

ФЕМИНИСТИЧКЕ ПЕРСПЕКТИВЕ НА СОПСТВО¹

Ели Андерсон, Синтия Вилет, Дијана Мејерс

Тема сопства је дуго била у жижи феминистичке филозофије, будући да је она од кључног значаја за питања која је неопходно да феминизам адресира: питања личног идентитета, тела, друштвености и деловања. Провокативна изјава Симон де Бовоар: „Он је субјект, он је Апсолут, она је Други“ сигнализира централну важност сопства за феминизам. Бити Други значи бити не-субјект, не-делатник – укратко, пука ствар. Сопство жене је било системски подређивано или чак потпуно негирано од стране закона, обичајних пракси и културних стереотипа. Кроз историју, жене су биле идентификоване или као инфериорне верзије мушкараца или као њихова директна супротност, окарактерисане оним што се опајало као разлике у односу на мушкарца: у оба случаја жене су биле оцрњене на основу ових гледишта. Будући да је женама била додељена улога нижих форми маскулиног појединца, парадигма сопства која је задобила већи утицај у западној филозофији и америчкој популарној култури изведена из маскулиног прототипа. Феминисткиње тврде да су искуства предоминантно белих и хетеросексуалних, најчешће економски привилегованих мушкараца који су располагали друштвеном, економском и политичком моћи и који су доминирали уметношћу, књижевношћу, медијима, и академским истраживањима, сматрана универзалним и идеалним. Као резултат тога, феминисткиње су заступале став да сопство није само метафизички проблем за филозофију већ такође и етички, епистемолошки, друштвени и политички проблем.

Одговарајући на ово стање ствари феминистичка филозофска обрада сопства је преузела три главна правца: 1) критика доминантног модерног, западног погледа на сопство, 2) обнављања феминин идентитета и 3) реконцептуализације сопства као а) динамичке, релационе индивидуе на коју утичу несвесне жеље и друштвене везе и б) као интерсекционалног и чак хетерогеног. Феминистичке реконцептуализације сопства су довеле у питање стандардне филозофске моделе и њихове пристрасности и преусмериле су дисциплину према признавању сопства као релационог, вишеслојног феномена. Овај рад ће изложити и критичке и конструктивне феминистичке приступе сопству.

1. Критика класичних приступа сопству

Модерна филозофија на западу уздиже појединца. Идеја која се шири и на

савремену моралну и политичку мисао јесте да је сопство слободан, рационални доносилац избора и чинилац – аутономни делатник. Два погледа на сопство доминирају овим мишљењем: кантовски етички субјект и утилитаристички „*homo economicus*“. Ипак, ова два погледа се разликују у ономе што наглашавају. Кантовски етички субјект користи ум да превазиђе културне норме и личне преференције како би открио апсолутну истину, док *homo economicus* користи ум да би уредио жеље у кохерентни поредак и пронашао начин да максимизира задовољење жеља помоћу инструменталне рационалности тржишта. Обе ове концепције минимизују лични и етички значај околности које нико није изабрао, међуљудских веза и биосоцијалних сила. Оне изолују појединца од његових веза и окружења, исто као што подстичу модерну бинарност која дели друштвену сферу на аутономне делатнике и зависне појединце. За Кантовог етичког субјекта емоционалне и друштвене споне угрожавају објективност и подривају рационалну посвећеност дужности. За *homo economicus*-а није битно које силе уобличавају наше жеље, под условом да оне нису резултат принуде или преваре, а наше везаности за друге људе треба укључити у прорачун заједно са нашим осталим жељама. За ове преовлађујуће концепте сопства структурална доминација и подређивање нису виђени као нешто што може да продре у „унутрашњу тврђаву“ сопства. Вишеструки, некада распарчани извори друштвеног идентитета конституисаних на пресеку нашег рода, сексуалне оријентације, расе, класе, узраста, етничке припадности, способности и тако даље, су игнорисани. Исто тако, ове концепције поричу сложеност интрапсихичког света несвесних фантазија, страхова и жеља и превиђају начине на које овакве динамике врше упад у свесни живот. Модерни филозофски конструкт рационалног субјекта пројектује сопство које није подложно амбивалентности, анксиозности и депресији, опсесији, предрасудама, мржњи или насиљу. Бестелесни ум, тело је периферно – за *homo economicus*-а оно је извор жеља које треба одвагати, а за Кантовог етичког субјект ометајуће искушење. Узраст, изглед, сексуалност, биолошки састав и физичке компетенције су сматране екстерним у односу на сопство.

Ипак, ма колико рационална анализа и слободни избор били несумњиво вредни, неке феминисткиње тврде да ови капацитети не делују одвојено од феномена који називамо сопство. Као такве, феминистичке филозофкиње су оптужиле доминантне погледе на сопство као рационално и независно као суштински обмањујуће. Иако су Кантов субјект и *homo economicus* представљени без рода, расе, узраста и класе, феминисткиње тврде да они маскирају белог, здравог, младоликог средовечног мушкарца средње или више класе, хетеросексуалног и дисродног грађанина. Према кантовском гледишту, он је непристрасни судија који делиберира о примени општих принципа, док је према утилитаристичком погледу, он преговарац који се вођен сопственим интересом погађа на тржишту.

Није случајно да су закони и трговина били јавни домени из којих је жена током историје била искључена. Није случајно, такође, да су филозофи од којих потичу ови погледи на сопство обично одобравали ово искључивање. Сматрајући жену емоционалном и непринципијелном, ови мислиоци су заго-

варали ограничавање жене на приватну домаћу сферу где би њихови гласови могли да буду неутрализовани и чак преображени у врлине, у улози саосећајне, подржавајуће супруге, рањивог сексуалног партнера и негујуће мајке. Бивајући асоциране са телом пре него са умом, жене су добиле задатак одржавања сопственог тела и тела других у склопу родне поделе рада (Rawlinson, 2016). Подела вредности дуж бинарних родних линија је историјски повезивана са вредновањем маскулиног и стигматизацијом фемининог. Маскулини домен рационалног сопства је домен моралне пристојности, принципијелног поштовања дужности и разборитог здравог разума. Међутим, фемининост је била повезана са сентименталном приврженошћу вољеним особама, која рађа пристрасност и угрожавање принципа. Исто тако, фемининост је била асоцирана са утапањем у непредвидиве домаће потребе приватне сфере, док се маскулизирано сопство појављује као чврста тврђава интегритета у јавној сфери дужности и грађанства. Сопство је суштински маскулино, и маскулино сопство је суштински добро и мудро.

Неке феминистичке филозофкиње мењају и бране ове концепције сопства, не слажући се само са историјским искључивањем жена из њих, и тврдећи да оне треба да буду проширене тако да укључују и жене. Међутим, индивидуализам лишен контекста и издвајање ума од других капацитета, који су инхерентни у ова два доминантна погледа сметали су многим феминистичким филозофкињама и навели их да траже алтернативне перспективе на сопство. Многи тврде да мизогино наслеђе кантовског субјекта и *homo economicus*-а не може бити отклоњено пуким заступањем једнаког сопства за жене. Пре је случај да и саме ове концепције сопства имају род. У западној култури, ум и разум су кодирани као маскулини, док су тело и емоција кодирани као феминини (Irigaray 1985b; Lloyd 1984). Идентификовати сопство са рационалним умом тада значи маскулинизирати сопство сходно укореењим стереотипима. Далеко од тога да је аполитична, ова концепција сопства перпетуира неолибералне неједнакости тако што подучава жене да вреднују економски успех и друштвену независност на начин који захтева континуирану експлоатацију других, мање привилегованих жена.

Филозофска надмоћност маскулиног над фемининим почива на неодрживим претпоставкама о транспарентности сопства, његовој имуности на друштвене утицаје, и поузданости ума у исправљању искривљеног моралног расуђивања. Људи одрастају у друштвеним окружењима засићеним културно нормативним предрасудама и имплицитним пристрасностима, чак и у заједницама у којима су отворене форме затуцаности строго забрањене (Meysers 1994). Иако званичне норме подржавају вредности једнакости и толеранције, културе настављају да преносе камуфлиране поруке инфериорности историјски подређених друштвених група кроз стереотипе и друге слике. Ове дубоко укореењене шеме обично структурирају ставове, перцепције, навике у понашању, расуђивање и саосећање или емпатију упркос свесној доброј вољи појединца (Fischer 2014; Sullivan 2001 и 2015; Valian 1998; Collins 1990). Како Кејт Ман елаборира, мизогине норме искривљују емпатију у корист мушкарца што она

назива „онпатија“ (eng. *himpathy*) (Manne, 2019). Такође, ове норме чине друштва склонијим да поверују сведочанству оних привилегованих и да умање значај перспектива оних који нису сматрани објективним, рационалним сазнаваоцима (Fricker 2007). Као резултат тога, људи себе често виде као објективне и фер док систематично дискриминишу „различите“ друге (Piper 1990; Young 1990). Таква предрасуда не може нестати само путем рационалне рефлексije (Meyers 1994; Al-Saji 2014). У пракси, онда, концепција непристрасног рационалног сопства толерише „невине“ неправде и подстицање друштвеног раслојавања које привилегује елиту коју ова концепција узима као парадигматичну.

Поништавање сопства жене је једном било експлицитно кодификовано у англо-европском и америчком праву. Легална доктрина ковертуре држала је да се личност жене апсорбује у личности њеног супруга од тренутка када је удата (McDonagh 1996). Преузимање мужевљевог презимена симболизовало је негирање одвојеног идентитета жене. Затим, ковертура је ускраћивала супрузи њено право на телесни интегритет, будући да силовање и друге форме физичког злостављања унутар брака нису биле препознате као кривична дела. Она је губила своје право да поседује имовину, да контролише своје приходе, и да прави уговоре у своје име. Како јој је недостајало право да гласа и да служи у пороти, она је била другоразредни грађанин чији ју је супруг, са правом гласа, наводно политички заступао. Иако је ковертура била укинута, трагови овог порицања сопства жене могу бити распознати у скорашњим правним пресудама и у савременој култури. На пример, трудна жена остаје подложна легално санкционисаним повредама њеног телесног интегритета и легалне аутономије, нарочито уколико јој недостаје расна и класна привилегија (Bordo 1993; Brown 1998). Несебичност (несопственост) остаје легални статус трудне жене. Штавише, стереотип феминине несебичности (несопствености) и даље опстаје у популарној имажинацији. Било која самоуверена, самопоуздана жена је у расконару са преовлађујућим родним нормама и мајка која није безмерно посвећена својој деци ће врло вероватно бити виђена као себична или чак као „преварант“ на социјалној помоћи и суочиће се са строгим друштвеном осудом и ускраћивањем друштвених услуга (Sparks, 2015).

Допуњујући ову линију аргумента, неке феминисткиње тврде да сам идеал независног, рационалног сопства има штетне друштвене последице. Како би се реализовао овај идеал неопходно је потиснути унутрашњи конфликт и присилно одржавати ригидне границе прочишћеног сопства. Стране жеље и импулси су приписани несвесном, али тај несвесни материјал неизбежно продире у свесни живот и утиче на ставове и жеље људи. Нарочито, унутрашњи Други кога се бојимо и кога презиремо бива пројектован на „друге“ друштвене групе и мржња и презир бивају преусмерени на ове имагинарне непријатеље (Kristeva, 1988 [1991]; McAfee 2019; Scheman 1993). Мизогинија и друге форме нетрпељивости тако бивају рођене из захтева да сопство буде пресудно, нерањиво, и јединствено скупа са немогућношћу да се испуни овај захтев. Још горе, ове ирационалне мржње не могу да буду излечене све док овај захтев за самоовладавањем не буде одбачен, а одбацити га значи свести се на деградира-

но феминизирано сопства чије бриге нису узете озбиљно. Заиста, сувише често протести жена бивају одбачени као хистерични или као звоцања (Ahmed 2017). Далеко од тога да функционише као гарант моралне исправности, фиктивно кантовско сопство је услов могућности тврдоглавог анимозитета и неправде.

Са феминистичке тачке гледишта додатни проблем са традиционалним модерним погледима на сопство је у томе што не успевају да прибаве објашњење интернализоване опресије и процеса њеног превазилажења. Уобичајено је за жене да се понашају у феминином стилу, да смање своје аспирације и да пригрле циљеве који су у складу са родом (Irigaray 1985a; Batky 1990; Babbitt 1993; Cudd 2006; Beauvoir 1949 [2011]). Феминисткиње узрок овог феномена објашњавају тиме да жене интернализују патријархалне норме: ове норме су интегрисане у когнитивну, емотивну и конативну структуру сопства. Жене могу да допринесу сопственој опресији а да то и не увиђају. Понекад, искривљене норме могу чак водити томе да жене преиспитују своје душевно здравље кроз процес који Кејт Абрамсон назива „слуђивање“ (eng. *gaslighting*). Слуђена жена може да изгуби свој осећај сопства до тачке где су депресија и туговање одговарајуће реакције (Abramson 2014). Једном уграђена у психичку економију жене, интернализована опресија условљава њене основне жеље. Максимизовање задовољења њених жеља би онда значило бити колаборатор у својој сопственој опресији. Поистовећење испуњености са задовољењем жеља, које обавља *homo economicus*, неспособно је да изађе из ове увезаности.

Конечно, у доминантним концепцијама сопства се не чини да је ико рођен и одгајан, јер су неговатељи и мајке избачени ван сцене (Irigaray 1985b; Baier 1987; Code 1987; Held 1987; Willet 1995 и 2001; Kittay 1999; LaChance Adams и Lundquist 2012). Изгледа као да се сопство самостално материјализује са почетним скупом базичних физичких жеља и рационалних вештина. Не чини се да се било чија моћ умањује или мења у различитим контекстима. Будући да се поричу зависност и рањивост, претпоставља се да су све припадности слободно одабране, и све трансакције слободно испреговаране. Одбацивање неговања поспешује волунтаристичку илузију независности која карактерише кантовски етички субјект и *homo economicus*-а – и није случајно да је неговање традиционално било женски посао. Алтернативне врлине, као што су брига, љубав, нежност, спонтаност и међузависност су пре препознате као порази за „човека са планом“, неголи као аспекти отпорног сопства и флуидног осећаја за делање (Baier 1987; Koziej 2019). Мајка која гаји „друштвену еротику“ између себе и свог одојчета кроз плес подешавања афеката (Wilett 1995 и 2001), попут љубавника који пригрљује неочекивано, превазилази ригидне модерне норме сопства.

Феминистичка критика разоткрива пристрасност наизглед универзалног кантовског субјекта и *homo economicus*-а. Ове концепције сопства су: 1) андроцентричне јер понављају маскулине стереотипе и идеале; 2) сексистичке јер унижавају све што смрди на феминино; 3) маскулинистичке јер помажу у перпетуирању мушке доминације и 4) елитистичке јер перпетуирају друге повезане пристрасности укључујући: хетеросексистичке, трансфобичне, расистичке,

етноцентричне, ејблистичке, класне и вероватно, специстичке пристрасности (Naraway, 2008). Док су потоње димензије ових преовлађујућих концепција сопства изван досега овог чланка, ови проблеми не могу бити распетљани из шире критике и напора за реконцептуализацију сопства које није тек само копија модернистичких англо-европских структура доминације.

2. Обнављање фемининих идентитета и статус жене

Ови превиди захтевају реконцептуализацију сопства у погледу бар две ствари. Да би се објасниле одлике сопства које су традиционално занемариване, као што су међузависност и рањивост, сопство мора бити схваћено као друштвено ситуирано и релационо. Како би се објаснила способност сопства да се препозна и пружи отпор укоренењем друштвеним нормама, морални субјект не сме да буде сведен на умну способност. За многе феминисткиње, признати зависност сопства не значи обезвредити сопство, него вредновати рањивост (Code 2011), као и довести у питање претпостављену слободну делатност сопства која имплицитно кореспондира са маскулиним идеалом.

Ипак, појављује се брига да превредновање зависности садржи ризик перпетуирања унижавајућих погледа на жене као жртве а на мушкарце као делатнике и/или уповавање у родну бинарност која дели вредности на маскулине и феминине. Фокус на зависности и бризи може да садржи додатни ризик будући да поистовећује жене са мајкама и неговатељицама на начин који је Патрис Дикунзио назвала „есенцијално материнство“ (1999). Тврдећи да моралне врлине заправо немају род, Мери Волстонкрафт сматра да су „феминине“ врлине перверзије ових истинских врлина и ламентира над регрутовањем жена за страну једног лажног идеала (Wollstonecraft 1792). Слично томе, Симон де Бовоар означава жене под патријархатом као „осакаћене“ и „иманентне“ (Beauvoir 1949). Социјализоване тако да објектификују себе, за жене се каже да постају нарцисоидне, плиткоумне и зависне од туђег одобравања. Искључене из каријера, чекајући да буду одабране од стране својих будућих супруга, обузете од стране природних сила током трудноће, и заузете заморним, репетитивним кућним пословима, жене никад не постају трансцендентне делатнице. За Бовоар, оне често одбијају терет одговорности за сопствену слободу.

Овај приказ жена као понизних жртава патријархалне породице био је предмет критике и измењен у савременој феминистичкој филозофији. Прегледаћемо 3 главне стратегије побољшања: 1) превредновање традиционално „фемининих“ активности мајчинства и других модуса друштвеног повезивања кроз развој етике бриге и етике ероса; 2) поновно промишљање аутономије путем превазилажења два традиционална модела описана изнад; и 3) повраћање сексуалне разлике преко симболичке анализе женског идентитета.

Феминисткиње тврде да трудноћа, порођај и материнство откривају важне одлике сопства, чак и за оне људе који сами немају та искуства. Два преклапајућа филозофска приступа – етика бриге и етика ероса – су превредновали значај мајке на начине који су релевантни за проблем сопства. Обе тради-

ције наглашавају да трудноћа и/или материнство откривају да је делатник често ко-конституисан и динамичан. Традиција бриге варира међу онима којима је циљ да вреднују рад зависности и/или реконцептуализују аутономију тако да аутономија и зависност буду компатибилне (Gillian 1982 и 1987; Ruddick 1989; Kittay 1999; Held 2006; Lindesmen 2014). Етика бриге наглашава вредност рада бриге и карактерних врлина које одражавају рањивост. Етика ероса произлази из традиција „другомајчинства“ и еманципаторских дискурса о генеративним либидиналним нагонима и /или култивисања друштвеног ероса повезаности (Collins 1990; Irigaray 1993; Willet 1995, 2001, 2008, 2014, 2019; Lorde 2007). Друштвене везе могу да одражавају динамику сродства, политичке солидарности, или ангажмана за заједницу изван парадигме нуклеарне породице (Collins 1990; Nzegwu 2006). Ова традиција ероса ставља у први план сложене облике међузависности који измичу бинарном моделу аутономно/зависно и наглашавају густе мреже друштвених припадности. Етика ероса наглашава ревитализујуће афекте предсвесне енергије и повезаности као и њихов креативни потенцијал за политичку субверзију и заједничке праксе. Овде је сопство вишеслојни феномен са динамичким скупом улога и међуповезаним жељама.

Историјски, веза између мајке и детета је била или посве искључена из филозофског дискурса или узета као пука припрема за потпуни израз етичког сопства. Преовлађујући западни погледи обично призивају причу о раној зависности од породице праћену једном током времена постигнутом аутономијом путем наратива о сепарацији и стицању врлина самоодређења. Насупрот томе, феминисткиње у традицијама етике бриге и ероса превреднују однос мајка–дете као начин схватања међузависности сопства. Развој креативних комуникативних вештина код дојенчади путем афективног реаговања и игре лицем-у-лице објашњава целоживотни интензитет друштвених веза (Willett 1995, 2001 и 2014; Wlsh 2013). Алтернативе традиције сазревања могу уместо наведеног да истакну мноштеност друштвених улога, пракси и повезивања. Хилде Линдемман тврди да неговање приказује кључна својства онога што она назива праксом личности, да зна када и како да се држи и да се ослободи делова идентитета других (Lindemann 2014). Патриша Хил Колинс нуди скицу једне еротичне етике међуповезаности у њеној карактеризацији флуидности „другомајки“ за црне америчке заједнице (Collins 1990). Колинс цитира Одри Лорд и њено специфично представљање термина „ероса“, не као примарно сексуалног или уско мајчинског, већ радије као енергетског нагона који опресивни системи покушавају да присвоје, али који може бити регенерисан путем креативних друштвених пракси. Синтија Вилет, надовезујући се на критичке традиције ероса, тврди да мајка која се смеје нуди субверзивни комплемент материнском идеалу дуге патње и саможртвовања (Willett и Willett 2019), док Мери Ролинсон заступа генеративност мајки као алтернативу присвајајућем појму модерног сопства (Rawlinson 2016). Будући да су сви људи били неговани од стране једног одраслог или више њих, и да је свака индивидуа обликована путем ове емоционално набијене интеракције, сопство је суштински обликовано у и путем односа са својим неговатељима (Chodorow 1981). За Чодороу, ригидно

диференцирано, компулзивно рационално и тврдоглаво независно сопство је маскулина одбрамбена формација – искривљена форма релационог сопства – која се развија као резултат очевог незнатног учешћа у бризи о детету.

Брига о детету укључује низ активности које су руковођене специфичним сетом вредности: заштита и брига за крхку егзистенцију и проширење осећаја сопства при чему се признају ограничења своје моћи и непредвидивост догађаја, бити осетљив за сасвим различито гледиште другог и учити се љубави док се боримо са трауматичним друштвеним условима, неадекватним друштвеним службама и инвазивним интервенцијама владе и медицине (Collins 1990; Brown 1998). Пракса мајчинства се позива на широк спектар интерперсоналних, политичких, и рефлексивних вештина које превазилазе делиберативно расуђивање које доминира традиционалним погледом на сопство. На пример, способност да емпатишемо са другима и имагинативно реконструиремо њихова јединствена гледишта је од виталног значаја за моралну мудрост, али етика која заснива морално расуђивање на апстрактној концепцији личности маргинализује ову вештину (Meyers 1994). Етичари бриге и ероса превреднују оно што је традиционално сматрано за феминино – осећања, интимност и неговање – са циљем да поврате просторе традиционално повезане са женама и отворе шире могућности за поимање моралног сопства.

Неке феминисткиње покушавају да поново успоставе равнотежу између аутономије и бриге, док друге сасвим одбацују аутономију. За неке, аутономија је један андроцентрични остатак модернизма (Jaggar 1983; Addelson 1994; Nekman 1995; Card 1996). Други потврђују потребу жене за аутономним самоодређењем (Lugones и Spelman 1983; de Lauretis 1986; King 1988; Govier 1993). Само мајчинство често укључује потребу да се обезбеде простор и време изван обавеза према детету (LaChance Adams Lundquist 2012). Такође може да укључује и повраћање снажне независности кроз улогу „неустрашиве боркиње“ коју жене поново преузимају као део материнског етоса у неким културама и/или под условима угњетавања (Nzegwu 2006; Lorde 2007). У овом духу, неке феминисткиње износе виђења аутономије које не обезвређују интерперсоналне капацитете који су традиционално кодирани као феминини (Mackenzie 2014, 2017; Nedelsky 1989; Meyers 1989, 2000; Benhabib 1999; Benjamin, 1988; Weir 1995). У феминистичким приступима аутономија није помешана са самодовољношћу и слободном вољом, већ се сматра омогућеном путем подржавајућих веза, и види се као степенована (Friedman 1993). Феминистички погледи такође наглашавају потребу аутономне индивидуе за конструктивном повратном информацијом и ко-стварањем сопства са другима (Brison 2002, 2017; Cavarero 1997; Alcoff 2017; Ahmed 2017). Феминистички поглед отвара простор за разматрање аутономије као процеса који је у току и као импровизационог процеса самооткривања, самодефинисања и самоусмерења, радије неголи као потврђивање једног сета жеља и циљева одабраних искључиво од стране појединца (Meyers 1989 и 2000).

Осим пракси неговања као што је мајчинство, неке феминисткиње су се посветиле разматрању потенцијала трудноће за преиспитивање аутономије и

независности. Поред тога, трудноћа усмерава пажњу на јединствено интимно отеловљење испреплетености сопства и другог. Ајрис Мерион Јанг тврди да трудноћа представља сведочанство расцепа субјекта или сопства. За Јанг, трудноћа нарушава интегритет тела. У трудноћи, граница између себе и другог се урушава те особа доживљава своју „унутрашњост као простор другог“ (Young 1990). Насупрот Јанговој, Гејл Вајс сугерише да нам трудноћа омогућава да поново промислимо интегритет тела: уместо да поставимо трудно тело као слом традиционално уједињеног сопства, трудноћа открива да је телесни интегритет већ флуидан и експанзиван (Weiss 1999). Како је Талија Велш истакла, искуства оних које су трудне откривају да сопство није ни уједињено ни безродно (Welsh 2013). Можда нам трудноћа чак нуди „метафизички и феноменолошки привилеговану“ ситуацију за испитивање међурелације сопства и другог (Rodemeyer 1998).

Иако трудноћа нуди могућности за позитивно демонстрирање мноштвености сопства, она такође може осветлити каквим су облицима нарушавања жене изложене у патријархалним друштвима. Јанг истиче да интервенције акушерске медицине у женским телима отуђују жене од њих самих кроз патологизацију стања у којима се налазе, подређујући их инвазивним медицинским технологијама и чинећи жене пасивним у процесу порођаја (Young 1990). Обезвређивање и надзирање црних и смеђих трудних тела, као што је случај са државно наметнутим абортусима, захтевају веће оснаживање жена радије неголи аутоматско слављење рањивости (Brown 1998). У последњих неколико деценија медицинске технологије попут сонографије и феталне и неонаталне хирургије, понекад су трудницама постављале тешке изборе који тестирају њихову делатну отпорност и капацитете за бригу (Feder 2014; LaChance Adams и Lundquist 2012). Џенифер Скуро сугерише да свака трудноћа укључује смрт унутар сопства јер се свака завршава у избацивању другог тела из себе (Scuro 2017). Свака трудноћа, дакле, нарушава претпоставке о самопоседујућем субјекту. У исто време, ово избацивање другог није увек рађање – трудноћа се некад завршава у спонтаном побачају, када се не завршава абортусом – стога трудноћа треба да се раздвоји од порођаја.

Као што је очигледно из ове анализе трудноће, феминистичке теорије сопства често комбинују филозофске анализе са друштвеном критиком и сведочанством проживљеног искуства. Потоње има једну нарочито дугу историју унутар феноменологије, где су феминистичке филозофиње описивале женско искуство у последњих 100 година. Будући да феноменологија у целини ставља снажан нагласак на тело и искуство из првог лица, то се методолошки усаглашава са многим циљевима феминизма. Конкретно, феноменолошке теорије утеловљења наглашавају делатничку природу проживљеног тела, супротстављајући се традиционалним концепцијама из филозофије који тело посматрају као пуки инструмент ума. Истовремено, феминистички оријентисане феноменолошкиње се противе апстрактној природи традиционалних феноменолошких метода. За феминистичку феноменологију, различита сопства су различито позиционирана на начине који су смислени, те се не могу апстрахо-

вати из својих друштвених улога у трансцендентални домен истраживања. Ово је у супротности са класичном феноменологијом, која је имала тенденцију да промовише универзализовану представу ега који је занемарио разлике између тела. Ране феноменолошкиње, попут Едит Штајн и Герде Валтер, често анализирају како традиционалне феминино-кодиране вредности попут емпатије и заједништва играју улогу у свакодневном животу жена и њиховом моралном развоју (Stein 1996; Walther 1923). Као најутицајнија, Симон де Бовоар тврди да је људско стање двосмислено: искуство укључује „иманенцију”, или укорененост у сопственој историјско-културној и интерперсоналној ситуацији, и „трансценденцију”, или радикалну слободу у вези са сопственим изборима и будућношћу. Иако су, према Бовоар, сви људи делили ово стање, она тврди да су жене најчешће повезиване са иманенцијом, те стога нису биле охрабриване да потврде своју слободу (Beauvoir 1949 [2011]). То значи да су њихова сопства углавном ипак одређена њиховим ситуацијама и контекстима — оним што биологија и други тврде да жене јесу. За Бовоар, жене би требало да поново афирмишу своју трансценденцију кроз стваралачке пројекте. Бовоар тако уводи егзистенцијалистички заокрет у феноменолошко наглашавање ситуације и у рехабилитацију аутономије коју неке феминисткиње спроводе. За Бовоар, „жена” је категорија коју намеће друштво; стога је и сопство жене такође у великој мери наметнуто од стране друштва, зато би за жене било добро да саме обликују своје сопство кроз потврђивање своје слободе. Ипак, ова слобода је увек ко-детерминисана у ситуацији са другима.

У последњим деценијама, феминистички оријентисане феноменолошкиње су додатно истраживале живо тело као место сопства који истовремено одражава културне норме и може бити место отпора према њима. Преузимајући инспирацију из тврдње Бовоар о двосмислености, феминистички оријентисане феноменолошкиње отпочињу широк спектар истраживања о димензијама женског телесног постојања. Јанг, на пример, скреће пажњу на начин на који женски начини телесног израза одражавају културне норме иманенције и објектификације (Young 1990). Сандра Бартки показује да се женама даје подстицај да себе доживљавају као сексуалне објекте, што их отуђује од својих живљених тела и подстиче да своја тела и себе виде као пасивне (Bartky 1990). Феноменологија утеловљења, дакле, није одвојена од веза друштвене моћи (Oksala 2016). У исто време, феноменолошко посвећивање пажње стањима као што је трудноћа (описано изнад) може осветлити позитивнију страну фрагментарне природе женских сопстава: сопство је овде виђено као мноштвено. Сукоб међу улогама је конститутиван за сопство, а посебно је наглашен међу женама у патријархалним друштвима (Weiss 2008). Латино феминистичка феноменологија је била нарочито активна у последњим деценијама у реконтекстуализацији овог мноштвеног сопства, што ћемо детаљније видети у следећем одељку.

Феминистичка феноменологија такође наглашава начин на који се сексуална нарушавања користе међузависном, рањивом и родно одређеном природом сопства. Сексуално насиље многе феминисткиње не доживљавају само као један облик физичког насиља међу другим, већ као порицање сопства (Cahill

2001; Brison 2002). Тело је за феноменологију динамички простор сопства, и само под опресивним друштвеним условима може бити сведено на објект (Beauvoir 1949 [2011]; Cahill 2001). Као такво, сексуално насиље удара у саму срж сопства. На пример, силовање мења личност (Cahill 2001; Brison 2002; Alcoff 2017).

Феноменологија није једино полазиште са кога феминистичка филозофија наглашава тело и противи се дуализму ум/тело карактеристичном за модерне представе аутономног сопства. Савремене области теорије афекта и новог материјализма су гурнуле феминистичка схватања утеловљења и самосвести чак и изван препознавања ситуиране релационалности, понекад се залажући за радикалан прекид разлике ја/други. Сара Ахмед и Тереза Бренан сугеришу да афекти и емоције не иду од „унутра према споља”, нити долазе од „споља према унутра”; напротив, емоције се могу наћи у самој атмосфери друштвеног (Ahmed 2004; Brennan 2004). Ранђана Кана види афекте као отварања према другом и „унутар” сопства и ван њега (Khanna 2012). За феминистичке нове материјализме, тело није индивидуална изражајна целина (како остаје у феноменологији); напротив, тело је „сексуално пред-конституисан, динамички сноп односа“ (Braidotti 2006), који је међуповезан са окружењем путем интензитета и токова (Grosz 1994). Феминистички материјализам често се позиционира у контрасту са постструктурализмом због свог нагласка на материјалном телу, али оба ова приступа наглашавају радикалну хетерогеност или чак непостојање сопства. А нови материјалистички фокус на тело, праћен теоријом „киборга” Доне Харавеј, сугерише да биолошка тела нису супротстављена технологији; напротив, она су густо испреплетена. Феминистички материјализам тежи да премести идентитете и фокусира се на постајања (Braidotti 2016).

Нови материјализам је посебно био под утицајем дела постструктуралисткиње Лис Иригаре, које почива на имагинаријуму женског тела како би понудила алтернативу маскулиним моделима аутономије. Иригаре користи симбол вагиналних усана да прикаже модус сопства у којем тело увек већ јесте два, самододирујући организам који је мноштен (Irigaray 1985b и 1993). Кроз овај гест, Иригаре обнавља асоцијацију фемининог са телом као одговор на маскулине снове о сепаратистичкој аутономији. Кроз своју стратегију „мимезиса“, Иригаре користи исте оне стереотипе који су коришћени против жена како би их подрила: она се игра са традиционалним поимањем жене као „другог“, као пуког тела, пасивног „огледала” мушког субјекта. Она описује еротску љубав према себи која афирмише разлику унутар себе и омогућава самодиференцирајућем субјекту да се повеже са другима. Она се такође опире самој идеји идентитета која подразумева уједињени, фалокцентрични модел сопства (Irigaray 1985b).

Ова и друга повраћања женских идентитета подстакла су бројне значајне реконцептуализације сопства као релационог и вишеслојног.

3. Реконцептуализације сопства

3.1 Динамично и релационо сопство

Као што смо видели, многе феминистичке филозофкиње тврде да је погрешно сматрати да је рационалност једина суштинска карактеристика сопства и да је идеално сопство транспарентно, уједињено, кохерентно и независно, јер увиђају мизогине подтексте у атомистичком индивидуализму кантовског етичког субјекта и *homo economicus*-а (видети одељак 1). Док неке феминисткиње заговарају релациони модел аутономије, друге одбацују наратив сепарације од материнске сфере као свеобухватног оквира за сазревање. Настављајући се на мултикултуралне и глобалне изворе, сматрају да овај наративни лук не објашњава сложену динамику вишеслојног, међуповезаног сопства које се може развијати кроз трајне интеракције у заједници, а не кроз пресудне прекиде с њом. У овом одељку истражујемо нове концепције релационог сопства. Ове концепције укључују иновативне доприносе филозофији сопства, понекад се настављајући на оквири из традиција попут постструктурализма, психоанализе, наративне теорије и локалних знања. Феминистичке филозофкиње гравитирају ка овим приступима разумевању сопства јер не садрже недостатке који подстичу феминистичке критике кантовског етичког субјекта и *homo economicus*-а. Ниједан од ових приступа не види сопство као хомогено или транспарентно; ниједан не одваја сопство од његове културне или интерперсоналне средине; ниједан не занемарује тело.

Приступајући из психоаналитичке перспективе, Јулија Кристева тврди да одојчад постепено развија аутономију у односу на своје старатеље, али усложњава овај наратив транспонујући класичну Фројдову концепцију сопства и његову разлику између свесног и несвесног у један експлицитно родно обојен оквир (Kristeva 1980; Oliver 1993; McAfee 2003; Miller 2014). За Кристеву, сопство је субјект изрицања — говорник који може да користи заменицу „ја“. Али говорници нису ни јединствени нити у потпуности контролишу оно што изговарају јер је дискурс подвојен. Симболичка димензија језика, коју карактеришу референцијални знакови и линеарна логика, одговара свесном и контроли. Семиотичка димензија језика, коју карактеришу фигуративни језик, каденце и интонације, одговара неукротивом несвесном које покреће страст. Сваки дискурс комбинује елементе оба регистра. Ова тврдња повезује Кристевин приступ са феминистичким питањима у вези са родом и сопством. Пошто је рационална уређеност симболичког културно кодирана као маскулина, док је афектима оптерећена привлачност семиотичког културно кодирана као феминина, следи да ниједан дискурс није чисто маскулин или чисто феминин. Маскулино симболичко и феминино семиотичко подједнако су неопходни говорном субјекту, без обзира на друштвено додељен род ове особе. Свако сопство обједињује маскулин и феминин дискурзивне модалитете.

Као и несвесно у класичној психоаналитичкој теорији, семиотика децентрира сопство. Човек може покушати да изрази своје мисли у јасном, директ-

ном језику, али због семиотичких аспеката својих исказа, оно што се изговара не носи једно значење и може се интерпретирати на више начина. Према Кристевој, ово је добра ствар, јер приступ семиотичком — ономе што се преноси, често ненамерно, стилем исказа — подстиче друштвену критику. Семиотичко изражава потиснут, несвесни материјал. Према Кристевој, оно што друштво систематски потискује пружа трагове о томе шта је репресивно у друштву и шта је потребно променити. Тако она уочава витални етички потенцијал у семиотичком (Kristeva 1983 [1987]). Штавише, пошто је овај етички потенцијал експлицитно повезан са фемининим, Кристевин приказ сопства помера „маскулину“ приврженост принципима као примарни модус етичког деловања и препознаје хитну потребу за „фемининим“ етичким приступом. Истовремено, чини се да Кристевин упитни-субјект-у-процесу за неке очувава саму родну дихотомију која женама наноси толико јада. Повезивање жене/мајке са неукроћеним и двосмисленим семиотичким може прикрити богату афективну реактивност и превербалне дијалоге између старатеља и њихових друштвено оријентисаних беба (Willet 1995). Кели Оливер у свом тумачењу Кристеве одбија неке од ових изразито родних елемената Кристевиног гледишта и проширује концепцију релацијског сопства као капацитета за нежан осећај за „способност за одговор“ на другост и разлику (Oliver 1998). За Оливерову, сопство се флуидно дефинише кроз своју отвореност према другима.

Насупрот превредновању мајчинства и/или фемининости које предузимају Кристева и други (види одељак 2), постструктуралисти, критички теоретичари расе и транс* феминисткиње гласно указују на хетеросексистичке и бинарне претпоставке у неким феминистичким концепцијама сопства, као и на њихово игнорисање других облика разлике међу женама. Суочене с тим, многе феминисткиње понудиле су концепције сопства осмишљене да обухвате шири спектар разлика. Рана дела постструктуралисткиње Џудит Батлер заступају став да је лични идентитет илузија (Butler 1990). Сопство је тек нестабилан дискурзивни чвор, а полни/родни идентитет је „корпорални стил“ — имитација и поновљено извођење норми, често оних које захтевају културни контексти. За Батлер, психодинамички прикази сопства као што је Кристевин камуфлирају перформативну природу сопства и учествују у културној завери која одржава илузију да човек има утемељен идентитет који произлази из биолошке природе (испољене у гениталијама). Такви прикази погубно скривају начине на које нормализујући режими државе и културе користе моћ да наметну „природна“ полна/родна тела у односу на „неприродна“ тела, замагљујући произвољност наметнутих ограничења како би се спречио отпор према њима. Решење, према Батлер, лежи у преиспитивању категорија биолошког пола, рода и сексуалности које служе као обележја личног идентитета. Пол, род и сексуалност су у самом „језгру“ сопственог идентитета, јер је сопствени идентитет конструисан кроз модусе моћи. Стога се отпор може развити одигравањем идентитета на другачији начин, кроз неортодоксне перформансе и пародијске идентитете: конструкција идентитета постаје место политичког оспоравања. Скорашњи радови Батлер настављају да наглашавају релациону природу соп-

ства кроз његово развлашћење од стране самих дискурзивних структура које позивају сопство у постојање (Butler 2005).

Батлер такође даје значајан допринос феминистичким теоријама наративног идентитета, једне од најважнијих струја савремених феминистичких теорија сопства. Феминистички наративни погледи на сопство су заступљени како у англоамеричкој тако и у континенталној традицији филозофије. Адриана Кавареро промовише концепт „наративног сопства“ као алтернативу самоконституишућем субјекту традиционалне филозофије (Cavarero 1997). Овде сопство нема примат у самонарацији; напротив, други могу боље разумети нечије сопство. Из тог разлога, приповедање о себи мора се одвијати у заједничком, политичком контексту. Субјективност је нужно усмерена ка другима (Cavarero 1997). Батлер, делом се ослањајући на став Кавареро, сугерише да је сопство конструисано кроз континуирано излагање приказа о себи другима (Butler 2005). Линда Мартин Алкоф комбинује постструктурализам са херменеутичким приступом, истичући да су друштвени идентитети релациони и релација суштински за наративе сопства (Alcoff 2006). Памћење се дуго сматрало местом сопственог идентитета, а приповедање своје животне приче је пресудно повезано са памћењем. Ипак, феминисткиње тврде да су нарација и памћење релациони, и да често укључују заједничке друштвене праксе (Brison 2002; Campbell 2003). Уместо заговарања идеала самоспознаје, који подразумева фиксно сопство које поуздани, рационални сазнавалац открива у језгру свакодневног живота, феминистичке наративне теоретичарке се залажу за саморазвој унутар контекстуалних пракси. Овде поново видимо да су, за феминисткиње, онтологија и метафизика сопства неодвојиве од етичких, социјалних и политичких домена.

Ово је такође случај у струјама квир и транс* теорије које се укрштају са феминистичким приступима. За транс* теоретичаре, метафизичка питања о идентитету оперишу у оквиру доминантних дискурса који често перпетуирају насиље и трансфобију, као и унутар квир и трансродних субкултура које на динамичан, сарађујући начин редефинишу родни и полни идентитет (Bettcher 2014, 2016, 2017a, 2017b). Транс феминисткиња Талија Меј Бечер се супротставља наративима о транс идентитету који су устројени према либералним индивидуалистичким моделима сопства, као што је идеја да је транс особа можда била „заробљена у погрешном телу“ и да, након аутовања, може изразити своје аутентично сопство (Bettcher 2014). Бечер тврди да идеја о истинитом родном сопству које лежи у основи особе заправо занемарује начине на које култура ствара род и пол (Bettcher 2014). Ова идеја такође тежи да учврсти дуализам ум–тело, док су покрети попут феноменологије показали да је родно отеловљење сама суштина сопства. У том духу, Бечер аргументује да сексизам и трансфобија почивају на претпостављеној хијерархији у којој се „прави“ изглед, односно изглед у јавној сфери, сматра субординираним у односу на „интимни“ изглед када је особа нага. За Бечер, ова два вида изгледа су, у ствари, равноправна, јер су оба културно конструисана.

Транс* феминистички приступи често наглашавају релациону природу

сопства, укључујући и потенцијал који други имају да нас дефинишу. Да други немају такву моћ, интернализовани извори психолошке дисонанце, као што је родна дисфорија, и жеља коју многи транс* људи изражавају за признањем или тиме да „пролазе“, били би тешки за објашњење. Тешко би било објаснити и трансфобију: како тврде Алексис Шотвел и Тревор Сангреј, отпор цисродних особа према признавању транс* идентитета заснива се на чињеници да изражавање транс* рода утиче на идентитет цисродних особа (Shotwell и Sangrey 2009). Шотвел и Сангреј ослањају се на феминистичку теорију сопства коју је изнела Брисон како би развила овај аргумент. И док је релацијска конституција родног идентитета унутар одређене културе узрок трансфобије, неки квир и транс* феминисти сматрају да је она и основа за само-трансформацију. Конкретно, Ким Хол истиче да квир заједнице потврђују трансформацију себе кроз трансформацију тела. Ове креативне трансформације дешавају се у „контексту заједница подршке и признања“ (Hall 2009). Оне често укључују жељу за интересубјективним признањем, при чему се телесне модификације могу предузети како би се остварио релативно континуирани осећај себе (Rubin 2003). Ово даље показује како јавни идентитети нису одвојени од унутрашњег осећаја себе, као што су либерални индивидуални модели претпостављали. Овај континуитет, међутим, не мора се ослањати на наратив „централног“ унутрашњег сопства који само тражи валидацију од јавности. Уместо тога, интересубјективно самообликовање сопства може одбацити дихотомију унутрашње/спољашње од самог почетка, пратећи аргументе налик оним које даје Бечер. Они такође следе феминистичку феноменологију у разбијању претпостављене бинарности између природе и културе у телесном понашању (Salamon 2010; Heyes 2007; Hale 1998). Иако се расправе у транс* теорији и квир теорији често не дешавају унутар феминистичког контекста, нагласак на проживљеној утеловљености, ауторитету првог лица и релационости сопства који су често присутни у овим дискурсима ослањају се на феминистичке расправе о сопству и доприносе им на пресудне начине.

3.2 Интерсекционалност и мноштвеност сопства

Током последњих неколико деценија, биосоцијални, интерсекционални и феноменолошки слојеви релационог сопства добијају све више на значају. Интерсекционалне теорије сопства, које су изнеле афроамеричке феминисткиње, истичу да стратификације друштвених идентитета, као што су род, раса и класа, не делују изоловано једна од друге (Williams 1991; Crenshaw 1993). Уместо тога, ове модалности идентитета интерагују и производе сложене ефекте. Тако је појединац интерсекционално сопство, или чак више сопства, где структуре подређености, али и деловања, конвергирају (Moraga и Anzaldúa 1981; King 1988; Crenshaw 1993). Интерсекционална теорија настоји да обухвати оне аспекте сопства који су условљени припадношћу потчињеним или привилегованим друштвеним групама. Истичући терете припадности више од једној потчињеној групи, Кимберле Креншо упоређује положај таквих поједи-

наца са пешаком кога је истовремено ударило више возила у пуној брзини, док Марија Лугонес њихову позицију пореди са становником границе који нигде није код куће (Crenshaw 1991; Lugones 1992). Као „светска путница“, Лугонес се налази у сталном прелажењу између латиноамеричког и англоамеричког света. Она нуди слику „згрушаног сопства“ како би указала на хетерогеност сопства у таквим условима (Lugones 1994). За Глорију Аназлдуу *местиза* је централна фигура за разумевање нове врсте сопства са двосмисленим, флуидним идентитетом: *местиза* доживљава осећај да је стално негде између, што подстиче јединствене начине стварања значења. Као такво, интерсекционално становање-на-граници може бити модел позитивног идентитета који бележи мноштвену природу сопства (Anzaldua 1987; Ruiz 2016; Alacron 1991 и 1996; Bravosa 2008; Ortega 2016). Сопства која живе на границама често осећају нелагоду у свету, али то не мора бити недостатак; напротив, то може понудити јединствен објектив за тумачење фрагментарне природе сопства, као и могућности за отпор опресивним друштвеним нормама.

Неке феминисткиње су спремне да у потпуности одбаце јединство сопства и предложи да су особе састављене од онога што Едвина Барвоса назива „богатством сопстава“ (Barvosa 2008). Марија Лугонес је утицајно заступала став да је „путовање по свету“ модалитет кретања између међусобно искључивих сопстава која се појављују у различитим контекстима (Lugones 2003). Барвоса заговара напор да се та међусобно искључива сопства интегришу кроз животни пројекат самоинтеграције (Barvosa 2008). Мариана Ортега критикује оба ова става јер заступају онтолошки плурализам: један појединац се састоји од више сопстава (Ortega 2016). За Ортегу је овај став неодржив јер не узима у обзир чињеницу да сопство мора имати јединствен идентитет. Како би истовремено уважила јединственост и мноштвеност сопства, Ортега тврди да су сопства онтолошки сингуларна, али егзистенцијално мноштвена. За њу, особе карактерише сингуларно, мноштвено сопство са различитим аспектима који су увек у процесу постајања. Ортега користи феноменологију да би показала како сопство доживљава егзистенцијални континуитет кроз време, чак и када су његове улоге и идентитети неускладиви у различитим контекстима.

Теорије мноштвеног сопства резонирају са концептима „сестре-аутсајдерке“ Лорд и „аутсајдера изнутра“ Колинс, који, насупрот добро познатом моделу „двоструке свести“ В. Е. Б. ДиБоаа, развијају многобројни идентитет у повезаности с другима. Овај идентитет није примарно усмерен на црно-белу поделу, истакнуту код ДиБоаа, нити на модерне теорије аутономије, већ на више улога, извора енергије, сродства и заједнице. Као што смо видели, заговорници интерсекционалног сопства приписују вишеструко потчињеним особама одређену епистемичку предност захваљујући њиховом страдању и отуђености. Тако су црнкиње посебно свесне расизма унутар феминизма и сексизма унутар борбе за расну правду. Њихово интерсекционално позиционирано сопство чини такве увиде готово неизбежним.

Док интерсекционални теоретичари истичу расу, класу, способности и друге друштвеноекономске показатеље као централне за психичко-историјске

локације делатника, моћи и повезаности, бројне феминисткиње све више обраћају пажњу на соматске и органске факторе сопства. Поред превредновања телесности у теорији афекта и новом материјализму поменутом раније (одељак 2), Катрин Малабу указује на менталне болести попут Алцхајмерове болести како би извршила притисак на постструктуралистичке и психоаналитичке теорије сопства (Malabou 2012). Болести са физичком основом доводе у питање концепције субјективности које се искључиво ослањају на психичке континуитете свесног и/или несвесног живота, као што их поставља психоаналитичка теорија. Малабу реинтерпретира Деридино деконструктивно сопство као прострељено искуствима другости кроз нередуктивну неуробиологију трауме и повреда мозга. Повређена сопства могу искусити радикалне дисконтинуитете или у потпуности изгубити аспекте својих ранијих сопстава. Резултирајућа слика сопства представља вишеслојни сплет односа са психичко-историјским и соматско-органским слојевима. Њен рад јасно показује да феминистичке филозофије сопства не могу игнорисати биолошке науке.

Вилет овај заокрет ка биолошким и психолошким студијама афекта и друштвених емоција комбинује са афричким, латинским и другим феминистичким традицијама међуповезаног сопства. Као друштвена врста, најосновнији нагони и афекти људског сопства су просоцијални, а не нарцистички или хедонистички. Зрелост не захтева одбојност, репресију или трауматизујућу дисциплину ради друштвене сарадње. Способност за љубав, пријатељство и сарадњу са друштвеним групама карактерише људе као биолошку врсту. Једна од последица биосоцијалних нагона, као што смо видели, јесте одбацивање наратива о аутономији као примарног или искључивог циља развоја сопства (Willett 1995, 2001). Сопство сазрева кроз унапређивање капацитета и жеља за формирањем друштвених веза, а не кроз прекидање везе са извором зависности (обично приказане као мајка, тело и/или животињски свет).

Једна од последица овог преплитања биолошког и социјалног јесте да се теорија интерсекционалности сада проширује како би обухватила заједнице мешовитих врста (Haraway 2008; Midgley 1983). Ово екофеминистичко проширење етике ероса проистиче из поновног усредсређивања етике на афекте и ерос, а не на рационалне способности које означавају људску супериорност и одвајање од других животињских врста. Вилет разликује четири слоја за сагледавање веза између људских и нељудских сопстава, који одговарају облицима друштвених веза: 1) друштвеност без субјекта, 2) усклађеност афекта, 3) биосоцијална мрежа као место за живот или дом, и 4) саосећање и висцерална (интуитивна) савест (Willett 2014). Ова четири слоја показују да се социјални афекти као што су смех или паника преносе са једног бића на друго, било од одраслог до детета или унутар заједнице птица, истовремено наглашавајући да су висцерални осећаји који се деле међу бићима кључни извор моралног одговора. Биосоцијално слојевање сопство враћа материнску релационалност као нешто више од механичког инстинкта код људи и бројних других животињских врста. Релационо сопство оптерећено афектима не може се разумом уздићи изнад своје друштвене укоренености у сложеној политици обележавања при-

падника групе и оних који су аутсајдери. Као што смо видели изнад (одељак 2), правила на која се позивају аутономна сопства не гарантују непристрасне одлуке. Захваљујући, у великој мери, феминистичким критикама традиционалних модела сопства и етике, ставови који наглашавају релациону природу сопства и његове хетерогене карактеристике сада заузимају централно место у етици. Истовремено, феминисткиње нуде широк спектар методологија и закључака у вези са овим релационим сопством који су понекад у сукобу, подсећајући нас да је рад феминистичке филозофије далеко од завршеног.

4. Закључак

Овај чланак сведочи о огромној динамици и разноврсности у пољу феминистичког рада на тему сопства. Ипак, приликом прегледа ове литературе, уочава се једна стална тема: нераскидива повезаност метафизичких питања о сопству са моралном, друштвеном и политичком теоријом. Феминистичке критике владајућих филозофских теорија сопства разоткривају нормативне темеље наизглед неутралне метафизике. Феминистичке анализе делатних способности жена истовремено признају традиционалне феминине друштвене доприносе и пружају увиде у начине на које оне могу превазићи опресивне норме и праксе. Феминистичке реконструкције природе сопства уткане су у аргументе који истичу еманципаторске доприносе различитих концепција сопства. Наравно, није изненађујуће да нормативни аспекти играју кључну улогу у феминистичкој филозофији, али то помињемо јер сматрамо да феминистичко бављење друштвенополитичким питањима отвара нова питања која обогаћују филозофско разумевање сопства. Штавише, сматрамо да ова директност о политичким ставовима који обликују филозофију јесте врлина, јер занемаривање политичких претпоставки и импликација езотеричних филозофских погледа често доноси озбиљне проблеме. Управо је неуспех да се призна да питање сопства није искључиво метафизичко довео до имплицитног моделовања сопства у филозофији према мушком субјекту, што је тенденција коју феминистичке перспективе на сопство настоје да исправе.

Библиографија

Свеобухватна библиографија

У интересу сажетости и читљивости, овај есеј помиње само нека од репрезентативних дела о феминистичкој литератури о сопству. Та цитирана дела су сакупљена у библиографију која се појављује у следећем делу овог есеја. Међутим, феминистичка литература о сопству је изузетно обимна. Лиса Касиди, Дијана Тиценс Мајерс и Ели Андерсон саставиле су свеобухватну библиографију ове литературе; она покушава да наведе све књиге и чланке релевантне за ову тему. Ова свеобухватна библиографија повезана је са овим есејом као следећи додатни документ:

Comprehensive Bibliography of Feminist Perspectives on the Self

Читаоцима се стога препоручује да истраже додатне референце пратећи горенаведени линк.

Референце:

- Abramson, Kate, 2014, "Turning Up the Lights on Gaslighting", in *Philosophical Perspectives*, 28(1): 1–30.
- Addelson, Kathryn Pyne, 1994, *Moral Passages: Toward a Collectivist Moral Theory*, New York: Routledge.
- Ahmed, Sara, 2004, *The Cultural Politics of Emotion*, New York: Routledge.
- , 2017, *Living a Feminist Life*, Durham and London: Duke University Press.
- Alarcón, Norma, 1991, "The Theoretical Subject(s) of This Bridge Called My Back and Anglo-American Feminism", in *Criticism in the Borderlands: Studies in Chicano Literature, Culture, and Ideology*, Héctor Calderón and José David Saldívar (eds.), Durham, NC: Duke University Press, 28–40. doi:10.1215/9780822382355-005
- , 1996, "Conjugating Subjects in the Age of Multiculturalism", in *Mapping Multiculturalism*, Avery F. Gordon and Christopher Newfield (eds.), Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 127–148.
- Alcoff, Linda Martin, 2006, *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*, (Studies in Feminist Philosophy), New York: Oxford University Press. doi:10.1093/0195137345.001.0001
- , 2017, *Rape and Resistance*, Malden, MA: Polity Press.
- Al-Saji, Alia, 2014, "A Phenomenology of Hesitation: Interrupting Racializing Habits of Seeing", in *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race*, Emily Lee (ed.), Albany, NY: State University of New York Press, 133–172.
- Anzaldúa, Gloria, 1987, *Borderlands: The New Mestiza/La Frontera*, San Francisco: Spinters/Aunt Lute.
- Arruzza, Cinzia, Tithi Bhattacharya, and Nancy Fraser, 2019, *Feminism for the 99%: A Manifesto*, London and New York: Verso.
- Babbitt, Susan, 1993, "Feminism and Objective Interests: The Role of Transformation Experiences in Rational Deliberation", in *Feminist Epistemologies*, Linda Alcoff and Elizabeth Potter (eds.), New York: Routledge, 245–265.
- Baier, Annette C., 1987, "The Need for More than Justice", *Canadian Journal of Philosophy*, 17(sup1): 41–56. doi:10.1080/00455091.1987.10715928
- Bartky, Sandra Lee, 1990, *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, New York: Routledge. doi:10.4324/9780203825259
- Barvosa, Edwina, 2008, *Wealth of Selves: Multiple Identities, Mestiza Consciousness, and the Subject of Politics*, College Station, TX: Texas A&M University Press.
- Beauvoir, Simone de, 1949 [2011], *Le Deuxième Sexe*, Paris: Gallimard. Translated as *The Second Sex*, Constance Borde and Sheila Malovaney-Chevallier (trans.), New York: Alfred A. Knopf, 2011.
- Benhabib, Seyla, 1999, "Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 24(2): 335–361. doi:10.1086/495343

- 1992, *Situating the Self*, Cambridge: Polity.
- Benhabib, Seyla, Judith Butler, Drucilla Cornell, and Nancy Fraser, 1995, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, New York: Routledge. doi:10.4324/9780203825242
- Benjamin, Jessica, 1988, *The Bonds of Love*, New York: Random House.
- Bettcher, Talia Mae, 2014, “Trapped in the Wrong Theory: Rethinking Trans Oppression and Resistance”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 39(2): 383–406. doi:10.1086/673088
- , 2016, “Intersexuality, Transgender, and Transsexuality”, in Disch and Hawkesworth 2016, 407–427.
- , 2017a, “Trans Feminism: Recent Philosophical Developments: Recent Philosophical Developments”, *Philosophy Compass*, 12(11): e12438. doi:10.1111/phc3.12438
- , 2017b, “Through the Looking Glass: Trans Theory Meets Feminist Philosophy”, in Garry, Khader, Stone 2017, 393–404.
- Bordo, Susan, 1993, *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Braidotti, Rosi, 2006, *Transpositions: On Nomadic Ethics*, Malden, MA: Polity Press.
- , 2016, “Posthuman Feminist Theory”, in Disch and Hawkesworth 2016, 673–698.
- Brennan, Teresa, 2004, *The Transmission of Affect*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Brison, Susan J., 2002, *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- , 2017, “Personal Identity and Relational Selves”, in Garry, Khader, Stone 2017, 218–230.
- Brown, Wendy, 1998, *Manhood and Politics: A Feminist Reading in Political Theory*, Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.
- Butler, Judith, 1990, “Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse”, in *Feminism/Postmodernism*, Linda J. Nicholson (ed.), New York: Routledge, chapter 13.
- , 2005, *Giving an Account of Oneself*, New York: Fordham University Press.
- Butler, Judith, and Athena Athanasiou, 2013, *Dispossession: The Performative in the Political*, Malden, MA: Polity Press.
- Cahill, Ann J., 2001, *Rethinking Rape*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Campbell, Sue, 2003, *Relational Remembering: Rethinking the Memory Wars*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Card, Claudia, 1996, *The Unnatural Lottery: Character and Moral Luck*, Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Cavarero, Adriana, 1997 [2000], *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Milan: Giacomino Feltrinelli. Translated as *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*, Paul A. Kottman (trans), (Warwick Studies in European Philosophy), London: Routledge, 2000.
- , 2016, *Inclinations: A Critique of Rectitude*, Stanford: Stanford University Press.
- Chodorow, Nancy, 1981, “On ‘The Reproduction of Mothering’: A Methodological Debate, part 4”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 6(3): 500–514.

doi:10.1086/493820

- Code, Lorraine, 1987, "Second Persons", *Canadian Journal of Philosophy*, 17(sup1): 357–382. doi:10.1080/00455091.1987.10715942
- , 2011, "Self, Subjectivity, and the Instituted Social Imaginary", in *The Oxford Handbook of the Self*, Shaun Gallagher (ed.), New York: Oxford University Press.
- Collins, Patricia Hill, 1990, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Boston: Unwin Hyman.
- Crenshaw, Kimberlé William, 1991, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics", in *Feminist Legal Theory: Readings in Law and Gender*, Katherine T. Bartlett and Rosanne Kennedy (eds), Boulder, CO: Westview Press, chapter 4.
- , 1993, "Beyond Race and Misogyny: Black Feminism and 2 Live Crew", in *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*, Mari J. Matsuda, Charles R. Lawrence III, Richard Delgado, and Kimberlé Williams Crenshaw (eds), Boulder, CO: Westview Press, chapter 5.
- Cudd, Ann E., 2006, *Analyzing Oppression*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/0195187431.001.0001
- de Lauretis, Teresa, 1986, "Feminist Studies/Critical Studies: Issues, Terms, Contexts", in *Feminist Studies/Critical Studies*, Teresa de Lauretis (ed.), Bloomington, IN: Indiana University Press, chapter 1.
- DiQuinzio, Patrice, 1999, *The Impossibility of Motherhood: Feminism, Individualism and the Problem of Mothering*, New York: Routledge. doi:10.4324/9780203820704
- Disch, Lisa and Mary Hawkesworth (eds.), 2016, *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/oxfordhb/9780199328581.001.0001
- Feder, Ellen K., 2014, *Making Sense of Intersex: Changing Ethical Perspectives in Biomedicine*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Fischer, Clara, 2014, *Gendered Readings of Change: A Feminist-Pragmatist Approach*, New York: Palgrave Macmillan US. doi:10.1057/9781137342720
- Fricker, Miranda, 2007, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press.
- Friedman, Marilyn A., 1993, *What are Friends For?*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Garry, Ann, Serene J. Khader, and Alison Stone (eds.), 2017, *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, New York: Routledge. doi:10.4324/9781315758152
- Gilligan, Carol, 1982, *In a Different Voice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- , 1987, "Moral Orientation and Moral Development", in Kittay and Meyers 1987: 31–46.
- Govier, Trudy, 1993, "Self-Trust, Autonomy, and Self-Esteem", *Hypatia*, 8(1): 99–120. doi:10.1111/j.1527-2001.1993.tb00630.x
- Grosz, Elizabeth, 1994, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Hale, C. Jacob, 1998, "Tracing a Ghostly Memory in My Throat: Reflections on Ftm Feminist Voice and Agency", in *Men Doing Feminism*, Tom Digby (ed), New York: Routledge, 99–130.

- Hall, Kim Q., 2009, "Queer Breasted Experience", in *"You've Changed": Sex Reassignment and Personal Identity*, Laurie J. Shrage (ed.), New York: Oxford University Press, chapter 7.
- Haraway, Donna, 2008, *When Species Meet*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Hekman, Susan J., 1995, *Moral Voices, Moral Selves*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Held, Virginia, 1987, "Feminism and Moral Theory", in Kittay and Meyers 1987, pp. 111–128. Also in Meyers 1997: chapter 32.
- , 2006, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/0195180992.001.0001
- Heyes, Cressida, 2007, *Self-Transformations: Foucault, Ethics, and Normalized Bodies*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780195310535.001.0001
- Irigaray, Luce, 1985a, *Speculum of the Other Woman*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- , 1985b, *This Sex which is not one*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- , 1993, *Ethics of Sexual Difference*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Jaggar, Alison M., 1983, *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
- Khanna, Ranjana, 2012, "Touching, Unbelonging, and the Absence of Affect", *Feminist Theory*, 13(2): 213–232. doi:10.1177/1464700112442649
- King, Deborah K., 1988, "Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 14(1): 42–72. Also in Meyers 1997: chapter 12. doi:10.1086/494491
- Kittay, Eva Feder, 1999, *Love's Labor*, New York: Routledge.
- Kittay, Eva Feder and Diana T. Meyers (eds.), 1987, *Women and Moral Theory*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
- Koziej, Stephanie, 2019, "Towards a Tender Sexuality: From Freud's Implicit Taboo on Adult Erotic Tenderness, to the Unexplored Tender Critical Potential of Mitchell and Perel's Clinical Practice.", *Psychoanalytic Psychology*, 36(4): 342–350. doi:10.1037/pap0000258
- Kristeva, Julia, 1980, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, Leon S. Roudiez (ed.). Thomas Gora, Alice Jardine, and Leon S. Roudiez (trans.), (European Perspectives), New York: Columbia University Press. Translation of several of her French essays.
- , 1983 [1987], *Histoires d'amour*, Paris: Editions Denoël. Translated as *Tales of Love*, Leon S. Roudiez (trans.), New York: Columbia University Press, 1987.
- , 1988 [1991], *Étrangers à Nous-Mêmes*, Paris: Fayard. Translated as *Strangers to Ourselves*, Leon S. Roudiez (trans.), (European Perspectives), New York: Columbia University Press, 1991.
- LaChance Adams, Sarah, 2014, *Mad Mothers, Bad Mothers, and What a 'Good' Mother Would Do: The Ethics of Ambivalence*, New York: Columbia University Press.
- LaChance Adams, Sarah and Caroline R. Lundquist (eds), 2012, *Coming to Life:*

- Philosophies of Pregnancy, Childbirth, and Mothering*, New York: Fordham University Press.
- Lindemann, Hilde, 2014, *Holding and Letting Go: The Social Practice of Personal Identities*, Oxford: Oxford University Press.
- Lloyd, Genevieve, 1984, *The Man of Reason "male" and "Female" in Western Philosophy*, London: Methuen.
- Lorde, Audre, 2007, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Berkeley, CA: Crossing Press.
- Lugones, María, 1992, "On 'Borderlands/La Frontera': An Interpretive Essay", *Hypatia*, 7(4): 31–37. doi:10.1111/j.1527-2001.1992.tb00715.x
- , 1994, "Purity, Impurity, and Separation", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 19(2): 458–479. doi:10.1086/494893
- , 2003, *Pilgrimages/Perigrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*, Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield.
- Lugones, María C. and Elizabeth V. Spelman, 1983, "Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism and the Demand for 'the Woman's Voice'", *Women's Studies International Forum*, (Hypatia) 6(6): 573–581. doi:10.1016/0277-5395(83)90019-5
- Malabou, Catherine, 2012, *The New Wounded: From Neurosis to Brain Damage*, New York: Fordham University Press.
- Mackenzie, Catriona, 2014, "The Importance of Relational Autonomy and Capabilities for and Ethics of Vulnerability", in *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Catriona Mackenzie, Wendy A. Rogers, and Susan Dodds (eds), New York: Oxford University Press, 33–59. doi:10.1093/acprof:oso/9780199316649.003.0002
- , 2017, "Feminist Conceptions of Autonomy", in Garry, Khader, Stone 2017, 515–527.
- Manne, Kate, 2019, *Down Girl*, Oxford: Oxford University Press.
- McAfee, Noelle, 2003, *Julia Kristeva*, New York: Routledge.
- , 2019, *Fear of Breakdown: Politics and Psychoanalysis*, New York: Columbia University Press.
- McDonagh, Eileen L., 1996, *Breaking the Abortion Deadlock*, New York: Oxford University Press.
- Meyers, Diana Tietjens, 1989, *Self, Society, and Personal Choice*, New York: Columbia University Press.
- , 1994, *Subjection and Subjectivity*, New York: Routledge.
- (ed.), 1997, *Feminist Social Thought: A Reader*, New York: Routledge. doi:10.4324/9780203705841
- , 2000, "Intersectional Identity and the Authentic Self? Opposites Attract!", in *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, Catriona Mackenzie and Natalie Stoljar (eds.), New York: Oxford University Press, 151–180.
- Midgley, Mary, 1983, *Animals and Why They Matter: A Journey Around the Species Barrier*, Athens, GA: University of Georgia Press.
- Miller, Elaine P., 2014, *Head Cases: Julia Kristeva on Philosophy and Art in Depressed*

- Times*, New York: Columbia University Press.
- Moraga, Cherrie, and Gloria Anzaldúa, 1981, *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Albany: State University of New York Press.
- Nedelsky, Jennifer, 1989, "Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts and Possibilities", *Yale Journal of Law & Feminism*, 1(1): 7–36.
- Nzegwu, Nkiru Uwechia, 2006, *Family Matters: Feminist Concepts in African Philosophy of Culture*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Oksala, Johanna, 2016, *Feminist Experiences: Foucauldian and Phenomenological Investigations*, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Oliver, Kelly, 1993, *Reading Kristeva: Unraveling the Double Bind*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- , 1998, *Subjectivity Without Subjects: From Abject Fathers to Desiring Mothers*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Ortega, Mariana, 2016, *In-Between: Latina Feminist Phenomenology, Multiplicity, and the Self*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Piper, Adrian M.S., 1990, "Higher-Order Discrimination", In *Identity, Character and Morality: Essays in Moral Psychology*, Owen Flanagan and Amélie Okensberg Rorty (eds), Cambridge, MA: MIT Press, 285–309.
- Rawlinson, Mary, 2016, *Just Life: Bioethics and the Future of Sexual Difference*, New York: Columbia University Press.
- Rodemeyer, Lanei, 1998, "Dasein Gets Pregnant", *Philosophy Today*, 42(supplement): 76–84. doi:10.5840/philtoday199842Supplement65
- Rubin, Henry, 2003, *Self-Made Men: Identity and Embodiment Among Transsexual Men*, Nashville, TN: Vanderbilt University Press.
- Ruddick, Sara, 1989, *Maternal Thinking*, Boston, MA: Beacon Press.
- Ruiz, Elena Flores, 2016, "Linguistic Alterity and the Multiplicitous Self: Critical Phenomenologies in Latina Feminist Thought", *Hypatia*, 31(2): 421–436. doi:10.1111/hypa.12239
- Salamon, Gayle, 2010, *Assuming a Body: Transgender and Rhetorics of Materiality*, New York: Columbia University Press.
- Scheman, Naomi, 1993, *Engenderings: Constructions of Knowledge, Authority, and Privilege*, New York: Routledge.
- Scuro, Jennifer, 2017, *The Pregnancy ≠ Childbearing Project: A Phenomenology of Miscarriage*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield
- Shotwell, Alexis and Trevor Sangrey, 2009, "Resisting Definition: Gendering through Interaction and Relational Selfhood", *Hypatia*, 24(3): 56–76. doi:10.1111/j.1527-2001.2009.01045.x
- Sparks, Holloway, 2015, "Mamma Grizzlies and Moral Guardians of the Republic: The Democratic and Intersectional Politics of Anger in the Tea Party Movement", *New Political Science*, 37(1): 25–47.
- Stein, Edith, 1996, *Essays on Woman: The Collected Works of Edith Stein*, Freda Mary Oben (trans.), Washington, DC: ICS Publications.

- Sullivan, Shannon, 2001, *Living Across and Through Skins: Transactional Bodies, Pragmatism, and Feminism*, Bloomington, IN: Indian University Press.
- , 2015, *The Physiology of Sexist and Racist Oppression*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780190250607.001.0001
- Valian, Virginia, 1998, *Why So Slow? The Advancement of Women*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Walther, Gerda, 1923, “Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften (mit einem Anhang zur Phänomenologie der sozialen Gemeinschaften)”, *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, 6: 1–158. [Walther 1923 available online]
- Weir, Allison, 1995, “Toward a Model of Self-Identity: Habermas and Kristeva”, In *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, Johanna Meehan (ed.), New York: Routledge, 263–282.
- Weiss, Gail, 1999, *Body Images: Embodiment as Intercorporeality*, New York: Routledge.
- , 2008, *Refiguring the Ordinary*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Welsh, Talia, 2013, *The Child as Natural Phenomenologist: Primal and Primary Experience in Merleau-Ponty's Psychology*, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Willett, Cynthia, 1995, *Maternal Ethics and Other Slave Moralities*, New York: Routledge.
- , 2001 *The Soul of Justice: Social Bonds and Racial Justice*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- , 2008, *Irony in the Age of Empire: Comic Perspectives on Freedom and Democracy*, Indianapolis: Indiana University Press.
- , 2014, *Interspecies Ethics*, New York: Columbia University Press.
- Willett, Cynthia and Julie Willett, 2019, *Uproarious: How Feminists and Other Comic Subversives Speak Truth*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Williams, Patricia J., 1991, *The Alchemy of Race and Rights*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wollstonecraft, Mary, 1792 [1982], *A Vindication of the Rights of Woman*, London. Reprinted, Miriam Brody Dramnick (ed.), New York: Penguin, 1982.
- Young, Iris Marion, 1990, *Throwing Like a Girl and Other Essays In Feminist Philosophy and Social Theory*, Bloomington, IN: Indiana University Press.

Превод: Тина Ивковић
Стручна редактура: Бојан Благојевић