
KO ZRCALCE OBMOLKNE IN SE PREBUDI ŽELJA PO SUBJEKTIVNOSTI

Marjana Harcet

Uvod

Razprava izhaja iz stališča, da je življenje v sekularizirani pluralni družbi, v kateri se svet dojema kot bistveno neutemeljen in vse, kar nas obkroža kot pretočno in spremenljivo, kontekst v katerem ni več mogoče ponuditi nobenega občveljavnega odgovora in tudi filozofske razlage stvarnosti se bolj kot h konstrukciji nagibajo k dekonstrukciji. Zato je vprašanje kako lahko na osnovi tako neoprijemljivega skupnega imenovalca postmoderne misli, kot je to zavest o negotovosti gradimo feministično misel in kam bi lahko v tem kontekstu umestili žensko duhovnost. Zapletenost problema se toliko bolj izrazi, v spoznanju, da kljub novim konceptom na vsakem koraku mogoče čutiti ostanke metafizike, ki verjame, da obstaja globoka, trdna struktura bivajočega.¹

Glede preseganja metafizike kot prepričanja v objektivni red sveta, ki bi ga po Heideggerjevi interpretaciji razum moral spoznati in se mu prilagoditi tako v svojih opisih stvarnosti, kakor tudi v moralnih izbirah,² je skeptičen celo sam Heidegger: »Dokler ostane človek *animal rationale* [umno živo bitje], je *animal metaphysicum*«³ in s tem ko poskuša dojeti kar mu je bistveno nedojemljivo, se ujame v zanko ponavljanja in sopoustvarjanja metafizike.

¹ M. Heidegger, "Kaj je metafizika?", v: *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967, str. 100.

² G. Vattimo, *Dopo la cristianità: Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002, str. 17.

³ M. Heidegger, *n. d.*, str. 97–98.

Resnica v službi moči

Ta filozofija moškega peresa in slovesa, ki bistveno zaznamuje celotno bivanjsko razsežnost človeka neizogibno zadeva tudi tisto kar lahko imenujemo duhovnost žensk. Ko so si moški prilastili vlogo učiteljstva in duhovništva, so bile ženske postavljene stopničko niže: »Hočem pa, da veste tole: vsakemu moškemu je glava Kristus, glava ženske je moški, glava Kristusa pa Bog« (1 Kor 11,3). Tako so si moški prilastili pravico, ki so jo razlagali kot dolžnost, da ženske podučijo in jim povejo kako in kaj verovati: »Če pa se hočejo o čem poučiti, naj doma vprašajo svoje može, ker bi bilo sramotno, če bi žena govorila v Cerkvi« (1 Kor 14,35). In kaj so povedali? Cerkveni očetje so na ženske gledali kot na vrata v pekel ali kot na pomočnice za rojevanje otrok, vse drugo pa naj bi moški tako ali tako naredili bolje. Nekateri cerkveni očetje so v vsaki ženski tako kot Avguštin videli skušnjavko in grešnico, saj naj bi po Tertulijanovo bila Evina naslednica, svojo teorijo o ženskah pa so zasnovali na aristotelskem pojmovanju človeka in spolnosti, kot denimo Tomaž Akvinski.⁴ In čeprav so zagovarjali različne antropologije, so bile njihove interpretacije razmerij med ženskim in moškim spolom izrazito androcentične. V ta namen so pogosto »zlorabljali« svetopisemski odlomek o stvarjenju ženske iz rebra moškega (1 Mz 2,22) in jemali žensko podrejenost za samoumevno.⁵ Med njimi je bil tudi sv. Hieronim, o katerem je Uta Ranke-Heinemann v znamenitem delu *Katoliška Cerkev in spolnost* izpostavila: »Noben cerkveni oče ni o zakonu pisal tako žaljivo, noben ni zaničeval spolnosti bolj strastno kot Hieronim (+420), in nobenega cerkvenega očeta niso ženske tako zelo ljubile,« obenem pa: »noben ni živel z njimi tako tesno povezan (tudi prostorsko) in nihče ni žensk na njegov deseksualizirani način tako zelo ljubil kot on.«⁶ S tem je Ranke-Heinemann pokazala na paradoksalen odnos gospodstva in s(l)užnosti: zgodovina namreč kaže, da se moški ne vzpostavljajo kot

⁴ L. Matković, *Žena i crkva*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1973, str. 79.

⁵ K. E. Børresen, *Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso d'Aquino*, Cittadella, Assisi 1979, str. 289. Avtorica poda izčrpen pregled del Avguština in T. Akvinskega s poudarkom na analizi njunega razumevanja razlik med spoloma in vplivom njunih pogledov na cerkveni nauk.

⁶ U. Ranke-Heinemann, *Katoliška Cerkev in spolnost*, DZS Ljubljana 1992, str. 60.

dominantni zgolj iz sadističnega nagiba, ampak tako rekoč iz potrebe, kar je slikovito in strnjeno opisala Virginia Wolf takole:

»Ženske so se dolga stoletja uporabljale kot 'ogledalo', z magično in prijetno močjo, odsevati podobo moškega v dvakratni naravni velikosti. [...] Za kakršno že koli rabo so ogledala v civiliziranih družbah, za vsa nasilna in herojska dejanja, so bistvena. Zato tako Napoleon kot Mussolini tako zanosno vztrajata pri podrejenosti žensk – če ne bi bile podrejene, namreč ne bi več povečevale. [...] Kako naj moški še naprej sodi, civilizira domorodce, kuje zakone, piše knjige, se slovesno oblači in besediči na banketih, če se pri zajtrku in večerji ne vidi vsaj dvakrat tolikšnega, kot je v resnici?«⁷

Virginia Wolf iz tega pogleda izpelje trditev, da so ženske »skoraj brez izjeme prikazane v odnosu do moških. Vse velike ženske figure [...] so ne samo gledali skozi oči nasprotnega spola, temveč gledali izključno v odnosu do nasprotnega spola«⁸

Lacan je denimo ugotavljal, da se ženska vselej definira preko drugega. Poleg izjave, da ženska nima identitete, je znana Lacanova tudi tista, da *ženska sploh ne obstaja*. Luce Irigaray je to pozicijo povzela in jo radikalizirala skoraj do absurda, da bi tako priborila prostor za žensko imaginarno in subjektivnost. V patriarhalni družbi, kjer želi oblast »očeta« izriniti žensko in njeno moč, sam sebe pa usidrati kot izvir biti, mora ženska prevzeti vlogo ogledala, sluge brez identitete, ki podpira moško subjektivnost.⁹ Ob tem Irigaray poudarja, da je ogledalo kot ravno ogledalo prilagojeno moškemu in ne ženskemu pogledu. Ženska pa potrebuje drugačno ogledalo. Sama metaforično govori o *speculumu*, optični pripravi, ki je konkavna in lahko zrcali navznoter.¹⁰

Vir takšnega dojemanja ženske so po interpretaciji Rosi Braidotti Platonove večne ideje, ki predstavljajo začetek procesa izključevanja žensk. Ločitev subjekta in objekta je zajela tudi ločitev razuma in materije, zaradi česar se je utrdilo prepričanje, da se vsa vednost vzpostavlja onkraj materije in fizičnega. Aristotel pa je denimo trdil, da je fizično

⁷ V. Woolf, *Lastna soba*, Založba*/cf., Ljubljana 1998, str. 37.

⁸ V. Woolf, *n. d.*, str. 84.

⁹ N. Šlibar in M. Zupančič, "Žensko življenjepisje – večkratno izobčen diskurz", v: A. Lukšič (ur.): *Mesto žensk XXIII*, 1995, str. 94.

¹⁰ Z. Kristan, "Misliti spolno razliko: Lacan in Irigaray", v: *Delta* 4, 1998, str. 166.

vedno že v procesu prilagajanja nekemu *telosu* ali smotru.¹¹ Kasneje je kartezijanski nauk o dveh substancah, materiji in duhu, ponovno potrdil delitev na subjekt in objekt. Duh kot *res cogitans*, misleča bit, je misel in materija *res extensa*, razsežna stvar kot delovanje vplivata druga na drugo, vendar sta obenem popolnoma samostojni. Delujoče, razsežno ne misli. Tisto, kar ne deluje in kar ni razsežno, misli. Ker je *res cogitans*, misleča stvar, pojmovana kot subjekt, je kot taka tudi kraj biti in vednosti.

Iz tega ni težko izpeljati, da je kartezijanski subjekt privilegiran moment diskurza. Obenem je (tudi) tisto, kar utemeljuje pogoj njegovega bivanja.¹² Čeprav je značilnost *cogita*, da v vse podvomi, ta nikoli ne podvomi v lastne mehanizme mišljenja. Preko tega premisleka o kartezijanskem subjektu, tudi Braidotti pride do sklepa da se zato ker mislečo stvar v veliki meri konstituira drugi, vsa misel giblje zahvaljujoč nekemu ozadju. Za zahodno misel privilegiran kraj zrcaljenja ni nič drugega kot telo ženske. Privilegirano, pa vendar le vsemogočno zrcalo, ki v tej optiki ne premore samozadostnosti, ki jo ima misleči subjekt. Njeno telo je v celoti namenjeno odsevanju¹³

Prepoznavanje te vezi med filozofijo in vzpostavitvijo konceptov podreditve, nam je lahko v pomoč pri razumevanju ambivalentnega odnosa žensk do zgodovine, filozofije in navsezadnje tudi do feministične misli. Ko se sooča z velikimi filozofskimi teksti, se feministka neizogibno sooča tudi z logiko sistema gospodovanja. Zato je po Luce Irigaray nujna razpršitev klasičnega subjekta v mnogovrstnost diskurzivnih praks in sama si prizadeva prikazati implicitno vez med razumom in *Moškostjo*.¹⁴

Implikacije pojma spola

Simone de Beauvoir v delu *Drugi spol* opozarja, da je ženska v zahodni misli že od nekdaj predstavljala *drugi spol*, medtem ko Monique

¹¹ R. Braidotti, *Disonanze. Le donne e la filosofia contemporanea. Verso una lettura filosofica delle idee femministe*. La Tartaruga edizioni, Milano 1994, str. 239.

¹² R. Braidotti, *n. d.*, str. 239–240.

¹³ R. Braidotti, *n. d.*, str. 240.

¹⁴ R. Braidotti, *n. d.*, str. 237.

Wittig pravi, da je ženska edini spol, saj je ravno ženska v zahodni družbi opredeljena (predvsem) kot spolno bitje, moški pa kot univerzalen: »Obstaja le en [spol]: ženski, 'moški' ni spol. Moški [...] je splošni.«¹⁵ Obe pa trdita, da je *družbeni* spol družbeno/filozofski konstrukt, ki je nastal na osnovi binarnega dojetja sveta. Korenine takšne interpretacije »spolne« dimenzije življenja, ki en spol postavlja v podrejen položaj v odnosu do drugega, segajo do samih izvorov zahodne filozofske (metafizične) misli, ki je žensko opredelila kot nebitveno v odnosu do bistvenega, sekundarno v odnosu do primarnega in normativnega.

Irigaray znano Lacanovo izjavo, da »ni spolnega razmerja«, interpretira z njegovo drugo izjavo, da »ženska ne obstaja«. K temu dodaja, da je spolna razlika nekaj, kar v družbenem imaginariju Zahoda sploh še ne obstaja. Razlog je v tem, da žensko telo še ni bilo deležno ustrezne simbolizacije (saj se jo je razumelo predvsem kot ostanek in fragment. Zato si je Irigaray med drugim zastavila za nalogo poiskati attribute, ki bi označevali žensko imaginarno. Toda še pred tem je potrebno analizirati nezavedno zahodne moške misli. Dokler ne bo to, kar je bilo potlačeno, ustrezno simbolizirano, ne bo mogoče ustrezno artikulirati razmerja med moškimi in ženskimi elementi in na drugačen način.¹⁶ To kaže, da bo treba ustrezno opredeliti tudi moško telesnost/seksualnost. In sicer ne skozi koncepte univerzalnega, ampak preko bistvene relacije – relacije dveh raznospolnih enakovrednih subjektov, ki se ne vzpostavljata na osnovi kakršnegakoli umanjkanja.¹⁷

Da bi do tega prišlo, bo potrebno dekodiranje in prekodiranje, prevažanje in kritika. Haraway to izpeljuje iz dejstva, da znanost danes postaja model nečesa, kar je lahko postavljeno pod vprašaj. Znanost postaja mit, ki ga je mogoče interpretirati. Nič več ne iščemo spoznanj, ki bi jih obvladoval falogocentrizem oz. nostalgija po obstoju enega pravega sveta, ampak se vse bolj zavedamo, da je vse bolj odločujoč partikularni pogled na svet. Toda tudi delnosti ne iščemo več zaradi nje same, ampak zaradi povežav in nepričakovanih odpiranj, ki jih omogoča *umeščeno spoznanje* [situated knowledge]. Objektivnost, objektivna resnica *tako*

¹⁵ M. Wittig, *Eseji*, Založba ŠKUC, Ljubljana 2000, str. 103.

¹⁶ Z. Kristan, *n. d.*, str. 154–155.

¹⁷ N. Slibar, *n. d.*, str. 94. V psihoanalitični tradiciji namreč velja, da je ženska je po Freudu kastriran moški, moški z napako, deficitaren moški.

postane tisto, kar znotraj nekega konteksta, v katerega smo umeščeni, racionalno spoznavamo.¹⁸

Delne perspektive za subjektivno objektivno

Ločitev subjekta in objekta, ki v zahodni kulturi implicirala tudi ločitev razuma in telesa, se po interpretaciji Donne Haraway kaže kot ideologija in zato so tudi vse zahodne kulturne pripovedi o objektivnosti zgolj prisposodbe te ideologije. To je razlog, da sama raje kot o transcendenci in delitvi na subjekt in objekt govori o določeni umestitvi in o umeščeni izkušnji. Haraway na nek način govori o subjektivni objektivnosti. Meni namreč, da naše vztrajanje pri določeni utelešenosti vizij in nezapadanje skušnjavi mitov omogočata zgraditi doktrino objektivnosti. Tako objektivnost postane partikularno in specifično utelešenje. Nauk je preprost: samo delne perspektive obljublajo objektivno vizijo. Tovrstna objektivna vizija bolj odpira kot pa zapira problem odgovornosti.¹⁹

Tudi Luce Irigaray zatrjuje, da je resnica o svetu, v katero subjekt verjame, samo njegova resnica. Meni namreč, da takrat, ko posameznik ali posameznica govori, pripoveduje lastno zgodbo. Tudi če jo zagovarja kot univerzalno resnico, ta ostaja delna. Nihče nima postulatov ali norm, ki bi bile veljavne za vse. Vsakdo mora trgovati med različnimi stopnjami svobode in omejenosti. Na koncu koncev je vse v nekem fokusu – od diskurza do besed in gest.²⁰ Zato je razumevanje pogojeno in poleg formalnega znanja o splošni človeški naravi in univerzalnih moralnih principih moramo tudi notranje poznati kontekst.²¹

Primarnost konkretne izkušnje zagovarja tudi Martha Nussbaum, ki v delu *Loves knowledge* pravi, da ne obstajajo nobeni *zadostni pogoji* [conditions], zaradi katerih bi se za nekaj odločili. Naša odločitev

¹⁸ D. J. Haraway, "Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", v: M. Biagioli (ur.): *The science studies reader*, Routledge, New York 1999, str. 182.

¹⁹ D. Haraway, *n. d.*, str. 177.

²⁰ L. Irigaray, *To Speak is Never Neutral*, Continuum, London 2002, str. 7.

²¹ W. Farley, *Eros for The Other. Retaining Truth in a Pluralistic World*, Penn State Press, Pennsylvania 1996, str. 197.

je odvisna od našega dojetanja. Dojetanje je, po njenih besedah, proces ljubeče konverzacije med pravili in konkretnimi odgovori. Splošno artikulira partikularno in partikularno je artikulirano preko splošnega.²²

Roditi se kot ženska ne pomeni nujno biti ženska. Biološki spol je spoznan kot ena izmed možnosti za izražanje in ne kot determinizem na katerega smo obsojeni.

V postmoderni se dekonstrukcija in rekonstrukcija dogajata na podlagi prepričanj, da telo – torej biološki spol – ni preprost vzrok družbenega spola in da družbeni spol ne izhaja preprosto iz biološkega spola. Kljub temu ni povsem naključno, da bo oseba, ki je biološko ženska. Možnosti, da se bo oseba, ki je rojena kot ženska, tudi v kulturnem kontekstu počutila kot ženska, so dejansko velike, vendar ne zaradi biološke temveč zaradi kulturne pogojenosti. Toda relacija med biti »rojena kot ženska« in »živeti kot ženska«, ni nepremostljivo nujna.²³

Če se spustimo v tvegan poskus interpretacije ali, kakor bi rekla Rosi Braidotti, če poskusimo narediti kartografijo sedanjosti lahko ta prispeva tudi k ošibitvi močnih struktur oziroma dekonstrukcijo hegemonih diskurzov, ki smo jim bili priča v zgodovini. Zato da bi dekonstrukcijo in interpretacijo bilo mogoče izvajati, pa je neobhodno spominjanje, da bi začeli misliti odsotno in nemišljeno. Antimetafizični misleci imajo v mislih predvsem to, da še ni bila mišljena razlika med bitjo in biva-jočim, saj je metafizika mislila zgolj Eno, Univerzalno. Feministična misel pa z odsotnostjo misli predvsem na to, da je v zgodovini (zahodne misli) bila tisto ne-mišljeno, *drugo* - ženska. Ker se je klasično pojmovanje subjekta razpršilo v mnogovrstnost diskurzivnih praks, je mogoče vzpostaviti tudi druge oblike odnosov, ki so bolj enakopravne. Feministke imajo tu v mislih predvsem spremembo mišljenja, ki naj ne bo več falogocentrično. Podobno trdi Gianni Vattimo, ko s *šibko mislijo* poudarja nasilno delovanje razuma in poskuša najti izhod iz njega. Toda, pristopa se bistveno razlikujeta. Medtem ko se filozofi vključujejo

²² M. C. Nussbaum, *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York 1990, str. 93–95.

²³ T. Chanter, "Beyond Sex and Gender: on Luce Irigaray's 'This Sex Which is Not One'", v: D. Welton (ur.): *The Body*, Blackwell, Massachusetts 1999, str. 370.

v kritično gibanje do racionalnega nasilja na splošno, ženske prispevajo specifičen pogled in poudarjajo moški značaj tega nasilja.²⁴

Tisto kar nam danes omogoča redefinicijo je razpršitev zgodovinskih centrov moči in s tem povezane parcialnosti dojemanja stvarnosti in zato je danes mogoče govoriti o ošibitvi močnih struktur. Čeprav tako postmoderna kot tudi feminizem govorita o delnosti spoznanja, delnosti spoznanja ne iščemo zaradi nje same, ampak zaradi povezav in odpiranj, ki jih umeščeno spoznanje in interpretacija omogočata. Dejstvo, da ne moremo več govoriti o objektivnosti spoznanja v metafizičnem smislu, ker vemo, da je ta odvisna od interpretacije, oziroma od tistega, kar racionalno spoznavamo, implicira tudi kritiko metafizičnih dualizmov. Ko objektivno postane subjektivno pa se razširi območje svobode in z njim tudi tveganje ene same interpretacije stvarnosti, ki bo le osebna in odraz lastne zgodovine. Po drugi strani je tveganje povezano tudi s tem, da nikoli nismo v povsem praznem prostoru: metafizika je naša zgodovina in naša sedanjost, saj nas določa, najsi to priznamo ali zanikamo. Zato »nevtralnost« ni nikoli mogoča.

Čas v katerem živimo je zatorej toliko bolj čas svobode in odgovornosti, saj je v naših rokah spreminjanje starih konceptov v takšne, ki bodo v skladu z etiko nenasilja in z zapovedjo ljubezni.

Zaključek

»Zahodna in morda celotna filozofija se je konstituirala okrog enotnega subjekta. Stoletja se torej ni razmišljalo o tem, da bi lahko obstajali različni subjekti, sploh pa ne, da bi moški in ženska lahko bila različna subjekta.«²⁵

Proces dekonstrukcije subjekta in predlog vzpostavitve množstva subjektov sta koncepta, ki delujeta v smeri presejanja metafizičnih binarnih delitev. Ker gre pri obojem zgolj za proces, se zastavlja vprašanje, ali je znotraj zgodovine, kakršno poznamo (in to je metafizična zgodovina), sploh mogoče preseči difference med bitjem in bivajočim, znakom in označevalcem, sužnjem in gospodarjem, subjektom in objektom, moškim in žensko? Irigaray pravi, da se je konec devetnajstega stoletja

²⁴ R. Braidotti, *n. d.*, str. 275–277.

²⁵ L. Irigaray, "Vprašanje drugega", *Delta*, 3, 1997, str. 115.

pozornost bolj usmerila na vprašanje *drugega*. Filozofski subjekt, ki je odtlej bolj sociološki, je postal nekoliko manj imperialističen. Spoznal je, da obstajajo identitete, ki so drugačne od njegove, zaradi česar je potrebno upoštevati razlike: niso si vsi podobni in pomembno je posvečati nekaj več pozornosti drugim in njihovim raznolikostim. Na vprašanje, ali je v zgodovini sploh možna dekonstrukcija metafizične misli, Irigaray odgovarja, da se ta model v najboljšem primeru zadovolji z igro ravnotežja med enim in množtvom, vendar to ravnotežje ostaja iluzorno, saj eno ostaja model, ki bolj ali manj odkrito ukazuje hierarhiji množstva: eno je enotno in/toda idealno, *moški*.²⁶

Zato do spremembe mišljenja, do resnične preobrazbe metafizične misli ne bo moglo priti, vse dokler bomo razmišljali v sklopu platoničnih stabilnih struktur. Šele s ponovnim preišljevanjem tega temelja, na katerem sloni metafizika, šele z ošibitvijo močnih struktur lahko računamo tudi na enakopravnejšo in pravičnejšo pozicioniranost ženske in ženskega. Pa ne le tega, ampak vsakega »drugega«, ki je bil zgodovinsko opredeljen kot takšen, in vsakega »drugega«, ki je takšen ostal do danes.

Pojem *ošibitve* govori o tem, da je z izgubo pomena metafizičnih pojmov (subjekt in objekt, realnost in resnica kot temelj), edina možnost, ki nam preostane, *šibka ontologija*.²⁷ Pojem se tu aplicira na *ženske* tudi zato, ker je prišel čas zavedanja, da je potrebno preseči miselnost po katerem je ženska zrcalo in njena primarna funkcija krepitev moči moškega ali katerega drugega *drugega* (pa četudi ženske), in izvesti rekonstrukcijo in ošibitev pojma subjekta, ki v tem protislovnem procesu pravzaprav postane okrepitev. Vendar ta okrepitev ne pomeni dominanc, saj samozavedajoči se in samozavesten subjekt ne potrebuje zrcaljenja, temveč si (ob prebolevanju metafizike) med drugim prizadeva tudi za udejanjanje edine resnične krščanske zapovedi – ljubezni.

Zaradi tega ni dovolj reči »ne« zgodovini in si prizadevati zgolj za zamenjavo pozicij. Šele, ko zrcalce na steni obmolkne, šele ko ženska sprejme, da ne potrebuje zrcala – ne moškega ne ženskega – in se zrcaljenje usmeri navznoter, ženska svoje subjektivnosti ne bo gradila le v

²⁶ L. Irigaray, *n. d.*, str. 118.

²⁷ G. Vattimo, *Konec moderne*, Literatura, Ljubljana 1997, str. 154–155.

odnosu do moškega, ampak bo zavestno spoznavala lastno strukturo, nagibe in hrepenenja in začela postajati aktivnost, subjektivnost, svoboda.

B i b l i o g r a f i j a

1. Beauvoir, S. de (2000), *Drugi spol II*. Ljubljana, Delta.
2. Børresen, K. E. (1979), *Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso d'Aquino*. Assisi, Cittadella.
3. Braidotti, R. (1994), *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea. Verso una lettura filosofica delle idee femministe*. Milano, La Tartaruga edizioni.
4. Braidotti, R. (1998), »Koncept spolne razlike«, *Delta* 4, 59-71.
5. Chanter, T. (1999), »Beyond Sex and Gender: on Luce Irigaray's 'This Sex Which is Not One'«, v: D. Welton (ur.): *The Body*. Massachusetts, Blackwell, 361-375.
6. Farley, W. (1996), *Eros for The Other. Retaining Truth in a Pluralistic World*. Pennsylvania, Penn State Press.
7. Haraway, D. J. (1999), »Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective«, v: M. Biagioli (ur.): *The science studies reader*. New York, Routledge, 172-188.
8. Heidegger, M. (1967), »Kaj je metafizika?«, v: *Izbrane razprave*. Ljubljana, Cankarjeva založba, 93-146.
9. Irigaray, L. (1997), »Vprašanje drugega«, *Delta* 3, 115-124.
10. Irigaray, L. (2002), *To Speak is Never Neutral*. London, Continuum.
11. Kristan, Z. (1998), »Misliti spolno razliko: Lacan in Irigaray«, *Delta* 4, 133-171.
12. Matković, L. (1973), *Žena i crkva*. Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
13. Nussbaum, M. C. (1990), *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. New York, Oxford University Press.
14. Ranke-Heinemann, U. (1992), *Katoliška Cerkev in spolnost*. Ljubljana, DZS.
15. Šlibar, N. in Zupančič, M. (1995), »Žensko življenjepisje – večkratno izobčen diskurz«, v: A. Lukšič (ur.): *Mesto žensk XXIII*, Časopis za kritiko znanosti, 23, 94-99.
16. Vattimo, G. (2002), *Dopo la cristianità: Per un cristianesimo non religioso*. Milano, Garzanti.
17. Vattimo, G. (1997), *Konec moderne*. Ljubljana, Literatura.
18. Wittig, M. (2000), *Eseji*. Ljubljana, Založba ŠKUC.
19. Woolf, V. (1998), *Lastna soba*. Ljubljana, Založba*cf..