). *Du Père mort au déclin du père de la famille. Où va la psychanalyse?* Pariz: Presses Universitaires de France.
- ZAFIROPOULOS, Markos (2019). *Œdipe assassiné? Œdipus rex, Œdipe à Colone, Antigone et l'inconscient des Modernes. Les mythes de Lacan 2*. Pariz: Erès.
- ZAKIN, Emily (2017). The Drama of Independence: Narcissism, Childhood, and the Family Complexes. V: BAUER, Nancy in HENGELHOLD, Laura (ur.). *The Companion to Simone de Beauvoir*. Oxford: Wiley/Blackwell, str. 99–110.
- ZARKA, Yves (2022). Simone de Beauvoir: Qu'est-ce qu'une femme? *Cités. Simone de Beauvoir, une pensée d'ambiguïté*, št. 90, str. 3–7.
- ZERILLI, Linda (2000). Tun ohne Wissen. Feminismus und seine Politik des Gewöhnlichen. V: MOUFFE, Chantal in TRINKS, Jürgen (ur.). *Feministische Perspektiven*. Dunaj: Turia und Kant, str. 96–127.
- ZINZI, Mariarosaria (2019). Penser le nombre comme catégorie linguistique. Une recherche inédite d'Émile Benveniste. V: D'OTTAVI, Guiseppe in FENOGLIO, Irène (ur.). *Émile Benveniste, 50 ans après les Problèmes de linguistique générale*. Pariz: Éditions Rue d'Ulm, Presses de l'École Normale Supérieure, str. 89–122.
- ZUPANČIČ, Alenka (2022). *Pustila bi jih trohneti. Antigona paralaksa*. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- ŽIŽEK, Slavoj (1972). Temna stran meseca I. *Problemi*, letn. 10, št. 113–114, str. 90–109.

- ŽIŽEK, Slavoj (2001). *On Belief*. London in New York: Routledge.
- ŽIŽEK, Slavoj (2008). *In Defense of Lost Causes*. London in New York: Verso.
- ŽIŽEK, Slavoj (2015). *Antigona*. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- ŽIŽEK, Slavoj (2018). Le Sexuel n'est-pas politiquement correct. V: MILNER, Jean-Claude, ŽIŽEK, Slavoj in LUCCHELLI, Juan Pablo (2018). *Sexualités en travaux*. Prev. P. Gervais. Pariz: Éditions Michèle, str. 69–147.
- ŽIŽEK, Slavoj (2021). *Živeti in umreti v sprevrnjenem svetu*. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo.



## ***Imensko kazalo***

### **A**

- Abraham, Karl 78  
Accati, Luisa 154  
Adler, Alfred 77–78  
Agamben, Giorgio 49, 151  
Akvinski, Tomaž 133  
Althusser, Louis 5, 8–12, 14, 18,  
20–22, 51, 59–70, 73–75, 77,  
90, 144  
Aristotel 18, 133  
Aron, Raymond 144  
Arouet, François-Marie 21  
Assange, Julian 148  
Atria, Rita 148  
Austin, John L. 33, 125–127,  
139, 158

### **B**

- Bachelard, Gaston 18, 90  
Badinter, Elizabeth 30  
Badiou, Alain 10, 13, 17–23,  
25–29, 31, 77, 82, 98, 128–  
129, 143–144, 151

- Baer, Ulrich 135  
Bakewell, Sarah 7  
Balibar, Étienne 59, 96, 125  
Barthes, Roland 43  
Batailles, Georges 54, 98  
Bauer, Nancy 6, 99, 126, 138  
Beauvoir, Simone de 57–15, 22,  
24, 27, 29, 34, 43, 45, 48–49,  
51, 53–55, 57, 70, 72, 75,  
77–78, 86–87, 89, 95, 98–99,  
116, 126, 129, 132, 136, 137–  
144, 147–148, 161, 164–166  
Beauvoir, Sylvie Le Bon de 8  
Benveniste, Émile 125–126,  
128–132, 135, 137–138, 142,  
144, 164  
Berghoffen, Debra 94  
Beyle, Marie-Henri 87  
Björk, Ulrika 93–94  
Blanchot, Maurice 98  
Boole, George 62  
Borossa, Julia 6  
Bosanac, Gordana 31

- Bourdieu, Pierre 161  
 Bourdin, Jean-Claude 62, 73  
 Bras, Pierre 77–78, 97, 107  
 Braz, Adelino 162  
 Breton, André 87  
 Breuer, Joseph 24, 98  
 Brezavšček, Pia 31  
 Bronstein, Catalina 6  
 Butler, Judith 14, 24, 48, 98, 142,  
 148, 150–161, 163–165  
 Büttgen, Philippe 141
- C**  
 Camus, Albert 19  
 Canguilhem, Georges 90  
 Cantarella, Eva 148, 153, 163  
 Canullo, Clara 31, 133  
 Card, Claudia 99  
 Cavaillès, Jean 19, 90  
 Cavell, Stanley 13, 33, 126–128,  
 136, 138, 140, 164  
 Chaperon, Sylvie 6, 8  
 Charbonneau, Marie-Andrée 94  
 Charcot, Jean-Martin 97  
 Claudel, Paul 87  
 Clérambault, Gaétan Gatian de  
 78  
 Cléro, Jean-Pierre 29, 139, 154  
 Cohen, I. Bernard 23, 78–79,  
 81–82  
 Collin, Françoise 107
- Č**  
 Čačinovič, Nadežda 31  
 Čakardić, Ankica 31
- D**  
 Dahr, Anup 6  
 Daigle, Christine 99  
 Darwin, Charles 23, 78–79, 90  
 Deleuze, Gilles 5, 11, 18–20,  
 36–38, 60, 66, 116–118, 123,  
 157  
 Delphy, Christine 6, 8, 31  
 Demokrit 62  
 Derrida, Jacques 10, 18, 33, 62,  
 111, 126, 128  
 Descartes, René 24, 138  
 Dessons, Gérard 137  
 Deutsch, Helene 77–78, 93, 97,  
 120  
 Diderot, Denis 21  
 Dosse, François 43, 143  
 Drglin, Zalka 13  
 Duby, Georges 165  
 Durkheim, Émile 12, 101
- E**  
 Engels, Friedrich 59, 67, 69,  
 71–72, 86–87  
 Epikur 61–62  
 Esposito, Roberto 137

**F**

- Fenoglio, Irène 137  
 Felman, Shoshana 13, 26, 135,  
 139–140, 142, 147  
 Feron, Alexandre 8, 31, 77, 148,  
 162  
 Foucault, Michel 10, 13–14, 18,  
 20, 22, 31, 49, 89–90, 96, 98,  
 111, 116, 140–141, 143, 152,  
 154  
 Freud, Sigmund 9–10, 12–13,  
 21–30, 49, 77–87, 90–99,  
 102–103, 105–123, 126,  
 139, 143–144, 147–148, 152,  
 155–156, 165  
 Fullbrook, Edward 8  
 Fullbrook, Kate 8

**G**

- Gaille, Marie 31  
 Garo, Isabelle 60  
 Gigandet, Alain 62  
 Gillot, Pascale 23, 63  
 Grange, Marie-Anne 29  
 Grenier, Jean 8  
 Gros, Frédérique 154, 159  
 Guattari, Félix 5, 9, 19–20  
 Guček Brečko, Sabina 84

**H**

- Hadot, Pierre 128

- Hamon, Marie-Christine 98,  
 107, 110  
 Havellock Ellis, Henry 78  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich  
 12, 14, 18, 24, 51, 53, 55–56,  
 59, 73, 99, 101, 150, 153, 159  
 Heidegger, Martin 62, 99  
 Heinämaa, Sara 99  
 Hengehold, Laura 6, 133  
 Héritier, Françoise 36, 45, 53,  
 72, 101  
 Hobbes, Thomas 62–63  
 Hobsbawm, Eric 19  
 Horkheimer, Max 12, 101  
 Horney, Karen 78, 112, 120  
 Houel, Annik 107, 116  
 Husserl, Edmund 90, 99  
 Hutchings, Kimberly 159  
 Hvala, Tea 157

**I**

- Irigaray, Luce 91, 94, 106, 109

**J**

- Jagentowicz-Mills, Patricia J.  
 153  
 Jakobson, Roman 34, 114, 158  
 James, Susan 139  
 Jelavić, Željka 31  
 Jones, Ernst 78, 120  
 Jung, Carl Gustav 78

Jurić, Hrvoje 27

## K

Kail, Michel 7, 31, 47, 72, 78, 98,  
124

Kant, Immanuel 18, 127–128

Karsenti, Bruno 141

Kašić, Biljana 31

Keck, Frédéric 150

Kernev Štrajn, Jelka 84

Kirby, Vicki 150

Klavžar, Karmen 163

Kojève, Alexandre 12, 101–102

Kopernik, Nikolaj 23, 78–79, 90

Koyré, Alexandre 90

Kozinc, Nina 154

Kristan, Zdenka 84

Kristeva, Julija 142, 155

Kruks, Sonia 74

Kuhn, Thomas 49

## L

Lacan, Jacques 9–10, 12, 14, 18,  
21–23, 27, 48–49, 54, 69,  
78, 80, 90–91, 99, 101–111,  
113–118, 120–126, 132, 138,  
143–144, 150–152, 154,  
156–161, 165

Laclos, Frédéric Fruteau de 20

Laplanche, Jean 117

Laub, Dori 135

Lawrence, David Herbert 87

Le Doeuff, Michelle 8, 29, 73, 99

Lecarme-Tabone, Éliane 50, 77

Lenin, Vladimir Iljič Uljanov 17

Lescourrete, Marie-Anne 128

Lévinas, Émmanuel 128, 133

Lévi-Strauss, Claude 8, 10–12,  
14, 18, 34–45, 48–53, 55–57,  
60, 52, 65–72, 74–75, 77, 88,  
101, 107, 114, 117, 122, 125,  
129, 137, 144, 147–152, 154,  
156–161, 165–166

Libera, Alain de 28

Lucchelli, Juan Pablo 12, 56,  
101–102, 109

Lukrecij 61–62

Lundgren-Gothlin, Eva 29, 73,  
99

## M

Macherey, Pierre 59

Machiavelli, Niccolò 62–63

Malabou, Catherine 13, 24, 154

Mallarmé, Stéphane 60

Mannoni, Octave 24, 82, 139

Marenne, Éric Tonya de 29

Marx, Karl 5, 9, 11, 21–23, 26,  
29, 53, 59, 62, 67–68, 77,  
86–87, 96

Maskalan, Ana 139

Mauriac, François 129



- McWeeny, Jennifer 99  
 Meinhof, Ulrike 148  
 Mencin Čepлак, Metka 163  
 Mendiževc, Aleš 63  
 Merleau-Ponty, Maurice 8, 12,  
 18–19, 24, 30, 54, 90, 99,  
 113, 129, 143  
 Mesec, Polona 31, 84, 128  
 Miller, Jacques-Alain 28–29  
 Milner, Jean-Claude 11, 33, 42–  
 43, 49–50, 52, 88–89, 157  
 Miščević, Nenad 125  
 Mitchell, Juliet 84, 109  
 Moati, Raul 126, 128  
 Moder, Gregor 159  
 Moi, Toril 7, 33, 87, 107, 126,  
 129, 133–137, 139, 142,  
 164–165  
 Montesquieu, Charles de  
 Secondat 62  
 Montherlant, Henry de 87  
 Morfino, Vittorio 96
- N**  
 Näcke, Paul 92  
 Nietzsche, Friedrich 62, 127–  
 128  
 Novak, Boris A. 29
- P**  
 Pajczkowska, Claire 6  
 Parmenid 18  
 Pečarič, Elena 13  
 Peretz, Eyal 135  
 Pfauwadel, Aurélie 138  
 Platon 97, 133  
 Podlesnik, Tamara 84  
 Polanič, Petra 31  
 Pomien, Krzysztof 40–41  
 Pontalis, Jean-Bertrand 117
- R**  
 Radcliffe-Brown, Alfred 40  
 Regent, Dali 31  
 Repar, Primož 29  
 Perfetto, Giuseppe 5  
 Rose, Jacqueline 84, 109, 117  
 Roudinesco, Elizabeth 78, 90,  
 105, 107, 109  
 Rousseau, Jean-Jacques 21,  
 62–65, 73–74  
 Rubin, Gale 48  
 Rueff, Martin 135
- S**  
 Sade, Donatien Alfonse François  
 markiz de 98  
 Sandford, Stella 102, 161  
 Sartre, Jean-Paul 7–8, 18–19,  
 21, 53, 99  
 Saussure, Ferdinand de 11, 33,  
 39–40, 68, 79, 113–115, 125,  
 131–132, 158  
 Schneider, Monique 84

- Schües, Christina 30  
 Searl, John 33, 127  
 Segan, Nataša S. 157  
 Shaw, Bernard 46  
 Simons, Margaret 99  
 Smreková, Dagmar 27  
 Sofoklej 147  
 Spinoza, Baruch 59, 62  
 Starobinski, Jean 63  
 Stauder, Thomas 6  
 Steiner, George 13, 147–148,  
 156  
 Stekel, Wilhelm 77–78  
 Stendhal, Henri Beyle 87  
 Sun, Emily 135  
 Sutter, Laurent de 141
- Š**  
 Šribar, Renata 13
- T**  
 Terray, Emmanuel 66  
 Tosel, André 12, 60, 68, 73  
 Tratnik, Suzana 157  
 Trubeckoj, Nikolaj S. 35, 158
- V**  
 Vargas, Yves 12, 60  
 Vendramin, Valerija 84  
 Verginella, Marta 154, 163  
 Vernant, Jean-Pierre 153  
 Vuillerod, Jean-Baptiste 164
- Vintges, Karen 73, 101, 128  
 Völker, Jan 20  
 Voltaire, François Marie Arouet  
 87  
 Voltolin, Adriano 96
- W**  
 Wallon, Henri 12, 102  
 Warner, Marina 155  
 Wittgenstein, Ludwig 33, 62,  
 126
- Z**  
 Zafiroopoulos, Markos 12, 28,  
 101, 114  
 Zakin, Emily 123  
 Zarka, Yves 27  
 Zedong, Mao 17  
 Zerilli, Linda 141  
 Zinzi, Mariarosaria 137  
 Zupančič, Alenka 148
- Ž**  
 Žižek, Slavoj 6, 10, 14, 17, 20,  
 25–29, 31, 69, 115, 138, 143,  
 150, 154, 158