

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΦΥΛΟ, ΚΟΙΝΩΝΙΑ, ΠΟΛΙΤΙΚΗ»

Η Υποκειμενικότητα στην Αντιγόνη ως Φεμινιστική Απορία

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Αγγελική-Αργυρούλα Κιούση

Αθήνα, 2017

Τριμελής επιτροπή

Ελένη Παπαγαρουφάλη, Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου (Επιβλέπουσα)

Αθηνά Αθανασίου, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου

Μαρία Κακαβούλια, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου



Copyright © Αγγελική-Αργυρούλα Κιούση, 2017

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διπλωματικής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

Περιεχόμενα

Ενότητα Πρώτη

Η αναπόδραστη απορία του φεμινιστικού υποκειμένου

Η εμμενής αντιφατικότητα της φεμινιστικής θεωρίας

Η απορία μέσα από την αρνητική διαλεκτική

Το απατηλό "αδιέξοδο" της απορίας

Ποιο είναι εν τέλει το περιεχόμενο του φεμινισμού;

Ενότητα Δεύτερη

Η φεμινιστική υποκειμενικότητα υπό το πρίσμα της Αντιγόνης

Για ποιο λόγο η προσφυγή στην Αντιγόνη;

Μια πρώτη γεύση της σύγκρουσης

Η Αντιγόνη της Butler

Η Αντιγόνη της Zack

Οι επιμέρους εναντιώσεις μεταξύ Zack και Butler

Οι εσωτερικές αντιφάσεις

Η εγγενώς αμφίσημη φιγούρα της Αντιγόνης

Η Αντιγόνη της Irigaray

Επίλογος

Βιβλιογραφία

Περίληψη

Η παρούσα διπλωματική εργασία εκκινεί από την αναντίρρητη ασυνέπεια και αστάθεια που χαρακτηρίζει το περιεχόμενο της φεμινιστικής θεωρίας, καθώς και από τη γενικότερη ασυμφωνία ως προς την ταυτότητα του φεμινιστικού "εμείς", για να καταδείξει το status του φεμινιστικού υποκειμένου υπό τη μορφή ενός διλήμματος, το οποίο μπορεί να συνοψισθεί ως εξής: είναι το "εμείς" του φεμινισμού μία απραγματοποίητη μεν ακόμη, αλλά δυνητικά υπαρκτή υποκειμενικότητα; Ή μήπως ο φεμινισμός συνίσταται ακριβώς στην απόρριψη κάθε υποστασιοποιημένης μορφής υποκειμένου; Η εν λόγω κατάσταση του φεμινιστικού υποκειμένου φαίνεται αναπόφευκτη και χαρακτηρίζεται εναργέστερα υπό το θεωρητικό σχήμα της απορίας. Η φεμινιστική υποκειμενικότητα, δηλαδή, διχάζεται μεταξύ δύο αντίρροπων θέσεων, καθεμιά από τις οποίες κρίνεται τόσο απελευθερωτική πολιτικά ή προσωπικά όσο και κανονιστικά περιχαρακωτική ή εξοβελιστική. Αυτή όμως η εγγενής αντιφατικότητα δε θα πρέπει να θεάται στατικά ως απραξία ή ανυπαρξία. Η φεμινιστική απορία αξιοποιεί την αρνητική διαλεκτική και εννοιολογείται αναστοχαστικά ως γόνιμη αβεβαιότητα που οδηγεί σε αναπάντεχα και απρόβλεπτα αποτελέσματα, που εκφεύγουν της στάσιμης δεδομενικότητας της παραδοσιακά νοούμενης, εγγελιανής διαλεκτικής.

Ως διαφωτιστικό παράδειγμα των ανωτέρω ισχυρισμών μου χρησιμοποιώ την Αντιγόνη του Σοφοκλή, η μορφή της οποίας έχει αποτελέσει αντικείμενο ερμηνείας από πολλές φεμινίστριες θεωρητικούς, ως εμβληματική του φεμινισμού και δη της υποκειμενικότητας που αυτός υποτίθεται πως πρεσβεύει και για την οποία μάχεται. Παραθέτοντας αναλύσεις θεωρητικών που ανήκουν σε διαφορετικά ρεύματα του φεμινισμού και οι οποίες θεώνται διαφορετικά το νόημα της κατηγορίας "γυναίκες", και συγκεκριμένα των Butler (μεταδομισμός), Zack (οικουμενικός φεμινισμός) και Irigaray (φεμινισμός της σεξουαλικής διαφοράς), επισημαίνω αφενός τις μεταξύ τους εμφανείς και αφανείς αντιπαραθέσεις και συμφωνίες, αφετέρου και κυρίως τις εσωτερικές, υφέρπουσες αντινομίες έκαστης ανάλυσης. Ιδίως αυτή η τελευταία επισήμανση καταδεικνύει την εμμενή αντιφατικότητα της φεμινιστικής υποκειμενικότητας και άρα την αναπόφευκτη απορία της. Η εργασία δεν προκρίνει

ως προσφορότερη καμία εκ των παρατιθέμενων αναλύσεων, αλλά εμμένει στην αξία της ίδιας της απορίας και της αμφίροπης ενδεχομενικότητας που αυτή εναγκαλίζει.

Λέξεις Κλειδιά: γυναικείες σπουδές, ενδεχομενικότητα, ταυτοτική πολιτική, μεταδομισμός, οικουμενικός φεμινισμός

Subjectivity in Antigone as Feminist Aporia

Angeliki-Argyroula Kioussi

Abstract

The present thesis starts with the undeniable inconsistency and instability that characterizes the content of feminist theory, as well as with the general disagreement over the identity of feminist "we", in order to demonstrate the status of feminist subject in the form of a dilemma, which can be summarized as follows: does the "we" of feminism represent an unrealized, yet potentially existent subjectivity? Or does feminism consist essentially in the rejection of any kind of instantiated subject? This exact state of the feminist subject seems to be inevitable and is more markedly illustrated by the theoretical tool of aporia. In other words, feminist subjectivity is divided between two opposing positions, each of which is judged as liberating politically or personally and at the same time as regulatory entrenched or exclusionary. But this inherent contradiction should not be regarded statically as inaction or non-existence. Feminist aporia reclaims negative dialectics and is conceptualized reflectively as a fertile uncertainty that leads to unexpected and unpredictable results, which escape from the stagnant taken-for-grantedness of the traditional, hegelian dialectics.

As an enlightening example of the above, I use Sophocles' Antigone, whose figure has been interpreted thoroughly by many feminist theorists, as emblematic of feminism and especially of the subjectivity that it [feminism] is supposed to represent and fight for. By presenting interpretations of theorists who belong in different strands of feminism and treat differently the meaning of the category "women", and namely those of Butler (post-structuralism), Zack (universal feminism) and Irigaray (feminism of sexual difference), I point out, on the one hand, the obvious and hidden contradictions and agreements between them and, on the other hand and mainly, the internal, subtle and invisible conflicts within each analysis. This particular last point indicates the immanent contradiction of feminist subjectivity and thus its inevitable aporia. The thesis does not qualify any of the above interpretations as more

appropriate, but insists on the value of precisely this aporia and the ambiguous contingency that it embraces.

Keywords: women studies, contingency, identity politics, post-structuralism, universal feminism

Διότι τόσο η επικέντρωση σε,
όσο και η άρνηση της ταυτότητας
των «γυναικών», είναι ουσιώδεις για το φεμινισμό.
Αυτό καθίσταται σαφές από την ιστορία του.

Denise Riley (1995, σ. 1)

Όταν το «εγώ» επιζητεί να δώσει αναφορά για
τον εαυτό του, μια αναφορά που θα πρέπει να
περιλαμβάνει τις συνθήκες της ίδιας του της ανάδυσης,
τότε θα πρέπει κατ' ανάγκην να κάνει κοινωνική θεωρία.

Judith Butler (2005/2009, σ. 19)

Στάθηκα για μια στιγμή ανάμεσα
στους πόνους δύο παραβάσεων,
ανάμεσα στο σημάδι του φύλου και
τη μη βιωσιμότητα της απουσίας του.

Susan Stryker (1994, σ. 250)

Το βασικό επιχείρημα της παρούσας διπλωματικής εργασίας είναι ότι η φεμινιστική υποκειμενικότητα, ο ίδιος ο φεμινισμός καθώς και οι προβληματισμοί της φεμινιστικής θεωρητικής κριτικής, γίνονται εναργέστερα κατανοητά υπό την έννοια της απορίας, η οποία ενυπάρχει και εντοπίζεται τόσο στην προσπάθεια του φεμινισμού να επεξεργαστεί μία νέα υποκειμενικότητα όσο και στη φεμινιστική κριτική των τρόπων δόμησης μίας συνεκτικής υποκειμενικότητας. Θέτοντας το ερώτημα της φεμινιστικής υποκειμενικότητας, αναζητώ, ει δυνατόν, την πραγματική σημασία του φεμινισμού και διερωτώμαι εάν αυτός εμπλέκεται στη θεωρητικοποίηση μιας νέας υποκειμενικότητας ή εάν άλλως ασκεί κριτική στις απαλοιφές που συνεπάγεται η υφιστάμενη και δεδομένη υποκειμενικότητα. Μέσω της εν λόγω διερώτησης θα προσπαθήσω να απαντήσω και σε συνακόλουθα ερωτήματα, όπως η σχέση του φεμινισμού με την κατηγορία "γυναίκες" και οι διαφορετικοί τρόποι εννοιολόγησης του όρου αυτού σε διάφορα κείμενα από διάφορους θεωρητικούς. Ποια η σημασία και ποιες οι αναφερόμενες προκλήσεις της συνύπαρξης

αντικρουόμενων και αντιμαχόμενων ορισμών του νοήματος του φεμινισμού; Πρόκειται για ζητήματα που κείνται στο επίκεντρο των σύγχρονων φεμινιστικών θεωριών.

Στο πλαίσιο της πρώτης ενότητας της εργασίας παρατίθεται μια σειρά από επιστημονικές θεωρήσεις κατά τις οποίες το όνομα "γυναίκες" και το νόημα του φεμινισμού χρήζουν ερμηνείας και αποσαφήνισης λόγω των δυναμικά μεταβαλλόμενων τρόπων εννοιολόγησής τους. Όπως θα διαφανεί, τέτοιες θεάσεις του φεμινισμού αντανακλούν την κατάσταση απορίας στην οποία έχει περιέλθει το καθεστώς της φεμινιστικής υποκειμενικότητας. Εντούτοις, αυτή η αναπόφευκτα απορητική κατάσταση του φεμινιστικού υποκειμένου, κρίνεται προτιμότερο, κατά την άποψή μου, να νοηματοδοτείται όχι ως ένα καθηλωτικό αδιέξοδο αλλά ως μια γόνιμη αβεβαιότητα, διακλαδιζόμενη σε δύο εναλλακτικές προοπτικές. Την εν λόγω απορία εννοιολογώ υπό το πρίσμα της αρνητικής διαλεκτικής του Adorno, η οποία υπερβαίνει τη δεδομενικότητα της αναγκαστικής αναιρετικής σύνθεσης της εγελιανής διαλεκτικής, έτσι ώστε η τελική έκβαση να διανοίγεται χωρίς αναστολές στην ενδεχομενικότητα, εν είδει απελευθερωτικής απαγκίστρωσης από τις κανονιστικότητες του εκάστοτε συγκειμένου. Σε κάθε περίπτωση, ο φεμινισμός φέρει πολυποίκιλο περιεχόμενο, εξαρτώμενο από το πλαίσιο ανάπτυξης και την προτεραιότητα των επιδιώξεών του, με αποτέλεσμα να μη δύναται να διατυπωθεί κάποιος σταθερός ορισμός του. Συνεπώς, οι απορρέουσες εκ του λόγου αυτού συγκρούσεις και αντιμαχόμενες απόψεις καθίστανται αναπόφευκτες.

Στη δεύτερη ενότητα εξερευνώ αυτή την απορητική κατάσταση, όπως αποτυπώνεται στο πλαίσιο της μετα-εγελιανής παράδοσης. Είναι η φεμινιστική χειρονομία μία επανοικειοποίηση της εδραιωμένης υποκειμενικότητας ή μήπως αποτελεί μια προσδοκία της μη-ταυτότητας που δεν μπορεί να κατονομασθεί ευθέως; Για το σκοπό αυτό, οι Judith Butler, Naomi Zack και Luce Irigaray προβαίνουν η καθεμιά σε διακριτές ερμηνείες της Αντιγόνης του Σοφοκλή, καταλήγοντας σε εντελώς διαφορετικά συμπεράσματα για τη σχέση των εννοιών γυναίκα και θηλυκό με το ζήτημα της φεμινιστικής υποκειμενικότητας. Οι εν λόγω θεωρητικοί επιλέγουν ρητά φεμινιστικά ορμώμενες επανερμηνείες της Αντιγόνης, που αν κατά τη γνώμη μου διαβαστούν συνδυαστικά αναδεικνύουν μια κατάσταση μη αναγώγιμης φεμινιστική απορίας. Η θεωρητική διαφωνία τους δεν περιορίζεται ασφαλώς στην

προσωπικότητα της Αντιγόνης, αλλά επεκτείνεται και στους ίδιους τους όρους που χρησιμοποιούν για την άρθρωση των εννοιολογήσεών τους, όπως "γυναίκα" ή "θηλυκό". Όπως θα φανεί, άξιο προσοχής είναι το γεγονός πως η σχέση μεταξύ αυτών των ονομάτων και του φεμινισμού παρουσιάζει μια ασυνέχεια στο εσωτερικό καθενός εκ των έργων τους. Εντούτοις, ξεκινώ την παράθεση της διαμάχης τους να επρόκειτο αποκλειστικά για μια μεταξύ τους αντιμαχία, ακριβώς επειδή οι Butler και Zack ρητά, αλλά και η Irigaray σιωπηρά, αντιλαμβάνονται τις απόψεις τους ως ανταγωνιστικές άλλων φεμινιστικών προσεγγίσεων. Στην πραγματικότητα, όπως θα καταδειχθεί εν τέλει, αυτή η διαμάχη είναι εγγενές στοιχείο τόσο των δικών τους όσο και των λοιπών εννοιολογήσεων του φεμινισμού και της εξ αυτού απορρέουσας υποκειμενικότητας.

Η αντιπαράθεση επί του νοήματος των εννοιών γυναίκα ή θηλυκό αποτελεί, κατά την άποψή μου, ένα ψευδεπίγραφο δίλημμα. Η απορία στην οποία οδηγεί η έποψη των διάφορων θεάσεων του ζητήματος της φεμινιστικής υποκειμενικότητας συνοψίζει την απορία που ενυπάρχει στην καρδιά του φεμινισμού, η οποία και εννοιολογείται διαφορετικά όχι μόνο ανάμεσα αλλά και στο εσωτερικό του έργου των Butler, Zack και Irigaray. Είναι καίριας σημασίας το γεγονός ότι στο πλαίσιο έκαστης προσέγγισης εκφράζονται από τις θεωρητικούς ανησυχίες που καταφάσκουν σε απόψεις που οι ίδιες έχουν απορρίψει ως αντιφατικές. Κρίνω ενδεικτική της απορίας του φεμινιστικού υποκειμένου αυτή τη φαινομενική αντιπαράθεση συνδυαζόμενη με την πεισματική επιμονή της και την υπόρρητη αυτο-αναίρεσή της.

Καμία από τις ως άνω ερμηνείες δεν προσφέρει μία υποδειγματική προσέγγιση της φεμινιστικής απορίας. Και πιστεύω πως καμία τέτοια δεν μπορεί να υπάρξει. Κρίνω όμως αυτές τις ερμηνείες ως σημαντικές στιγμές του όλου εγχειρήματος προσέγγισης της φεμινιστικής απορίας, καθώς συνδυάζουν τόσο τη διαλεκτική κίνηση όσο και την υπέρβασή της. Επίσης, σε κάθε περίπτωση παραμένει ανοιχτό το ερώτημα του είδους της φεμινιστικής υποκειμενικότητας (ή υποκειμενικότητων) που θα μπορούσε δυνητικά να ανακύψει. Διότι δεν αρκεί να ισχυριστούμε ότι ο φεμινισμός εν μέρει μόνο καθιστά εφικτή τη δυνατότητα ενός φεμινιστικού υποκειμένου. Μια τέτοια αξίωση γίνεται συχνά στο όνομα μιας υποτιθέμενα μονοδιάστατης γυναίκας/θηλυκού που είναι στην πραγματικότητα προνομιούχα όσον αφορά τους παράγοντες της φυλής, της εθνικότητας, της τάξης,

της σεξουαλικότητας ή της αρτιμέλειας. Δεν είναι όμως δυνατό να μιλήσει κανείς ταυτόχρονα για όλες αυτές τις διαστάσεις του κοινωνικού, γεγονός που εγείρει σκέψεις για τη δέουσα διατύπωση της φεμινιστικής υποκειμενικότητας (ή υποκειμενικότητων) ώστε να μην απαλείφονται οι διαφορές όσων ονομάζονται "γυναίκες".

Ενότητα Πρώτη

Η αναπόδραστη απορία του φεμινιστικού υποκειμένου

Η εμμενής αντιφατικότητα της φεμινιστικής θεωρίας

Πράγματι, έχει καταστεί κοινότοπη στη φεμινιστική θεωρία και φιλοσοφία του αγγλόφωνου ακαδημαϊκού χώρου η παραδοχή ότι, μολονότι η νεωτεριστική εννοιολόγηση των γυναικών περιστράφηκε γύρω από τον προσδιορισμό ενός ενσυνείδητου υποκειμένου ευρισκόμενου στον πυρήνα της φεμινιστικής θεωρίας, κάτι σαν αυτό το οποίο η Γεωργία Σάνδη αποκάλεσε «ζήτημα των γυναικών» [*la cause des femmes*»] (Schor, 1992, σ. 41), εντούτοις η κατηγορία "γυναίκες", ως μονοδιάστατη και παγιωμένη υποκειμενική θέση, αδυνατεί να αναδείξει με τρόπο κριτικό τον πραγματικά πολυδιάστατο και διαθεματικό χαρακτήρα – από πλευράς φύλου, φυλής, τάξης, εθνικότητας, σεξουαλικότητας, (μη-)αρτιμέλειας, γεωγραφίας – των προβληματικά δομημένων κανονιστικών θεωριών και πρακτικών.

Τρεις είναι οι λόγοι που κινητοποιούν την ως άνω ανησυχία. Οι δύο πρώτοι συνδέονται στενά με τις φεμινιστικές, δια-εθνικές θεωρίες, ενώ ο τρίτος εντοπίζεται ιδίως στη φεμινιστική queer θεωρία. Πρώτον, όχι μόνο το φύλο, η φυλή και η τάξη, αλλά επίσης η εθνικότητα, η σεξουαλικότητα, η (μη-)αρτιμέλεια και η γεωγραφία, έκαστα είναι ουσιώδη τόσο για τη δυνατότητα όσο και για την α-δυνατότητα ύπαρξης της κατηγορίας "γυναίκες".¹ Δεύτερον, ομοίως όλες οι ανωτέρω παράμετροι συμβάλλουν στην κριτική κατάδειξη των υπόρρητα εμφυλοποιημένων κανονιστικών θεωριών και πολιτικών.² Τρίτον, και από διαφορετική οπτική γωνία σε σχέση με τους δύο προηγούμενους λόγους, η νεωτεριστική κατηγορία "γυναίκες" στηρίζεται πάνω σε ένα εννοιολογικά αντιθετικό και αντιμαχόμενο δίπολο, που δε λαμβάνει υπόψη την εννοιολογική, υλική, και συχνά βίαιη και πάντα παρούσα κανονιστική καταστολή των ποικιλόμορφων εκφάνσεων και συσχετισμών του φύλου και της

1 Ενδεικτικά, τα παρακάτω έργα θεωρούν τις γυναίκες "κατηγορία" που θα πρέπει να εισακούει προσεκτικά τις εκάστοτε κριτικές που της επιτείνουν την προσοχή στην απαλοιφή των παραγόντων της φυλής, της εθνικότητας κλπ. Ως εκ τούτου, η κατηγορία "γυναίκες" μπορεί και πρέπει να ανασυσταθεί σύμφωνα με αυτές τις επικρίσεις: Carby, (1982)· Collins, (1991)· hooks, (1981)· Mohanty, (2003)· Mohanty, Russo & Torres (επιμ.), (1992)· Zinn & Thornton, (1996).

2 Ενδεικτικά, τα παρακάτω έργα: Butler, (1990/2009)· Moraga & Anzaldúa (επιμ.), (1981)· Wittig, (1990).

σεξουαλικότητας εντός του αυτού διπόλου.³ Η εν λόγω αποκλειστικά δυϊστική ταξινόμηση υποθάλλει διακρίσεις φυλετικές, ταξικές και αρτιμέλειας, ενώ ταυτόχρονα παραβλέπει τους τρόπους με τους οποίους η πολυμορφική έκφραση του φύλου ενίοτε ανθίσταται στις ρυθμιστικές επιβολές, πόσω μάλλον το γεγονός ότι «τόσο λίγοι άνθρωποι ανταποκρίνονται πραγματικά στα πρότυπα οποιασδήποτε κοινωνίας για το αρσενικό ή το θηλυκό» (Halberstam, 1998, σ. 20).

Εντούτοις, η προτεινόμενη από μέρος της μεταδομιστικής θεωρίας άνευ όρων παραίτηση από τη διερεύνηση της σημασίας του να είναι κανείς τοποθετημένος κοινωνικά ως γυναίκα ή στην ομάδα των γυναικών, η απόρριψη της χειρονομίας που κατονομάζει το άτομο γυναίκα/αυτή/θηλυκό και των νοημάτων που συναρθρώνονται γύρω από αυτές τις κατηγοριοποιήσεις, καθώς και η συνακόλουθη παραγνώριση των τρόπων με τους οποίους οι γυναίκες/αυτές/τα θηλυκά έχουν παραγραφεί από την ιστορία, σιγήσει, συγχωνευθεί και εν τέλει παραμορφωθεί μέσα από διάφορους λόγους (όχι μόνο της φιλοσοφίας, αλλά και της βιολογίας, της ψυχολογίας ή της ψυχανάλυσης) αποτελεί εξίσου ένα σοβαρότατο ατόπημα. Με άλλα λόγια, η εξάλειψη των γυναικών ως αναλυτικής κατηγορίας συνιστά απειλή για την ορατότητά τους και απομειώνει τις όποιες επιτυχίες και βήματα προόδου έχουν ήδη επιτευχθεί⁴. Υποστηρίζεται, επίσης, από τους εν λόγω αντίπαλους του μεταδομισμού ότι η απαξίωση της αναντίρρητα ευδιάκριτης θέσης της κατηγορίας "γυναίκες" εντός του φεμινιστικού θεωρητικού λόγου, δύναται να επαναφέρει στο προσκήνιο έναν ιστορικά καθιερωμένο μισογυνιστικό τρόπο προσέγγισης και συναφώς να παραγκωνίσει ερμηνευτικές πρακτικές που θα προσέδιδαν ορατότητα και θα αποσαφήνιζαν όλους τους τρόπους με τους οποίους οι μειονοτικές γυναίκες έχουν παραγραφεί, συγχωνευθεί, παραμορφωθεί στο πλαίσιο όχι μόνο των προαναφερόμενων λόγων, αλλά και από την ίδια τη φεμινιστική θεωρία. Η άμβλυνση της συνειδητά έμφυλης διαλεκτικής, ομού με την υποτίμηση της προφανούς ορατότητας της κατηγορίας "γυναίκες", αναστέλλουν κάθε προσπάθεια άμβλυνσης του ίδιου του μισογυνισμού. Κάθε εξάλειψη των γυναικών ως διακριτής κατηγορίας από τη φεμινιστική θεωρία λειτουργεί εν τέλει ως εμπόδιο ακόμα και για εκείνες τις

3 Ενδεικτικά, τα κατωτέρω έργα προβληματοποιούν την διακριτότητα της κατηγορίας γυναίκες, δεδομένου ότι πολύ λίγες γυναίκες ανταποκρίνονται πραγματικά στο υποτιθέμενο πρότυπο της "γυναίκας": Bornstein, (1995)· Halberstam, (2005)· Sedgwick, (1990).

4 Όπως θα καταδειχθεί και κατωτέρω, προσπαθώ να συγκεράσω τον εν λόγω ισχυρισμό με τις επιτακτικές κριτικές που του έχουν ασκηθεί προς την αντίθετη κατεύθυνση, βλ. πχ. Butler, (1990).

φεμινίστριες για τις οποίες η υπαρκτότητα της συγκεκριμένης κατηγορίας παραμένει ένα θεωρητικό, αλλά σε κάθε περίπτωση αναγκαίο κριτικό εργαλείο.

Συνεπώς, βρισκόμαστε ενώπιον μίας κατάστασης την οποία προσωπικά θα χαρακτήριζα ως απορία: οι γυναίκες θα πρέπει και δε θα πρέπει να αποτελούν κατηγορία στο πλαίσιο του ηθικού και πολιτικού φαντασιακού. Αυτή η άκρως αντιφατική κατάσταση τροφοδοτεί μια λίαν διαδεδομένη διαφωνία στο εσωτερικό των Γυναικείων Σπουδών και της φεμινιστικής θεωρίας, ως προς το πώς θα πρέπει να εννοιολογείται αυτό που υποτιθέμενα αποτελεί την καταστατική συνθήκη των εν λόγω κλάδων: η ιδέα, η έννοια, το πολιτικό φαντασιακό, η αναλυτική κατηγορία των "γυναικών". Επί του παρόντος, η βαθιά διαφωνία συγκαλύπτεται από την συχνότατη χρήση αυτού που η Denise Riley αποκάλεσε «το όνομα» [«the name»] Γυναίκα, γυναίκα, γυναίκες. Πράγματι, η προσπάθεια διερεύνησης όλων αυτών των ερωτημάτων μας παραπέμπει αναπόφευκτα στο σημαντικό βιβλίο της Riley, με τίτλο *"Am I That Name?": Feminism and the Category of Women in History* (1995). Το βιβλίο αυτό επηρέασε σε μεγάλο βαθμό το πρώιμο έργο της Judith Butler, η οποία μέσα από το *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* απαντά αρνητικά στο ερώτημα της Riley, υποστηρίζοντας ότι η αστόχαστη προσκόλληση στον όνομα "γυναίκες" αντιτίθεται σε κάθε προσπάθεια να διανοιχθεί «το πεδίο δυνατοτήτων του φύλου» (Butler, 1990/2009, σ. 2). Για την Butler, η ονομασία "γυναίκες" συνεπάγεται ήδη και πάντα κανονιστικά επιβεβλημένες ρυθμίσεις, γι' αυτό και όπως το θέτει η ίδια «όποιος όμως έχει καταλάβει τι σημαίνει να ζεις στον κοινωνικό κόσμο ως κάτι "αδύνατο", δυσανάγνωστο, απραγματοποίητο, μη πραγματικό και παράνομο, μάλλον δεν θα θέσει» (Butler, 1990/2009, σ. 2) το ερώτημα της αξίας του διανοίγματος δυνατοτήτων που ανατρέπουν το όνομα "γυναίκες". Πρωτεύον μέλημα του έργου της είναι να επισημάνει ότι η ετεροκανονικότητα που διατρέχει την ονομασία "γυναίκες" εντός της φεμινιστικής θεωρίας υπαινίσσεται έμφυλες εκφράσεις που θεωρούνται «αληθείς και αυθεντικές» (Butler, 1990/2009, σ. 1), αντιδιαστελλόμενες προς μη-κανονιστικές έμφυλες εκφράσεις, οι οποίες αναγιγνώσκονται ομοφοβικά ως «ψευδείς ή δευτερογενείς» (Butler, 1990/2009, σ. 1). Η Butler επιμένει ότι οι επικρίσεις της αντικατοπτρίζουν μία εμμενή κριτική⁵ στη φεμινιστική θεωρία⁶ και μετα-εγελιανή φεμινιστική

5 Σύμφωνα με την Susan Buck-Morss, η εμμενής, έμφυτη κριτική ή η έννοια της κριτικής "εκ των

φιλοσοφία.

Βέβαια, μπορεί μεν για την Butler, όπως και για πολλές φεμινίστριες και queer θεωρητικούς που έχουν επηρεαστεί από αυτή, η ταυτότητα και η αναγνώριση να παραμένουν καίρια και ανοιχτά ερωτήματα, ωστόσο, στο πλαίσιο της παρούσας διπλωματικής, θα εστιάσω στην προσπάθεια της Riley να δώσει μια απάντηση στο εν λόγω ζήτημα του "ονόματος" (Am I That Name?), μέσα από μία προσεκτικά αρθρωμένη αμφιθυμία – ούτε απλώς επανεξέταση και κατάφαση του όλου ερωτήματος αλλά ούτε και απόρριψη. Η Butler έχει ρητώς υποστηρίξει ότι «οι ρήξεις μεταξύ των γυναικών όσον αφορά το περιεχόμενο του όρου θα πρέπει να διαφυλάσσονται και να επιβραβεύονται, πράγματι, αφού αυτή η συνεχής ρήξη θα πρέπει να επιβεβαιωθεί ως το αβάσιμο έδαφος της φεμινιστικής θεωρίας» (Butler, 1995: 50). Μια τέτοια ερμηνευτική προσέγγιση του περιεχομένου του φεμινισμού αναφέρεται αποκλειστικά στο ένα μόνο σκέλος του συμπεράσματος της Riley. Ενώ, λοιπόν, το πρώτο έργο της Butler αποτέλεσε το θεμέλιο λίθο ερμηνειών της κατηγορίας "γυναίκες" κατά τις οποίες αυτό το ίδιο το όνομα είναι εντελώς έωλο και μετέωρο, άκρως ενδιαφέρον είναι, κατά τη γνώμη μου, ο συγκερασμός αυτής της θέσης με εκείνη που παραμένει προσηλωμένη, έστω και αμήχανα, στη αναθεώρηση του επίμαχου ονόματος, υποστηρίζοντας τη θέασή του ως ενός πολυπρισματικού τύπου αμφισβήτησης, αγωνισμού και αντίστασης. Για το σκοπό αυτό κρίσιμο φαίνεται το έργο και η επιρροή των queer, μαύρων, λατίνων και μετα-αποικιακών φεμινιστριών, οι οποίες προέβησαν σε μία αναδιάρθρωση του φεμινιστικού στοχασμού κατά τρόπους που καθιστούν εφικτή τη δυνατότητα ενός πολυδιάστατου φεμινισμού.

Αναφορικά με την ιστορία του φεμινιστικού ακτιβισμού στην Ευρώπη από το 17ο ως τον 20ο αιώνα, η Riley διευκρινίζει το δικό της εγχείρημα ως εξής: «Δεν πρόκειται για ένα νέο σλόγκαν για το φεμινισμό που προτείνεται εν προκειμένω – του φεμινισμού χωρίς "γυναίκες". Απεναντίας, η πρόταση συνίσταται στο ότι οι

έσω" που καθιστά αναγκαία μια "λογική της αποσύνθεσης", μπορεί να ανιχνευτεί καταρχάς στην αλληλογραφία ανάμεσα στον Walter Benjamin και τον Theodor Adorno, αλλά και στη μετέπειτα διατύπωση του γερμανικού ιδεαλισμού από τον τελευταίο (Buck-Morss, 1977: 63-64).

- 6 «Όταν το έγραφα, καταλάβαινα τον εαυτό μου να βρίσκεται σε εμπόλεμη και αντιθετική σχέση με ορισμένες μορφές φεμινισμού, παρόλο που αντιλαμβανόμουν το ίδιο το κείμενο ως μέρος του φεμινισμού. Έγραφα στην παράδοση της εμμενούς κριτικής, που επιδιώκει να προκαλέσει την κριτική εξέταση του βασικού λεξιλογίου του διανοητικού κινήματος στο οποίο ανήκει.» (Butler, 1990/2009:1).

"γυναίκες" αποτελούν ταυτόχρονα θεμέλιο και ενόχληση για το φεμινισμό, και ότι αυτό συμβαίνει έτσι εγγενώς» (Riley, 1995, σ. 17). Η αντιφατική κατάσταση που περιγράφει η Riley ενυπάρχει και τυγχάνει επεξεργασίας αναμφίβολα και με την ίδια δυναμική εντός της σύγχρονης φεμινιστικής βιβλιογραφίας. Η τελευταία όμως εμφανίζει μεγαλύτερη ποικιλομορφία και επινοητικότητα εν συγκρίσει με το έργο της Riley και τις δυνατότητές του πριν από είκοσι χρόνια. Ως εκ τούτου, η αντίφαση της Riley μπορεί να λειτουργήσει ως πρότυπο για την ως άνω ακαδημαϊκή διαφωνία και να αποτελέσει σημείο εκκίνησης για την επεξεργασία μιας διαφορετικής προσέγγισης της κατηγορίας "γυναίκες", η οποία μπορεί να εντοπιστεί στο έργο της συγκεκριμένης θεωρητικού. Ειδικότερα, το όνομα "γυναίκες" ιδωμένο ως θεμέλιο (και όχι ως ενόχληση στο φεμινισμό) δύναται κάλλιστα να εννοιοποιηθεί ως εμφυλοποιημένο και φυλετικοποιημένο, ώστε να μην ενισχύονται τελικώς προνομιακά συγκεκριμένες, περιορισμένες εμπειρίες των γυναικών. Επιπροσθέτως, η κατηγορία γυναίκες δύναται ανεμπόδιστα να θεαθεί ως βοηθητικό στοιχείο, παρά ως εμπόδιο που συσκοτίζει τη φυλή, την τάξη, ή κωφεύει απέναντι στις queer κριτικές, δεδομένου ότι ο φεμινισμός είναι ένα θεωρητικό κίνημα με πολλαπλές εκφάνσεις και όχι μία μεμονωμένη στιγμή.

Η απορία μέσα από την αρνητική διαλεκτική

Η παρούσα διπλωματική δεν προσφέρει μία διέξοδο απέναντι στην υπό εξέταση διαφωνία, η οποία άλλωστε αποτελεί εσώτερο στοιχείο του φεμινισμού, αλλά αντιθέτως τάσσεται υπέρ της αξίας της διατήρησης ενεργών και των δύο πτυχών της επίμαχης αντιπαράθεσης. Κατά τη γνώμη μου δεν υφίσταται προς το παρόν διέξοδος από αυτή την αντιμαχία. Μάλιστα, η λέξη διαφωνία ίσως δεν αρμόζει στην περιγραφή της όλης κατάστασης, καθώς παραπέμπει σε δύο ισότιμα μέρη που είναι σε θέση να φιλονικήσουν υπό συμφωνημένους όρους. Αντ' αυτού, κρίνω προσφορότερη την προσφυγή στον όρο "απορία", στην κατάσταση που βρίσκεται ανάμεσα (και ταλαντεύεται χωρίς να προκρίνει) σε μία θέση αρνητική, που αρθρώνεται ενάντια σε έναν προηγούμενο ισχυρισμό, και σε μία θέση που υποδεικνύει τη δυνητικότητα της ετερότητας, η οποία όμως δε δύναται να αρθρωθεί

άμεσα καθόλου.

Η φεμινιστική απορία είναι κάτι ιδιαίτερο. Ερείδεται και αξιοποιεί την αρνητική διαλεκτική, και διακλαδίζεται σε δύο κατευθύνσεις εξίσου φεμινιστικές, χωρίς να προτάσσεται η μία σε βάρος της άλλης. Εμμένω στην άποψη ότι η απορία δεν είναι μία κατάσταση καθηλωτική, έστω και αν δεν προσφέρει στις/στους θεωρητικούς μία συγκεκριμένη θέση. Για αυτήν μου την εννοιολόγησή της φεμινιστικής απορίας, έχω ως γνώμονα τη θεωρία του Adorno (1966/2006), κατά τον οποίο η διαλεκτική προσφέρεται για τους σκοπούς μιας ισχυρής αντίστασης παρά την αδυναμία της να συγκροτήσει την υποκειμενικότητα. Βέβαια, ο Adorno είχε την επίγνωση ότι η διαλεκτική διαγράφει αναγκαστικά και διαστρεβλώνει αυτό το οποίο μόνο διαλεκτικά μπορεί να διατυπωθεί. Όπως θα εξηγηθεί αμέσως, η αρνητική διαλεκτική διαψεύδει το φιλοσοφικό θρίαμβο του εγελιανού *Aufhebung* («αναίρεση» ή «άρση»). Ο όρος αυτός χαρακτηρίζεται από τον Adorno ως εξαναγκασμός και λειτουργεί ως σημείο εκκίνησης και ώθησης για τη δική του θεωρία, την οποία αναπτύσσει στο έργο του *Αρνητική Διαλεκτική*. Το *Aufhebung* του Hegel δανείζεται πολλά στοιχεία από την πλατωνική και αριστοτελική διαλεκτική (McKinney, 1983)⁷ και περιγράφει την επίλυση των φιλοσοφικών διενέξεων που καταλήγουν σε μία σύνθεση, εν είδει ανώτερης και αναπόφευκτης αλήθειας. Συνεπώς, το γεγονός ότι ο Adorno απορρίπτει τη διαλεκτική ως θεωρητική εργασία που οδηγεί σε θετικά, αβίαστα αποτελέσματα, μπορεί να αναγνωσθεί ως μία αξιοσημείωτη αποστασιοποίηση από την εγελιανή διαλεκτική, καθώς και από τη φιλοσοφική παράδοση επί της οποίας η ίδια αυτή η διαλεκτική ερείδεται⁸. Υπό αυτή την έννοια, λοιπόν, ο Adorno διατείνεται ότι η αρνητική διαλεκτική «προσβάλλει την

7 Ο *σωκρατικός έλεγχος* μάλλον έχει περισσότερα κοινά με την αρνητική διαλεκτική του Adorno. Για τον έλεγχο ως ειρωνική διάψευση βλ. Robinson, 1971, σ. 78: «Ο έλεγχος υπό την ευρύτερη έννοια σημαίνει την εξέταση ενός ατόμου σε σχέση με μία δήλωση που έκανε, θέτοντας σε αυτόν ερωτήσεις που εκζητούν περαιτέρω δηλώσεις, με την ελπίδα ότι αυτές θα καθορίσουν το νόημα και το επίπεδο αλήθειας της πρώτης του δήλωσης. Τις περισσότερες φορές, το αναμενόμενο επίπεδο αλήθειας είναι το ψεύδος. Έτσι, ο έλεγχος, με τη στενότερη έννοια, είναι μία μορφή εξέτασης κατ' αντιπαράσταση ή διάψευση».

8 Ο Adorno αναπτύσσει μία δύστροπη και ανατρεπτική σχέση με τη φιλοσοφία. Παραδείγματος χάρι, στο βιβλίο του *Critical Models: Interventions and Catchwords* (1969/2005) στο κεφάλαιο «Why Still Philosophy?» δυσχυρίζεται πως δεν είναι καθόλου σίγουρος για την απάντηση στο ερώτημα του τίτλου, ενώ στη συνέχεια διατείνεται υπέρ ενός αρνητικού ορισμού της φιλοσοφίας, εν είδει διερώτησης της αλήθειας αλλά και σφοδρής άρνησης της υποτιθέμενης απολυτότητας και αυθεντίας του φιλοσοφικού στοχασμού (σελ. 7). Στο ίδιο μήκος κύματος, η εισαγωγή του έργου *Αρνητική Διαλεκτική* (1966/2006) αρχίζει ως εξής: «Η φιλοσοφία, που κάποτε φαινόταν ξεπερασμένη, διατηρείται στη ζωή, επειδή πέρασε και χάθηκε η στιγμή της πραγματοποίησής της» (σελ. 13). Για τον ίδιο, η φιλοσοφία «διατηρείται στη ζωή» μόνο ως κριτική του εαυτού της.

παράδοση»⁹ (1966/2006. σ. 9).

«Όσο του είναι δυνατόν, ο συγγραφέας φανερώνει τα χαρτιά του, κάτι που δεν συμπίπτει με το παιχνίδι» (Adorno, 1966/2006. σ. 9). Η αρνητική διαλεκτική, αντί να προτάσσει μία θετική έκβαση ως προς το ζήτημα της αντίστασης που προβάλλει η υποκειμενικότητα απέναντι στην ομοιότητα, αφήνει αυτή την αντίσταση ακριβώς ως έχει, χωρίς να προβαίνει σε κάποια επίλυση του θέματος. Ο Adorno μας ζητά να απορρίψουμε την ιδέα ότι το αποτέλεσμα της διαλεκτικής πρέπει πάντα να είναι οπωσδήποτε θετικό και προειλημμένο, χωρίς όμως ταυτόχρονα να εγκαταλείπουμε τη διαλεκτική ως επεξηγηματικό μοντέλο. Θα πρέπει απλώς να την εννοιολογήσουμε ως μία ανοιχτή, και καθόλου κλειστή, διαδικασία. Σε αντίθεση με την εγελιανή διαλεκτική που υποστηρίζει την «ταυτότητα της ταυτότητας και της μη-ταυτότητας», η αρνητική διαλεκτική αντιστρέφει την κατάσταση και διατείνεται ότι υπάρχει μία «μη-ταυτότητα της ταυτότητας και της μη-ταυτότητας», υπό την έννοια ότι οι δύο πόλοι της διαλεκτικής εμπειρίας (εκ των οποίων η μη-ταυτότητα είναι πιο ριζοσπαστική από την ταυτότητα) είναι ανόμοιοι (Jarvis, 1998, σ. 173). Η ύπαρξη είναι εν τέλει οντολογικά ατελής και η ιστορία δε συνίσταται σε μία απλοϊκή επανάληψη κάποιων προαποφασισμένων νοούμενων γεγονότων. Η αρνητική διαλεκτική υπερακοντίζει την αναγκαιότητα ως γνώμονα της έκβασης της εγελιανής διαλεκτικής και κατευθύνεται προς την ενδεχομενικότητα, διανοίγοντας έτσι απραγματοποίητες ακόμη δυνατότητες τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο. Η αντίθεση ανάμεσα στο "είναι" και στο "θα μπορούσε να είναι" μας οδηγεί πέρα από την μελλοντικά προσανατολισμένη τελεολογία του Hegel, σε μία αναδρομική θέαση των πραγμάτων όπου συνειδητοποιούμε τον αβέβαιο και απρόβλεπτο χαρακτήρα του μέλλοντος. Εφόσον, λοιπόν, «τα ανθρώπινα όντα είναι προϊόν της εξέλιξης, αλλά η εξέλιξη δε συντελείται για να δημιουργεί ανθρώπινα

9 Πρόκειται, ωστόσο, για έναν αμφιλεγόμενο ισχυρισμό. Ο ίδιος ο τίτλος του βιβλίου είναι αντιφατικός, όπως επισημαίνει ο Adorno στην εναρκτήρια παράγραφο του προλόγου: «Το παρόν βιβλίο θέλει να απαλλάξει τη διαλεκτική από έναν τέτοιο καταφατικό χαρακτήρα, χωρίς να επιτρέψει οποιαδήποτε αοριστία. Η ανάπτυξη του παράδοξου τίτλου του είναι μία από τις προθέσεις του». Επομένως, ο Adorno αρνούμενος οριστικά την "άρνηση της άρνησης" ως καίρια διεργασία της εγελιανής διαλεκτικής, καταλύει την αναγκαιότητα κατάληξης σε ένα θετικό επίτευγμα. Ταυτόχρονα, ο κίνδυνος της αοριστίας είναι ένα ακανθώδες ζήτημα για τον Adorno. Σε τελική ανάλυση, η σκέψη είναι «ένα κομμάτι ύπαρξης που με την αρνητικότητά της φθάνει μέχρι το μη ον. Αλλά μόνον η απώτατη απόσταση θα ήταν εγγύτητα. Η φιλοσοφία είναι το πρίσμα που πιάνει το χρώμα της» (σελ. 79). Για τον Adorno, λοιπόν, η σκέψη εκτείνεται μέχρι αυτό που να μην δεν υπάρχει, αλλά ενδεχομένως να είναι καλύτερο.

όντα» (Thompson, 2013), η αρνητική διαλεκτική είναι μία μετασχηματισμένη ανοιχτή διαλεκτική που διέπεται από την ενδεχομενικότητα των γεγονότων, ούσα αποστασιοποιημένη από κάθε δεδομενικότητα και νομοτελειακότητα. Καθίσταται δυνατή μέσω της μη-ταυτότητας, δηλαδή του μη-ταυτόσημου που δε δύναται να κριθεί εξαντλητικά (Jarvis, 1998, σ. 173).

Κατά τον Adorno, μια τέτοια απροσδιόριστη εκ των προτέρων έκβαση δεν είναι απαρέγκλιτα αρνητική. Τουναντίον, και ιδιαίτερος σε σχέση με το υπό εξέταση ζήτημα της φεμινιστικής υποκειμενικότητας, καθίσταται τοιουτοτρόπως δυνατή μία νέα εννοιολόγηση των απανταχού αμφισβητήσεων του ονόματος "γυναίκες" εντός του πλαισίου των δια-εθνικών φεμινιστικών θεωριών, ειδάλλως το συμβιβαστικό αποτέλεσμα θα ισούτο ξεκάθαρα με εξαναγκασμό. Δεν πρόκειται για υποχώρηση, αλλά περισσότερο για την άρνηση του καταναγκασμού και της καταπίεσης που συνεπάγεται αναπόδραστα το συνθετικό/αναιρετικό αποτέλεσμα της εγγελιανής διαλεκτικής. Η εν λόγω άρνηση αναδεικνύει το ενδεχόμενο μιας εμμενούς ερμηνείας που στηρίζεται σε μία περίπλοκη σχέση με τη διαλεκτική.

Το απατηλό "αδιέξοδο" της απορίας

Κατά τρόπο παρόμοιο με τη δική μου εννοιολόγηση της απορίας, η Sarah Kofman αποσαφηνίζει ότι η έννοια του "πόρου", ήτοι του δεύτερου συστατικού της α-πορίας, δεν ταυτίζεται με την έννοια της "οδού":

...οδός [odos], ένας γενικός όρος που προσδιορίζει ένα μονοπάτι ή ένα δρόμο οποιουδήποτε είδους. Ο πόρος [poros] αναφέρεται μόνο σε μία θαλάσσια διαδρομή ή σε μία διαδρομή κάτω από ένα ποτάμι, σε ένα πέρασμα που διανοίγεται κατά μήκος μίας χαστικής έκτασης την οποία μετατρέπει σε έναν οργανωμένο, κατάλληλο χώρο, εισάγοντας διαφοροποιημένες διαδρομές, καθιστώντας ορατές τις διάφορες κατευθύνσεις του χώρου, δίνοντας κατεύθυνση σε μία έκταση που στερείτο αρχικώς κάθε περιγράμματος, κάθε οροσήμου. (Kofman, 1988, σ. 10)

Εάν, λοιπόν, ο "πόρος" δεν μπορεί «ποτέ να εντοπισθεί εκ των προτέρων, ... μπορεί πάντα να σβηστεί, ... πρέπει πάντα να ανιχνεύεται εν νέου, με πρωτοφανή τρόπο»,

(Kofman, 1988, σ. 10) τότε η "α-πορία" δεν είναι μία πόρτα κλειστή ή ένας μπλοκαρισμένος δρόμος που συναντά κανείς σε ένα γνώριμο και ασφαλές μονοπάτι, αλλά αντιθέτως κατά τον Πλάτωνα,

όταν οι αντιφάσεις του ενός και των πολλών εφαρμόζονται στο επίπεδο των ίδιων των ιδεών, η απορία αποτελεί ένα αληθινό θαύμα. Είναι θαυμάσια αποχυνωτική, μοιάζει αδιέξοδη και δίνει έναυσμα για ατέρμονη συζήτηση. (Kofman, 1988, σ. 13)

Υπάρχουν πολλά και ποικίλα μοντέλα φεμινιστικής απορίας. Κατά τη γνώμη μου, δεν υπάρχει διέξοδος από την απορία όσον αφορά τη φεμινιστική υποκειμενικότητα και τα ονόματα της γυναίκας και του θηλυκού κατά τρόπο που να μη διαιωρίζονται οι εδραιωμένοι στο χρόνο αποκλεισμοί εκείνων των ομάδων που ο φεμινισμός, ως ποικιλόχρωμο κίνημα, υποτίθεται πως εκπροσωπεί. Μάλιστα, θα χαρακτήριζα και τις δύο στιγμές αυτής της απορίας ως φεμινιστικές, γεγονός που συνεπάγεται ότι ο φεμινισμός δεν πρεσβεύει μια συνεπή στάση ή θέση ούτε δύναται να καταστεί τέτοια χωρίς σημαντικές απώλειες. Όπως εισηγείται κατωτέρω η Kofman, η επιλογή ενός συγκεκριμένου νοήματος για το φεμινισμό θα συνιστούσε μία χειρονομία προδοσίας:

Η μετάφραση, η διάνοιξη ενός μονοπατιού μέσω μίας γλώσσας χρησιμοποιώντας τους πόρους της, η επιλογή ενός νοήματος, ισοδυναμεί με διαφυγή από τα αγωνιώδη, απορητικά αδιέξοδα κάθε μετάφρασης, με την επίδειξη της κατεξοχήν φιλοσοφικής χειρονομίας: της χειρονομίας της προδοσίας. Η αναγνώριση της μη μεταφρασιμότητας του πόρου και της απορίας υποδηλώνει ότι υπάρχει κάτι σχετικά με αυτούς τους όρους, που ο Πλάτων δανείζεται από μία ολόκληρη παράδοση, το οποίο διαρρηγνύει μία φιλοσοφική αντίληψη της μετάφρασης και τη λογική της ταυτότητας που αυτή συνεπάγεται. (Kofman, 1988, σ. 9-10)

Η απορία που με απασχολεί εδώ είναι η σοφιστική, ο κατά την Kofman «αντίπαλος αδερφός» (1988, σ. 17) της δεόντως φιλοσοφικής απορίας, αν μη τι άλλο κατά τον Πλάτωνα, υπό την έννοια ότι απώτερος σκοπός της δεν είναι ο παραδοσιακά νοούμενος συμβιβασμός. Με ενδιαφέρει η παράταση/επίταση αυτού του είδους απορίας, στο πλαίσιο της οποίας η κατάτμηση των εναλλακτικών επιλογών δε σηματοδοτεί έναν αποκλεισμένο δρόμο, αλλά αντιθέτως την αναστολή της απόφασης και την προβληματοποίηση του "δεδομένου". Έτσι, ενώ η προσήλωση στη

διακριτότητα που προσφέρει το όνομα "γυναίκες" έχει προταθεί ως ο πιο πρακτικός ή ίσως εμπειρικός τρόπος ερμηνείας, εντούτοις αυτό παύει να ισχύει εάν στο πλαίσιο της θεωρητικοποίησης ληφθεί υπόψη η επιτήρηση (ακόμα και αυτο-επιτήρηση) που απορρέει και επιβάλλεται από αυτή τη διακρισιμότητα των γυναικών ή του θηλυκού. Κατά την άποψη αυτή, οι γυναίκες και το θηλυκό είναι εκ των προτέρων εκτοπισμένες στο χώρο της ανυπαρξίας ή της μηδαμινότητας και χρίζουν ενίοτε βίαιης επιβολής και πάντοτε ενεργούς κατάφασης προκειμένου να αναφανούν. Πώς θα μπορούσε να τεθεί το ζήτημα της φεμινιστικής υποκειμενικότητας μέσα από το έργο διάφορων θεωρητικών, όπως για παράδειγμα της Anne Fausto-Sterling¹⁰ που απομυθοποιεί τον απαράβατο έμφυλο δυϊσμό της βιολογίας; Η κατάλληλη εμπειρική προσέγγιση δεν είναι εν προκειμένω ξεκάθαρη. Και αυτή ακριβώς η αμηχανία είναι που ωθεί περαιτέρω τα ερευνητικά ερωτήματα.

Πώς σχετίζεται η διαφωνία για την πρόταση θέαση του ονόματος "γυναίκες" με το ερμηνευτικό ζήτημα της ταυτόχρονης διευθέτησης των ανησυχιών που προκύπτουν, αφενός από την απόρριψη του εγχειρήματος καθορισμού των τρόπων αναπαράστασης του θηλυκού, αφετέρου από την προσκόλληση στην εγκυρότητα του ίδιου ακριβώς εγχειρήματος; Από τη μία πλευρά, υπάρχει η ανησυχία ότι η εννοιολόγηση των γυναικών ως διακριτό, συλλογικό υποκείμενο αποτελεί μία ανυποστήρικτη θέση. Εάν αυτό όντως ισχύει, καίριο παραμένει το ερώτημα της δέουσας αντιμετώπισης των αναγκών και των συμφερόντων που διατηρούνται ορατά και πειστικά μόνο μέσα από την παροχή αξιοπιστίας και αναγνώρισης στην πρωτοκαθεδρία του έμφυλου δυϊσμού, στο πλαίσιο δια-εθνικών δημόσιων και ιδιωτικών επιδιώξεων. Οι προβληματικές κανονιστικές θεωρίες και πρακτικές που ερείδονται στην υπεροχή του έμφυλου δυϊσμού φαίνεται να χρειάζονται μία θεωρία που να διατηρεί τον όρο "γυναίκες", υπό το πρίσμα όμως της κριτικής.

Από την άλλη πλευρά, προσεγγίσεις που εκφράζουν μια ως άνω ανάλογη πεποίθηση ενός φαντασιακού των γυναικών συνοδεύονται συχνά από την παραδοχή ότι το συγκεκριμένο φαντασιακό είναι ανεδαφικό και κάθε προσπάθεια σταθερού ορισμού των γυναικών, του θηλυκού και όσων απορρέουν από αυτά, είναι εκ των πραγμάτων καταδικασμένη σε αποτυχία. Εάν το εγχείρημα της τοποθέτησης των γυναικών σε μια διακριτή, συλλογική υποκειμενική θέση είναι αβάσιμο, τότε το

10 Fausto-Sterling, (1992)· Fausto-Sterling, (2000).

δίπολο του φύλου και κατ' επέκταση οι γυναίκες ως ευδιάκριτη ομάδα δεν μπορούν να παραμείνουν ένα πλαίσιο κριτικής στο βαθμό που είναι συνένοχοι με εκείνες τις προβληματικές κανονιστικές θεωρίες και πρακτικές με τις οποίες επιχειρούν να συνομιλήσουν. Συχνά, ωστόσο, σε θεωρητικά κείμενα που δηλώνουν ότι αυτές οι τελευταίες θεωρίες και πρακτικές είναι η σωστή απάντηση στη διαγραφή των γυναικών ως διακριτής υποκειμενικότητας, ειδικότερες ιδιάζουσες έννοιες όπως "αυτή", "θηλυκό", "butch" ή "femme" (Rubin, 2011, σ. 241-242) απομένουν χειρονομίες προς την αδυνατότητα αφομοίωσης σε μία κανονιστικότητα που αγνοεί τον παράγοντα του φύλου και/ή είναι παραδοσιακά αρρενοκρατική (Martin, 1994).¹¹

Οι ανωτέρω ανταγωνιστικοί προβληματισμοί, αν και συνήθως εξετάζονται μεμονωμένα ο ένας από τον άλλο, θα πρέπει κατά τη γνώμη μου να συνδυαστούν σε κάποιο βαθμό, ώστε να εξετασθεί γιατί η διακριτή ομάδα των γυναικών και η πλέον πρόσφατη επίκληση του θηλυκού ως μη προβληματικής κατηγορίας παραμένουν απαρέγκλιτη καταστατική συνθήκη της φεμινιστικής θεωρίας και φιλοσοφίας¹², τόσο εκτεταμένα και σε τόσο πειστικό βαθμό, παρά τις εκάστοτε αμφισβητήσεις. Με άλλα λόγια, η παρούσα εργασία προβαίνει σε μία ανάγνωση της σημασίας τόσο της αστάθειας όσο και της πίστης στις γυναίκες και το θηλυκό (αντανακλώντας τα κατάλοιπα της αγγλόφωνης διάκρισης μεταξύ sex/gender), αναζητώντας παράλληλα τη σημασία των κυκλικών συζητήσεων ως προς τον τρόπο θέασης αυτών των εννοιών.

11 Η Martin θεωρεί ότι το *Epistemology of the Closet* της Sedgwick δίνει «στη σεξουαλικότητα την ικανότητα να καταρρίψει τους συμβατικούς ορισμούς και διακρίσεις του φύλου» (σ. 108), χωρίς να υποστηρίζει ότι οι ετεροκανονικοί ορισμοί του φύλου είναι ανεπαρκείς. Το αποτέλεσμα για τη Martin είναι μία συνολική ανησυχία σχετικά με τον τρόπο διατύπωσης των φεμινιστικών συνεπειών της queer θεωρίας στο έργο της Sedgwick. «Από την προοπτική όσων από εμάς έχουν βιώσει τον πόνο του χαρακτηρισμού ως queer υπό τους πιο αρνητικούς δυνατούς όρους ή των οποίων η αίσθηση του εαυτού περιλαμβάνει επαναστατικότητα ενάντια στους κανονικοποιητικούς περιορισμούς της συμβατικής θηλυκότητας, οι τιμωρίες που συσσωρεύονται στην ίδια τη θηλυκότητα έχουν, ίσως, γίνει λιγότερο ορατές από τις τιμωρητικές συνέπειες της αποτυχίας συμμόρφωσης, και οι άμυνές μας ενάντια στις τρωτότητες και στους υποβιβασμούς που σχετίζονται με τη θηλυκότητα έχουν γίνει δυνατώτερες» (σ. 105). Μια τέτοια χρήση της θηλυκότητας φαίνεται να αναζητά έναν τρόπο άρθρωσης των «τιμωρητικών συνεπειών» για τα γυναικεία σώματα, εκείνων που συμμορφώνονται αλλά κυρίως εκείνων που όχι. Η ένταση όμως που αναφύεται δυσχεραίνει τη χρήση λέξεων όπως η θηλυκότητα στο πλαίσιο της επιχειρηματολογίας. Το άρθρο της Martin διαπραγματεύεται αυτή την ένταση.

12 Σχετικώς, η Denise Riley αναφέρει στο περίφημο έργο της *Am I That Name?: Feminism and the Category of Women in History* (1995) ότι το όνομα "γυναίκες" υπήρξε πάντα «ταυτόχρονα θεμέλιο και ενόχληση για το φεμινισμό, και ότι αυτό είναι συνεχώς έτσι» (17). Στο βιβλίο της η Riley ασχολείται με τους τρόπους που το όνομα "γυναίκες" γίνεται αντικείμενο διαπραγμάτευσης ενάντια πάντα σε έναν ιδανικό/τυπικό, υποτιθέμενο άφυλο άνθρωπο. Η παρούσα διπλωματική εργασία ασχολείται με παρόμοιους προβληματισμούς αλλά σε διαφορετικό πεδίο και συγκεκριμένα με το όνομα "γυναίκες" ως αντικείμενο διαπραγμάτευσης μεταξύ υποκειμενικότητας και απόρριψής της.

Ο ατέρμονος χαρακτήρας και η αναποφασιστικότητα αυτών των φαινομενικά τελματικών συζητήσεων φέρνουν στο φως την ανεπίδεκτη απλουστεύσεως αντίφαση που ενυπάρχει στην καρδιά του φεμινιστικού θεωρητικού λόγου. Πρόκειται για ένα κλίμα παραγωγικής διαφωνίας από το οποίο εγείρονται ταυτόχρονα τα ακόλουθα ερωτήματα που περιπλέκουν κάθε φιλοσοφική προσέγγιση του φύλου: Πώς νοηματοδοτείται και λειτουργεί η διακριτή υποκειμενικότητα στο πλαίσιο της φεμινιστικής θεωρίας και φιλοσοφίας (και των πολλαπλών ρευμάτων τους); Είναι άραγε σκόπιμο να δοθεί μία μεμονωμένη, ενιαία απάντηση σε αυτό το ερώτημα; Λαμβάνοντας υπόψη την ευρύτατη ασυμφωνία, είναι δυνατό να πορευθούμε με μια ασαφή ως προς αυτό το ζήτημα θεωρία της φεμινιστικής υποκειμενικότητας, και αν ναι ποια θα ήταν η μορφή αυτής της θεωρίας;

Κατά πόσον θα πρέπει να διατηρηθεί ή όχι αυτή η απορητική κατάσταση είναι ένα ερώτημα που εκφεύγει του πεδίου ανάλυσης του παρόντος εγχειρήματος. Δε με ενδιαφέρει μία τελειωτική απάντηση (καταφατική ή απορριπτική) που θα επιλύει το ζήτημα της φεμινιστικής απορίας. Αντ' αυτού, θέλω να επιστήσω την προσοχή στη σύγκρουση που λαμβάνει χώρα ανάμεσα στις δύο υπό εξέταση στιγμές του φεμινισμού, έστω και αν οι φεμινίστριες θεωρητικοί δεν διατυπώνουν τις θεωρίες τους ευθέως ως απορητικές. Οι δύο αυτές στιγμές/χειρονομίες συναπαρτίζουν μία κατάσταση για την οποία προς το παρόν καμία απάντηση δεν κρίνεται πρόσφορη και λυσιτελής, ακόμη και ιδίως για εκείνες που, για λόγους πολιτικούς, ηθικούς, επιστημολογικούς, θα επέλεγαν τη μία θέση (αυτήν όπου το όνομα "γυναίκες" είναι και πρέπει να παραμείνει βιώσιμο και/ή με στατικό περιεχόμενο) ή την άλλη (εκείνη όπου το όνομα "γυναίκες" δεν είναι και δεν πρέπει να παραμείνει βιώσιμο και/ή με στατικό περιεχόμενο).

Ποιο είναι εν τέλει το περιεχόμενο του φεμινισμού;

Σε μελέτη της που σχολιάζει την περίφημη συλλογή δοκιμίων, ποιημάτων, ιστοριών από έγχρωμες γυναίκες με τίτλο *This Bridge Called My Back* (Moraga & Anzaldua, 1983), η Norma Alarcon θέτει το επίμαχο δίλημμα αναφορικά με την

αναπαράσταση των γυναικών ως του μονολιθικού Άλλου των μονολιθικών ανδρών ακολούθως:

Περιττό να λεχθεί ότι η ανάγκη για έμφυλη συνείδηση μόνο σε σχέση με τον άνδρα μας αφήνει στο σκοτάδι όσον αφορά πάρα πολλά πράγματα, συμπεριλαμβανομένων των διαφυλετικών και των διαπολιτισμικών σχέσεων. Ίσως ο μοναδικός σκοπός που έχει αυτού του είδους η απόκλιση να είναι στο πλαίσιο μίας πολιτικής στρατηγικής. Δε μας βοηθά να οραματιστούμε έναν κόσμο πέραν των διπολικών περιορισμών ούτε μας βοηθά να αναμορφώσουμε τη φεμινιστική θεωρία ώστε να συμπεριλάβει το "αυτόχθονο θηλυκό". Μας βοηθά, ωστόσο, να κατανοήσουμε το παράδοξο ότι μέσα σε αυτό το πολιτισμικό πλαίσιο δεν μπορεί καμία να είναι φεμινίστρια χωρίς να έχει γίνει έμφυλοποιημένο υποκείμενο γνώσης, γεγονός που καθιστά πολύ δύσκολο το να υπερβούμε το φύλο γενικώς και να φανταστούμε σχέσεις μεταξύ γυναικών. (Alarcon, 1997, σ. 293)

Η Alarcon θεωρεί πως η προφανής πολιτική αναγκαιότητα να παράγεται η φεμινιστική θεωρία από μία μονοδιάστατη γυναίκα, ένα ρητώς και άκρως εμφυλοποιημένο υποκείμενο γνώσης, είναι υπεύθυνη για την εννοιολόγηση του φεμινισμού κατά τέτοιο τρόπο ώστε να μην της επιτρέπεται να εκφραστεί και συγγράψει, όπως χαρακτηριστικά φέρεται να είπε η Toni Morrison, «το είδος βιβλίων που θέλω να διαβάσω»¹³.

Η Alarcon προβληματίζεται ιδιαίτερος από τις ακόλουθες δύο εναλλακτικές εκδοχές. Κατά πρώτον, η φεμινίστρια θεωρητικός που εκλαμβάνει τους παράγοντες της φυλής, της εθνικότητας, της τάξης, της σεξουαλικότητας και της αρτιμέλειας/αναπηρίας ως αμοιβαία συστατικές πτυχές του φύλου θα πρέπει, σύμφωνα με τη συγκεκριμένη εννοιολόγηση του φεμινισμού, να θεωρήσει αυτές τις διαστάσεις του φύλου ως δυνάμενες να αφαιρεθούν. Αντίθετα προς την άποψη ότι μια τέτοια δυνατότητα αφαίρεσης θα μπορούσε πράγματι να είναι σημαντική, σε περίπτωση που καταστούν αόρατες οι νόρμες της φυλής, της εθνικότητας, της τάξης, της σεξουαλικότητας και της αρτιμέλειας/αναπηρίας, δεν απομένει κανένα περιεχόμενο του ονόματος "γυναίκες" που να μην είναι στην πραγματικότητα εκ των προτέρων προνομιακό και αμετακίνητο σε σχέση τις εν λόγω κατηγορίες. Με άλλα λόγια, η πρόσδοση αξιοπιστίας στην αφαιρεσιμότητα όλων των διαστάσεων και παραγόντων της φεμινιστικής θεωρίας πλην του φύλου, θα ισοδυναμούσε με άρνηση του επείγοντος χαρακτήρα των κριτικών εκείνων που ορμώνται από αναγνώσεις της

13 Παράθεση στο Walker, 1983: 7.

φυλής, της τάξης, της αρτιμέλειας και της σεξουαλικότητας στις σχέσεις μεταξύ των γυναικών¹⁴. Η διαθεματικότητα είναι μία μέθοδος ερμηνείας που εννοιολογεί τη φυλή, την εθνικότητα, την τάξη, τη σεξουαλικότητα και την αρτιμέλεια ως αμοιβαία κατατοπιστικές και διαπλεκόμενες. Κατά τη γνώμη μου, η διαθεματικότητα είναι μία πολυ-διαλεκτική προσέγγιση που επιτρέπει στη θεωρία να μιλήσει για την αλληλεξάρτηση των ως άνω πτυχών του κοινωνικού. Επιτελώντας όμως αυτή τη λειτουργία, στηρίζεται σε γενεαλογίες στις οποίες οι εν λόγω πτυχές είναι ήδη διαχωρίσιμες (ήτοι δυνάμενες να διαχωρισθούν), προτού χωρήσει μία διαθεματική ανάλυση.

Όπως θα καταδειχθεί στη δεύτερη ενότητα της παρούσας εργασίας, η Naomi Zack αναπτύσσει μία σχεσιακή θεωρία για την ομάδα των "γυναικών" εξαιτίας ακριβώς των ανεπαρκειών και αδυναμιών που χαρακτηρίζουν τη διαθεματικότητα (Zack, 2005, σ. 1-8). Κατά την ίδια, το μόνο που επιτυγχάνει μια διαθεματική προσέγγιση είναι να επιδεινώνει τον κατακερματισμό του φεμινισμού και των ειδικότερων ρευμάτων του, καθιστώντας εν τέλει ασύνδετα τα φεμινιστικά κινήματα των έγχρωμων γυναικών με τα αντίστοιχα των λευκών του βορειοαμερικανικού ακαδημαϊκού χώρου, όπως εξίσου ασύνδετους καθιστά σύσσωμους τους φεμινισμούς του παγκόσμιου Νότου με τους αντίστοιχους του παγκόσμιου Βορρά. Συνεπώς, η διαθεματικότητα διαπλάθει εκ νέου τις ίδιες περιθωριοποιήσεις τις οποίες υποτίθεται πως προορίζεται να αντικρούσει. Η πολυ-διαλεκτική προσέγγιση της διαθεματικότητας δεν επιτρέπει στις/στους θεωρητικούς να φανταστούν την κατηγορία των "γυναικών" με διαφορετικό τρόπο. Κατά την Alarcon, η διαλεκτική του διπόλου άνδρας/γυναίκα «μας αφήνει στο σκοτάδι όσον αφορά πάρα πολλά πράγματα» (1997, σ. 293). Κατά τη Zack, η διαθεματικότητα δε διορθώνει την όλη κατάσταση, αλλά αντ' αυτού εισάγει νέα προβλήματα. Αξιοσημείωτο κρίνω το γεγονός ότι η Zack στοχάζεται το φεμινισμό υπό τους όρους του αρνητικού του Adorno, προβαίνοντας δηλαδή κατ' ουσίαν σε μία αρνητική διαλεκτική ερμηνεία του φεμινισμού, εν αντιθέσει με την Alarcon που υποστηρίζει ότι οι διαλεκτικές εννοιολογήσεις του διπόλου άνδρας/γυναίκα, έστω κι αν είναι διαθεματικές, απορρίπτουν τους εναλλακτικούς τρόπους θέασης του φεμινισμού.

14 Η Naomi Zack χαρακτηρίζει τουλάχιστον υποκριτική αυτήν ακριβώς την υπονόμηση του ονόματος "γυναίκες" στο πλαίσιο της συζήτησης για τις σχέσεις μεταξύ των γυναικών. βλ. Zack, 2005: 8.

Κατά δεύτερον, η Alarcon επιστράτη την προσοχή στην αναγκαιότητα να στοχαστούμε έναν κόσμο πέραν της διαλεκτικής των διπόλων γυναίκες/άνδρες, θηλυκό/αρσενικό. Σύμφωνα με την ίδια, το να ομιλούμε με φεμινιστικούς θεωρητικούς όρους που θεωρούν δεδομένες τις έννοιες γυναίκες, άνδρες, αρσενικό, θηλυκό σημαίνει ότι δεν έχουμε ακόμα φτάσει στο σημείο να «υπερβούμε το φύλο» (1997, σ. 293). Δεν είναι καθόλου σαφές τι μπορεί να σημαίνει αυτό, η Alarcon όμως διευκρινίζει ότι η προσφυγή σε φεμινιστικούς θεωρητικούς όρους που εκλαμβάνουν ως δεδομένες τις προαναφερθείσες έννοιες βρίσκεται σε ερμηνευτική δυσαρμονία με τις πτυχές εκείνες του εαυτού μας που θέτουν ριζικά υπό αμφισβήτηση τις έμφυλες προσδοκίες. Η θεωρητικός κρίνει πως το παράδοξο γεγονός ότι πρέπει κανείς να μετατραπεί σε εμφυλοποιημένο υποκείμενο γνώσης προκειμένου να δυναμιτίσει το φύλο και να φαντασιωθεί σχέσεις «μεταξύ γυναικών» (1997, σ. 293)¹⁵, υπαινίσσεται ότι η κατάφαση και εδραίωση των "γυναικών" απέναντι στους "άνδρες" είναι βιώσιμη μόνο ως βραχυπρόθεσμη πολιτική στρατηγική. Εντούτοις, μια τέτοια στρατηγική τακτική, όπως τη βλέπει η Alarcon, το μόνο που δημιουργεί και πάλι είναι νέα πολιτικά προβλήματα αποκλεισμών. Μήπως, λοιπόν, η φεμινιστική διανοητική χειρονομία αποτελεί, ενόψει αυτής της παραδοξότητας, μία εκ βάθρων υπονόμηση της κατηγορίας "γυναίκες";

Στην εισαγωγή τους για το έργο *Feminism As Critique*, οι Seyla Benhabib και Drucilla Cornell διατυπώνουν αυτή τη δυσχερή αυτή θέση ως εξής:

Κάτω από την ιδέα ότι υπάρχει μια ουσιαστική σύνδεση ανάμεσα στη φεμινιστική θεωρία και τη μοναδική εμπειρία των γυναικών ως γυναικών, υφέρπει η φαινομενικά μη προβληματική παραδοχή ότι αυτή η εμπειρία μπορεί να ταυτοποιηθεί και να ανευρεθεί ώστε να αποφέρει γενικεύσιμα συμπεράσματα με βάση το φύλο. Οι γυναίκες του Τρίτου Κόσμου έχουν αμφισβητήσει επακριβώς την παραδοχή ότι υπάρχει μια γενικεύσιμη, αναγνωρίσιμη και συλλογικά κοινή εμπειρία της γυναικείας φύσης. Το να είσαι Μαύρη και γυναίκα, σημαίνει ότι είσαι μία Μαύρη γυναίκα, μία γυναίκα της οποίας η

15 Και πάλι, αυτός ο τρόπος διατύπωσης φέρνει στην επιφάνεια την ένταση που αποτελεί το αντικείμενο ενδιαφέροντος της παρούσης εργασίας: κάθε εμφυλοποιημένο υποκείμενο γνώσης θα πρέπει να πληροί το αίτημα του να είναι γυναίκα (ομού με τις αντίστοιχες του νόρμες της φυλής, της τάξης, του κοινωνικού φύλου, της σεξουαλικότητας και της αρτιμέλειας που αυτό συνεπάγεται) προκειμένου να συμπεριληφθεί στα άτομα που υποδηλώνει η φράση «μεταξύ γυναικών». Η ανάγκη του να συγκαταλέγεται κάποιος μεταξύ των γυναικών ώστε να θεωρείται ενεργό μέρος της όλης κατάστασης είναι από μόνη της μία ανεπαρκής θέαση του φεμινισμού. Η υποστήριξη όμως του αντίθετου ισχυρισμού, ενώ επεκτείνει μεν το πεδίο του φεμινισμού, εισάγει το ίδιο παράδοξο που περιγράφει η Alarcon.

ταυτότητα συνίσταται διαφορετικά από εκείνη των λευκών γυναικών¹⁶. Η πρόκληση των φεμινιστριών του Τρίτου Κόσμου φέρνει στο προσκήνιο την πολύπλοκη φύση του έμφυλου προσδιορισμού, ενώ παράλληλα επισημαίνει το δίλημμα της γυναικείας/φεμινιστικής ταυτότητας. Αυτό το δίλημμα εκφράζεται μέσα από το ερώτημα: πώς μπορεί η φεμινιστική θεωρία να θεμελιωθεί στη μοναδικότητα της θηλυκής εμπειρίας χωρίς να υποστασιοποιείται εξ αυτού ένας και μοναδικός ορισμός της θηλυκότητας ως παραδειγματικός – χωρίς να υποκύπτουμε, δηλαδή, σε έναν ουσιακρατικό λόγο για το φύλο; (Benhabib & Cornell, 1987, σ. 13)

Συνεχίζοντας, οι επιμελήτριες δηλώνουν ότι η ανθολογία *Feminism As Critique* καταγράφει το ως άνω δίλημμα, χωρίς να επιχειρεί να το επιλύσει, περιλαμβάνοντας θεωρητικούς με αντικρουόμενες απόψεις και προσεγγίσεις επί τούτω. Στο συγκεκριμένο συλλογικό έργο το δίλημμα αποκρυσταλλώνεται γύρω από τη διαφωνία ως προς το status του υποκειμένου στην ψυχανάλυση και τη φουκωική θεωρία:

Ενάντια στην υποστασιοποίηση των διπολικών κατηγοριών της έμφυλης ταυτότητας – αρσενικής και θηλυκής – οι Cornell, Thurschwell και Butler υποστηρίζουν μία κριτική της δυαδικής λογικής, τον πολλαπλασιασμό της διαφοράς και τη συγκρότηση της ταυτότητας μέσω της αναγνώρισης και της συγκατάθεσης στην αληθινή διαφορά. Θεωρητικοί του ψυχαναλυτικού φεμινισμού όπως οι Dinnerstein, Chodorow και Balbus δε θα διαφωνούσαν τόσο πολύ με αυτή την επίκληση στη διαφορά, καθώς υποστηρίζουν ότι πτυχές της θηλυκής κοινωνικοποίησης στους πολιτισμούς μας εμπεριέχουν ίχνη τέτοιων αναμνήσεων και πρακτικών, όσο θα προδιέθεταν τις γυναίκες να συνειδητοποιήσουν και να σεβαστούν τέτοιες διαφορές πιο πρόθυμα από τους άνδρες ομοίους τους. (Benhabib & Cornell, 1987, σ. 15)

Επίσης,

Ενώ οι Fraser και Young ενώνονται με την Cornell, τον Thurschwell και την Butler στην κριτική που ασκούν στην ταυτοτική λογική των δυαδικών αντιθέσεων, οι Benhabib και Markus, όπως και ο Balbus, βλέπουν στις παρούσες μορφές της συγκρότησης του φύλου ουτοπικά ίχνη μιας μελλοντικού τύπου ετερότητας. (Benhabib & Cornell, 1987, σ. 15)

Οι θεωρητικοί, λοιπόν, της εν λόγω συλλογής δε συσπειρώνονται προκειμένου να προβούν σε χειρονομίες που να υποδεικνύουν είτε την υπονόμηση είτε τον αναστοχασμό και την εγκυρότητα των ονομάτων "γυναίκες" ή "θηλυκό". Το

16 Αυτόν ακριβώς τον ισχυρισμό αμφισβητεί η Zack, όπως θα καταδειχθεί στο δεύτερο μέρος της εργασίας.

γεγονός ότι η συνομιλία τους διεξάγεται στο πλαίσιο μίας κριτικής θεώρησης της φεμινιστικής προοπτικής προσδίδει μόνο μεγαλύτερη οξύτητα στο επίμαχο δίλημμα. Ενόψει αυτής της διαμάχης, υπό ποία έννοια μπορεί κανείς να μιλήσει για το φεμινισμό; Είναι το περιεχόμενό του απλώς προσδιοριστικό ή ενυπάρχει κάποια σταθερή ουσία μέσα σε αυτό; Η απάντηση δεν είναι ξεκάθαρη, καθώς οι υπό εξέταση θεωρητικοί προβαίνουν σε πολύ διαφορετικές ερμηνείες του φεμινισμού. Δεν ασχολούνται τόσο πολύ με τη φεμινιστική θεωρία ως εάν το περιεχόμενό της να ήταν καθορισμένο εκ των προτέρων, αλλά αντ' αυτού καταπιάνονται με το στοχασμό του φεμινισμού, αναστοχάζονται το φεμινισμό και διατυπώνουν διάφορες ερμηνείες του. Υπό αυτή την έννοια, ο συλλογικός τόμος *Feminism As Critique* θα μπορούσε να αναγνωσθεί ως ένα έργο που θέτει θεμελιωδώς το οντολογικό ερώτημα του φεμινισμού: τι σημαίνει το να είναι κάποια φεμινίστρια ή να μιλά ως φεμινίστρια;

Από την άλλη πλευρά, το βιβλίο της Janet Halley με τίτλο *Split Decisions: How and Why to Take a Break From Feminism* (2006) ανταποκρίνεται παραστατικά στη συζήτηση για το φεμινιστικό πολιτικό ακτιβισμό στις ΗΠΑ. Η Halley, σε μία προσπάθειά της να βρει διέξοδο από την παραδοξότητα της Alarcon, παροτρύνει τα πολιτικά κινήματα και εγχειρήματα της αριστεράς, ακόμα και εκείνα που στο παρελθόν έχουν ταυτιστεί με τον φεμινισμό, «να κάνουν ένα διάλειμμα από το φεμινισμό». Εν ολίγοις, παραθέτει ορισμένους επιτακτικούς λόγους εξαιτίας των οποίων κάποιες φεμινίστριες ίσως να ήθελαν να εγκαταλείψουν το φεμινισμό. Στην πραγματικότητα, οι εν λόγω προτροπές οφείλονται στην κυριαρχική επικράτηση εκείνου που η Halley αποκαλεί «διακυβερνητικό φεμινισμό»¹⁷, το περιεχόμενο του οποίου έχει ως επίκεντρο το μονοδιάστατα εννοιολογημένο φύλο. Αλλά ακόμα και ως ένα "διάλειμμα", αυτή η σύσταση αφήνει να εννοηθεί ότι ο φεμινισμός στο σύνολό του διακατέχεται από ακραία σύγχυση. Πολύ δύσκολα θα φανταζόταν κανείς τους

17 Πρωταρχικός στόχος της Halley είναι η Catherine MacKinnon. Εκείνες που η Halley αποκαλεί «υβριδικές φεμινίστριες», οι οποίες δείχνουν την «προθυμία να είναι αδιάφορες για το θεμελιακό διπολισμό m/f, του φεμινισμού [sic]» (Halley, 2006, σ. 105), εκφεύγουν τέτοιας κριτικής, όπως χαρακτηριστικά η Gayatri Chakravorty Spivak και η συλλογικότητα The Combahee River Collective (Halley, 2006, σ. 91-105). Και ναι μεν η απογοήτευση της Halley από το φεμινισμό είναι δικαιολογημένη δεδομένου ότι οι φυλετικές, έμφυλες, ετεροκανονικές και ταξικές προαροδοχές του συγκαλύπτονται μέσα από τη χρήση μιας υποτιθέμενα μονοδιάστατης έννοιας των γυναικών, η προσφυγή όμως της Spivak στην ουσιοκρατία δεν είναι εξίσου αδιάφορη απέναντι στο θεμελιακό δίπολο αρσενικό/θηλυκό. Εντούτοις, η ίδια υιοθετεί μια αμφίθυμη στάση που διατηρεί το όνομα γυναίκες, ενώ ταυτόχρονα αναζητά την εσωτερική αστάθεια του περιεχομένου του [βλ. ενδεικτικά Spivak, (1988)· Spivak, (1999)· Spivak, (2006)].

υποστηρικτές ενός οποιουδήποτε άλλου κινήματος να προτείνουν στους ομοϊδεάτες τους την έστω και προσωρινή αποκήρυξη των δικών τους δογμάτων, χωρίς να εκπλήσσουν αρνητικά, να προκαλούν καχυποψία ή να δέχονται αποδοκιμασίες. Η Halley εκφράζει την αξίωσή της αξιοποιώντας την ήδη ευρέως διαδεδομένη αντίληψη ότι ο φεμινισμός δεν εξαντλείται σε μία μονολιθική επιδίωξη:

Ο φεμινισμός δεν είναι ένα οικουμενικό σχέδιο υπεράσπισης για όλα τα σεξουαλικά συμφέροντα που ... οι διανοούμενοι και οι υποστηρικτές έχουν κατασκευάσει, οικειοποιηθεί, αμυνθεί και προωθήσει. Στις Ηνωμένες Πολιτείες τα τελευταία είκοσι χρόνια, έχουμε δει μια σειρά από πολιτικές και θεωρητικές εισβολές, όλες ενδεικτικά "αριστερά" του κέντρου και όλες να προσθέτουν σημαντικά διαφορετικές αναλύσεις και ατζέντες. Αυτά τα σχέδια – σκέψη και πολιτική για την gay ταυτότητα, sex-positive φεμινισμός, αντι-ρατσιστικοί, μετα-αποικιακοί και σοσιαλιστικοί φεμινισμοί που είναι πρόθυμοι να αποκλίνουν από τις φεμινιστικές προτεραιότητες, μεταμοντερνιστικός φεμινισμός, queer θεωρία με και χωρίς το φεμινισμό – ανταγωνίζονται με διάφορους φεμινισμούς – μερικοί από αυτούς ανταγωνίζονται με το φεμινισμό γενικώς – για πνευματική εξουσία και πολιτική αφοσίωση μεταξύ αριστερών, προοδευτικών, φιλελεύθερων ανθρώπων. (Halley, 2006, σ. 11)

Εξαιτίας του βαθμού απόκλισης μεταξύ των φεμινιστικών ρευμάτων, η Halley συνιστά «να κάνουμε ένα διάλειμμα από το φεμινισμό», στο μέτρο που το συγκεκριμένο κίνημα συνηγορεί αποκλειστικά εκ μέρους των γυναικών που είναι υποτελείς των ανδρών (2006, σ. 17-20). Η θεωρητικός εντοπίζει μια δυσαρμονία μεταξύ των φεμινισμών ως προς τον τρόπο που σχετίζονται με αυτό που η ίδια αποκαλεί «διακυβερνητικό φεμινισμό» (2006, σ. 20-22): «Θέτοντας τους εαυτούς τους ως ειδικούς για τις γυναίκες, τη σεξουαλικότητα, τη μητρότητα και ούτω καθεξής, οι φεμινίστριες περιδιαβαίνουν στις αίθουσες της εξουσίας» (2006, σ. 21). Ο διακυβερνητικός φεμινισμός είναι ένα φεμινιστικό ρεύμα με επιτυχή παρουσία στην αρένα της αντιπροσωπευτικής πολιτικής, η ατζέντα του οποίου διαμορφώνεται από θέματα που έχουν να κάνουν με την αναπαραγωγή. Η Halley ταυτοποιεί το διακυβερνητικό φεμινισμό με εκείνο το φεμινισμό που τοποθετεί στο κέντρο του τις λευκές, ετεροφυλόφιλες Δυτικές/Βόρειες γυναίκες. Υπερεκτιμά όμως το βαθμό στον οποίο οι φεμινίστριες αυτής της κατεύθυνσης «περιδιαβαίνουν στις αίθουσες της εξουσίας» (ισχυρίζεται, για παράδειγμα, ότι «στις Ηνωμένες Πολιτείες, οι μόνες αριστερές τοπικότητες όπου λατρεύεται πλέον η ανδρική αρρενωπότητα είναι ομοφυλοφιλικές και αρσενικές» [2006, σ. 22]). Ωστόσο, η επιχειρηματολογία της

Halley δε στηρίζεται στο μέγεθος της πολιτικής επιρροής που ασκείται από το διακυβερνητικό φεμινισμό. Εξάλλου, ο φεμινισμός υπήρξε πάντοτε ένα αμφισβητούμενο έδαφος, εντός του οποίου οι νόρμες της φυλής, της τάξης, της σεξουαλικότητας, της εθνικότητας και της αρτιμέλειας/αναπηρίας δεν καθίσταντο ποτέ ορατές δίχως αγώνα. Η σοβαρή όμως πρόσληψη του προτάγματος της Halley στις μέρες μας, ισοδυναμεί, κατά την ίδια, με την παραδοχή ότι η αρτιότερη φεμινιστική στάση εντός της δημόσιας σφαίρας της αντιπροσωπευτικής πολιτικής είναι πολύ πιθανό να μην είναι εν τέλει "τόσο" (ή και καθόλου) φεμινιστική.

Στην πραγματικότητα, το βιβλίο της Halley δεν αποτελεί, κατά την περιγραφή της ίδιας, ένα συνεπές και απαρέγκλιτο πόνημα της φεμινιστικής θεωρίας. Για του λόγου το αληθές, η θεωρητικός δε διστάζει να χαρακτηρίσει τον εαυτό της ως «μόνο σπανίως και κατά διαστήματα φεμινίστρια» (2006, σ. 15). Μάλιστα, υπό το όνομα "Ian Halley" δημοσίευσε ένα άρθρο (2004) που κατόπιν αποτέλεσε μέρος του *Split Decisions*, επιθυμώντας προφανώς να δηλώσει δημόσια ότι δεν προέβη στη συγγραφή του "ως γυναίκα". Αυτό, ωστόσο, που κρίνω αξιοπρόσεκτο, είναι το μέλημα της Halley να εκφράσει μία φαινομένη ασυμβατότητα ανάμεσα στην queer θεωρία και τους φεμινιστικούς στόχους¹⁸. Επιχειρεί να καταρρίψει την ιδέα ότι η queer θεωρία πρέπει να εκλαμβάνεται ως φεμινιστική, ενόσω αυτή η τελευταία ερείδεται σε μία ανελαστική διχοτόμηση του φύλου σε αρσενικό/θηλυκό¹⁹. Είναι αξιοσημείωτο πως η Halley καταπιάνεται με αυτή την απομυθοποίηση έχοντας προηγουμένως σιωπηρώς λάβει σοβαρά υπόψιν της έναν ισχυρισμό που ορισμένες φεμινίστριες θεωρητικοί μοιράζονται από κοινού με τους queer θεωρητικούς, ότι δηλαδή στο όνομα "γυναίκες" δεν μπορεί να δοθεί κανένα σταθερό περιεχόμενο²⁰. Αλλά εκεί που η Halley εντοπίζει μια ισχυρή ασυνέχεια μεταξύ queer και φεμινιστικής θεωρίας ως προς τον τρόπο που αυτές σχετίζονται με τον διακυβερνητικό φεμινισμό, προσωπικά φρονώ ότι είναι σημαίνουσας σημασίας η ανάδειξη του ήδη υπάρχοντος σώματος μιας αναντίρρητα φεμινιστικής φιλολογίας, που όμως ανενδοίαστα δυναμιτίζει εκ βάθρων την πρωτοκαθεδρία του ονόματος

18 Σχετικά με την ασυμβατότητα queer και φεμινιστικής θεωρίας, βλ. Walters, 1996.

19 Αυτό είναι για τη Halley ένα από τα τρία αναγκαία και επαρκή χαρακτηριστικά του φεμινισμού. Τα άλλα δύο είναι ii) η εννοιολόγηση του θηλυκού ως «μειονεκτικού ή υποδεέστερου στοιχείου» και iii) η εναντίωση στην υποταγή του θηλυκού (Halley, 2006, σ. 18-19).

20 Περαιτέρω αναφορικά με τη σχέση queer και φεμινιστικής θεωρίας βλ. επίσης Schor & Weed (επιμ.) 1997.

"γυναίκες". Συνεπώς, ενώ διάφορα θεωρητικά ρεύματα, που δε θεωρώ φρόνιμο να εντάξω άκριτα στο φεμινισμό, παρέχουν κριτικές για τη φεμινιστική θεωρία, είναι γεγονός πως και οι ίδιες οι φεμινίστριες θεωρητικοί – ανήκουσες σε ειδικότερες κατευθύνσεις όπως αυτές της αποδόμησης²¹, της μετα-αποικιοκρατίας²², του queer²³ και της κριτικής φυλετικής θεωρίας²⁴ – ασπάζονται και προβαίνουν, πάντα ως φεμινίστριες²⁵, σε ομοειδείς κριτικές επόψεις. Υπό αυτή την έννοια καθίσταται σαφές ότι η απορία που επεξεργάζομαι στην παρούσα μελέτη είναι εγγενές στοιχείο του φεμινισμού εν συνόλω, και όχι εξωτερική προς αυτόν. Βάσει, λοιπόν, όσων έχουν εκτεθεί μέχρι στιγμής, και οι δύο στιγμές της απορίας συνιστούν φεμινιστικές χειρονομίες.

Βέβαια, εύλογο είναι πως δε συναινούν όλες οι εμπλεκόμενες θεωρητικοί στην ταυτόχρονη κατάφαση όσο και άρνηση της βιωσιμότητας του ονόματος "γυναίκες". Ανεξαρτήτως όμως της μεθόδου που καθεμία εξ αυτών μετέρχεται για να αντιμετωπίσει το επίμαχο αδιέξοδο, σύσσωμη η φεμινιστική θεωρία φαίνεται να διχάζεται και να στέκεται αμήχανα ανάμεσα στις δύο αυτές ανταγωνιστικές θέσεις. Με άλλα λόγια, παρά την (δημιουργική όπως εγώ τη διαβλέπω) ένταση και διαμάχη μεταξύ των διαφόρων προσεγγίσεων, ακόμα και οι ίδιες οι φεμινίστριες που στρατεύονται προδήλως με τη φεμινιστική θεωρία, καταλήγουν να ταλαντεύονται αναποφάσιστες μεταξύ των δύο αμοιβαία απωθητικών πόλων του διλήμματος. Δηλωτική αυτής της κατάστασης είναι η σύγχυση που επικρατεί αναφορικά με το περιεχόμενο και το νόημα των "γυναικείων σπουδών", αλλά και με τη δέουσα θεραπεία αυτού που η Wendy Brown αποκαλεί «πολιτική υπουλότητα του θεσμικού διαχωρισμού ανάμεσα σε "εθνοτικές σπουδές" και "γυναικείες σπουδές"» (2005, σ. 119), όπως επίσης και της ομοίως ενοχλητικής διάκρισης μεταξύ queer και φεμινιστικής θεωρίας. Τα τελευταία χρόνια, οι σημαντικές διαφωνίες ως προς το

21 Deutscher, (1997).

22 Ενδεικτικά: Minh-Ha, (1989)· Spivak, (1987)· Spivak, (2006)· Spivak, & Barlow (2004)· Spivak, Landry & MacLean (1996).

23 Ενδεικτικά: Bornstein, (1995)· Huffer, (2001)· Rooney (επιμ.), (2006)· Schor, & Weed (επιμ.) (1997).

24 Ενδεικτικά: breen, (2001)· Veit-Wild & Naguschewski (επιμ.), (2005).

25 Πρέπει να επισημάνω πως δεν επιθυμώ οποιαδήποτε εξομοίωση, επικάλυψη ή προσδιορισμό των ως άνω θεωρητικών ρευμάτων ως απλά φεμινιστικών. Τάσσομαι, ωστόσο, κατά της προκατειλημμένης αντίληψης σύμφωνα με την οποία η θεωρητικοποίηση του queer ισοδυναμεί με απομάκρυνση από το φεμινισμό. Πρόκειται για μία λανθασμένη θέση που απορρέει από την πρόσδοση δεδομενικότητας αποκλειστικά σε μία ερμηνεία του ονόματος "γυναίκες" στο πλαίσιο και για τους σκοπούς της φεμινιστικής θεωρίας.

status του ονόματος "γυναίκες" έχουν απασχολήσει ενεργά μεταξύ άλλων τις Nancy Fraser (1995)²⁶, Seyla Benhabib (1987, 1995), Judith Butler (1995), Iris Marion Young (1990, 1999), Linda Martin Alcoff (2002, 2004, 2006), Naomi Zack (2005), Luce Irigaray (1974/1985, 1977/1985)²⁷ και Monique Wittig (1992).

Τυχόν παρανόηση της σημασίας του διλήμματος είναι ικανή να επιφέρει την επανεδραίωση μιας συναφούς αντιπαράθεσης μεταξύ, αφενός, όσων υποστηρίζουν στρατηγικές της «αναστροφής», όπως τις αποκάλεσε η Judith Squires στο πλαίσιο της φεμινιστικής πολιτικής θεωρίας, κατά τις οποίες οι γυναίκες και οι δραστηριότητές τους θα πρέπει να «αναγνωρίζονται και να επανεκτιμούνται», και, αφετέρου, όσων υπερμάχονται στρατηγικές της «εκτόπισης», νοούμενης συχνά και ως αποσταθεροποίησης, συνιστάμενης σε «μία δέσμευση στην αποδόμηση παρά στην ερμηνεία των έμφυλων πρακτικών» (Squires, 1999, σ. 78-79). Σύμφωνα με τη δεύτερη αυτή προσέγγιση, όσον αφορά τη φιλοσοφία του φύλου, η αναστροφή ως ηθικό και πολιτικό εγχείρημα, εκ των πραγμάτων ερειδόμενο στο λευκό, ετεροκανονικό και μεσοαστικό φεμινισμό, δεν είναι πλέον υποστηρίξιμη. Συνοψίζοντας την εν λόγω διαφωνία, η χειρονομία της αναστροφής, ούσα για πολλές ιδρυτική της φεμινιστικής θεωρίας, για άλλες αντιτίθεται στα αποδομιστικά ρεύματα του φεμινισμού που θέτουν υπό αμφισβήτηση τους όρους αντιπροσώπευσης που καθιστούν μια τέτοια "αναστροφή" δυνατή. Υπό τους ορισμούς των θεωριών της αναστροφής, η απόρριψη του ονόματος "γυναίκες" υποπίπτει στο σφάλμα να επαναλαμβάνει την ίδια διαγραφή και υποτίμηση των γυναικών που η φεμινιστική θεωρία επιδιώκει εξ αρχής να διορθώσει. Για τις θεωρητικούς που την πρεσβεύουν, η θέαση των πραγμάτων από τη "γυναικεία" οπτική γωνία απαιτεί περισσότερο αναστοχασμό, όχι λιγότερο και σε καμία περίπτωση απαλοιφή ή άρνηση. Η αντίθετη πλευρά, του αποδομισμού και της "έκτόπισης", διατείνεται ότι η φεμινιστική θεωρία

26 Το συγκεκριμένο κεφάλαιο αποτέλεσε αρχικώς διάλεξη της Fraser που δόθηκε το Δεκέμβριο του 1990 στο πανεπιστήμιο του Michigan στο πλαίσιο του συνεδρίου Tanner Lecture Symposium, ως απάντηση στη διάλεξη του Richard Rorty με τίτλο «Feminism and Pragmatism». Αυτές οι διαλέξεις, αν ληφθούν υπόψιν ως όλον, εκθέτουν το δίλημμα του υποκειμένου της φεμινιστικής θεωρίας και φιλοσοφίας αναφορικά με την εγκυρότητα της κατηγορίας "γυναίκες", ζήτημα που αποτελεί άλλωστε και το αντικείμενο της παρούσας μελέτης. Οι δύο θεωρητικοί πραγματεύονται το αδιέξοδο αναστοχαζόμενοι επί της ιδέας ότι «η πραγματιστική φιλοσοφία θα μπορούσε να φανεί χρήσιμη στη φεμινιστική πολιτική» (Rorty, 1995: 128). Η Fraser χαρακτηρίζει το μεταξύ τους διάλογο ως μία συνδιαλλαγή που αναδεικνύει διαφορές «εντός του πραγματισμού» (Fraser, 1995: 156). Σε κάθε περίπτωση, η σωρευτική επισκόπηση και των δύο θέσεων καταδεικνύει εναντίως την αμφισημία του ονόματος "γυναίκες" στο πλαίσιο της φεμινιστικής φιλοσοφίας.

27 Βλ. επίσης Chanter, (1995).

οφείλει να μην αποδέχεται αβίαστα την εμπλοκή των στρατηγικών της σε έμφυλες, φυλετικές, ετεροκανονικές διχοτομίες τις οποίες υποτίθεται πως πρέπει εξ αρχής να αποκρούει.

Προσωπικά, δε με ενδιαφέρει τόσο η επαναχάραξη ή περαιτέρω πόλωση των μερών εντός της συγκεκριμένης διαφωνίας, όσο η πρόταση μιας αναδρομικής αναταραχής αυτού του διαλόγου μέσα από την ευθεία αντιμετώπιση της διάχυτης αμφιθυμίας που περιβάλλει το όνομα "γυναίκες" και του κατά πόσον πράγματι ο φεμινισμός χρειάζεται περαιτέρω ερμηνεία του όρου αυτού. Όπως καταδεικνύεται στην παρούσα εργασία, η ανωτέρω διαμάχη αναστροφής – αποσταθεροποίησης γεννιέται στο εσωτερικό του ίδιου του φεμινισμού.

Ενότητα Δεύτερη

Η φεμινιστική υποκειμενικότητα υπό το πρίσμα της Αντιγόνης

Η σύγχρονη φεμινιστική, ηθική, κοινωνική, πολιτική θεωρία και φιλοσοφία διερωτάται επίμονα και επανειλημμένα γύρω από το δέοντα τρόπο θεώρησης της κατηγορίας "γυναίκες", φέρνοντας έτσι στο προσκήνιο το ζήτημα της φεμινιστικής υποκειμενικότητας. Ο φεμινισμός συνίσταται σε μία χειρονομία προς ένα δυνάμει υποκείμενο που είναι προς το παρόν άγνωστο; Ή μήπως αποτελεί αντ' αυτού έναν κατηγορηματικό και αμετάκλητο εκτοπισμό της ίδιας της υποκειμενικότητας; Η αμηχανία που απορρέει από αυτά τα ερωτήματα επιτελεί μια "απορία" που στοιχειώνει το φεμινιστικό στοχασμό. Στην πρώτη ενότητα της παρούσας εργασίας υποστήριξα ότι ο φεμινισμός της μετα-εγελιανής φεμινιστικής θεωρίας και φιλοσοφίας αρθρώνεται μάλλον ευκρινέστερα μέσα από μία φεμινιστική μορφή απορίας η οποία υιοθετεί την ενδεχομενικότητα που διέπει την αρνητική διαλεκτική του Adorno.

Στην παρούσα δεύτερη ενότητα και προς επίρρωση των ανωτέρω ισχυρισμών μου, καταπιάνομαι με τη διαφωνία που εντοπίζω ανάμεσα σε τρεις διαφορετικές αναγνώσεις της φιγούρας της Αντιγόνης στην τραγωδία του Σοφοκλή, μία διαφωνία που κατά τη γνώμη μου αφορά τον τρόπο προσέγγισης του ζητήματος της φεμινιστικής υποκειμενικότητας. Ειδικότερα, εννοιολογώ το ερώτημα αυτό ως ένα δίλημμα περί του εάν πρέπει να κατασκευασθεί θεωρητικά ένα δυναμικό υποκείμενο για τη φεμινιστική θεωρία ή θα πρέπει καλύτερα να αποτραπεί η κατασκευή ενός τέτοιου διακριτού υποκειμένου. Παρουσιάζω το διάλογο που αναπτύσσεται ανάμεσα στις εν λόγω ερμηνείες της Αντιγόνης υπό τους όρους της ακόλουθης ερώτησης: είναι η μορφή της Αντιγόνης υποδηλωτική μιας υποκειμενικότητας ακόμη άγνωστης ή μήπως πρόκειται για μία μη αναγώγιμη ετερότητα που εξοβελίζει κάθε προσπάθεια

υποκειμενοποίησης;

Επέλεξα τις θεωρητικούς Butler, Zack και Irigaray διότι οι ερμηνείες τους εκκινούν από διαφορετικές θέσεις, έτσι ώστε μέσα από την αντιπαραβολή και αντιδιαστολή τους να αναδειχθούν οι διαφορετικές πτυχές του επίδικου ζητήματος και να αναφανεί η ένταση που επικρατεί γύρω από το αίνιγμα της φεμινιστικής υποκειμενικότητας. Ένας ακόμη λόγος για τον οποίο καταφεύγω στις συγκεκριμένες ακαδημαϊκούς είναι γιατί στο έργο τους, και ιδίως σε αυτό των Butler και Zack, εντοπίζεται μία σχετικώς οριστική απάντηση αναφορικά με την υπαρκτότητα της κατηγορίας "γυναίκες" και τη διερώτηση της φεμινιστικής υποκειμενικότητας, εν συγκρίσει με άλλες θεωρητικούς, όπως η Beauvoir, η Sedgwick ή η Spivak, των οποίων οι απαντήσεις είναι καταφανώς περισσότερο αόριστες. Οι τρεις στοχάστριες που παραθέτω ασχολήθηκαν με την τραγωδία της Αντιγόνης ακριβώς επειδή η ερμηνεία του έργου από τον Hegel σηματοδότησε και οριοθέτησε τη θέση της Γυναίκας, ερμηνεία η οποία ακολουθήθηκε από τις επόμενες γενιές φιλοσόφων (εγελιανών και μετα-εγελιανών). Όπως έχει επισημάνει η Kimberly Hutchings (2003), η Butler και η Irigaray, μέσα από την ανάγνωσή τους της Αντιγόνης, εξεικονίζουν «εναλλακτικές τροχιές της [μετα-Μποβουαριανής] φεμινιστικής φιλοσοφίας» (σ. 81), υποδεικνύοντας ταυτόχρονα εναλλακτικές φεμινιστικές κριτικές της εγελιανής φιλοσοφίας. Εντούτοις, η Hutchings αποτυγχάνει να συλλάβει επακριβώς τη διαφωνία μεταξύ των δύο ανωτέρω στοχαστριών ως προς τα ονόματα γυναίκα/γυναίκες/φεμινισμός/ετερότητα, καθόσον στο έργο της θεωρεί δεδομένη την ύπαρξη και το περιεχόμενο των συγκεκριμένων εννοιών. Όπως, όμως, θα καταδείξω κατωτέρω, η βαθιά διαφωνία των Butler, Zack και Irigaray είναι ιδιαιτέρως ενδιαφέρουσα όχι μόνο επειδή αναφέρεται στη δέουσα ερμηνεία του έργου, αλλά κυρίως επειδή επεκτείνεται και στις επιπτώσεις της εν λόγω ασυμφωνίας ως προς τη χρήση των όρων που έχουν καθιερωθεί στο φεμινιστικό λόγο. Πράγματι, το περιεχόμενο μιας φεμινιστικής ανάγνωσης της εγελιανής ερμηνείας της γυναικειάς θέσης παραμένει ασαφές και νεφελώδες. Θα μπορούσε αυτό το περιεχόμενο να μην είναι μονήρες αλλά πληθυντικό και πολλαπλό; Δεδομένου ότι η αμοιβαία αποστροφή των τριών αναγνώσεων θέτει υπό αμφισβήτηση τους ίδιους τους όρους και τις κατηγορίες που αυτές χρησιμοποιούν, υποστηρίζω ότι οι συγκεκριμένες ερμηνείες του εγελιανού αρνητικού επηρεάζουν σε βάθος τη σημασία και το περιεχόμενο του

φεμινισμού.

Για ποιο λόγο η προσφυγή στην Αντιγόνη;

Για χιλιετίες, τώρα, βρισκόμαστε σε επιφυλακή: ελπίζοντας να τη δούμε – να τη συλλάβουμε τη στιγμή της πράξης, να πούμε απλά και ξεκάθαρα σε τι αναφέρεται η Αντιγόνη. Ωστόσο, καμία επαγρύπνηση δε θα μπορούσε να είναι επαρκής για το έργο. Η ιστορία προσφέρει μία μεγάλη σειρά από ξεχωριστές, αποσυνδεδεμένες εμπειρίες της Αντιγόνης – αδύνατο να συγκεντρωθούν σε ένα ενιαίο, ολοκληρωμένο σχήμα. (Jacobs, 1996, σ. 889)

Καταρχάς, η τραγωδία *Αντιγόνη* αποτελεί εν προκειμένω εύστοχη επιλογή για τη διερεύνηση της φεμινιστικής υποκειμενικότητας, δεδομένου μάλιστα ότι μέσα από πρόσφατες αναγνώσεις και επανερμηνείες του έργου κατέστη δυνατή η εκτόπιση των παλαιότερων υποστασιοποιημένων και στατικών εννοιολογήσεων των κατηγοριών της γυναίκας και του θηλυκού. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η ανάγνωση της Sjöholm (2004), η οποία αναδεικνύει μέσα από την ηρωίδα το πολυσχιδές ζήτημα της γυναικείας επιθυμίας, την οποία προσδένει εννοιολογικά στην ηθική. Γιατί όμως για την εν λόγω αναθεώρηση κρίνεται δοκιμότερη η επιλογή της Αντιγόνης και όχι της Ισμήνης, την οποία ο Hegel αγνοεί κατά την ανάγνωσή του (Mills, 1987, σ. 30)²⁸; Προφανώς επειδή η Ισμήνη είναι «η πιο παραδοσιακή γυναίκα, μια γυναίκα που εκπροσωπεί τη συμβατική γυναικεία φύση, που δημιουργήθηκε με πρότυπο ανθρώπινες και όχι ηρωικές αναλογίες, επιλέγοντας έναν έντιμο θάνατο, παρά τη συνέχιση μιας επαίσχυντης ζωής», απαντάει η Mills στη δική της διερώτηση (ό.π., σ. 30)²⁹. Πώς θα μπορούσε να εννοιολογηθεί η διένεξη της Αντιγόνης με την αδερφή της και η κατοπινή απόρριψη της υποστήριξής της; Συμμεριζόμενη, λοιπόν, τη Mills διερωτώμαι με τη σειρά μου πώς θα έμοιαζε η ανάγνωση του έργου ως σύγκρουση μεταξύ των δύο αδερφών; Για ποιο λόγο αντικείμενο ενδιαφέροντος για τις φεμινίστριες (και μη) αποτελεί η γυναίκα εκείνη που επιλέγει να «τα βάζει» με

28 Η Mills παρατηρεί ότι ο Hegel δεν αναφέρει την Ισμήνη καθόλου, αν και στο τέλος είναι η Ισμήνη αυτή που επιλέγει να πράξει το σωστό (υποστηρίζει και μοιράζεται την κατηγορία με την Αντιγόνη χωρίς να την προδώσει), παρακινούμενη από την «οικογενειακή αφοσίωση μεταξύ των αδερφών [αυτής και της Αντιγόνης] και όχι από τη σχέση αδερφής-αδερφού», γεγονός που σημαίνει, κατά τον Hegel, ότι στερείται ουσιαδώς επιθυμίας.

29 Βλ. επίσης υποσημείωση 56 στην ίδια σελίδα.

άνδρες»³⁰ (Σοφοκλής, στίχος 62);

Τέτοιου είδους απαντήσεις δεν έχουν δοθεί ακόμη. Ως εκ τούτου, στρέφομαι στην *Αντιγόνη* επειδή, παρά τις πολυάριθμες (φεμινιστικές και μη) αναγνώσεις και ερμηνείες του έργου που υφίστανται σήμερα, δεν έχουν διερευνηθεί οι ανωτέρω δυνατότητες και οπτικές γωνίες και κυρίως δεν υπάρχει συμφωνία αναφορικά με τη συμβολή του έργου στο φεμινιστικό στοχασμό. Στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας, η εστίαση στην *Αντιγόνη* δεν γίνεται με σκοπό να διαπιστωθεί το «ενδιατρίβειν» του πνεύματος με το αρνητικό και η συνακόλουθη μεταστροφή του τελευταίου σε είναι (κατά τον Hegel, 1807/1993, σ. 154), ούτε προκειμένου να εξετασθεί η σημασία της ηθικής σύγκρουσης που λαμβάνει χώρα στο έργο (κατά τον Lacan, 1992). Εξεναντίας, το ιδιαίτερο ενδιαφέρον της *Αντιγόνης* έγκειται στο πρόδηλο γεγονός ότι πρόκειται για το μύθο μίας σύγκρουσης, όπου η αμφιλεγόμενης καταγωγής κόρη διαδραματίζει (ενάντια στις αναγνώσεις των Hegel, Lacan και της πρώιμης Irigaray) έναν ενεργό ρόλο που πλήττει βαθύτατα ακόμα και τη θέση του Κρέοντα στο τέλος. Κατά την Mills, είναι η «απόλυτη υπερασπίστρια του καλού, όπως μπορεί να δει κανείς από τη μοίρα που επιφυλάχθηκε στον Κρέοντα» (1987, σ. 28). Κανένας στο έργο δε μένει ανέγγιχτος από το αίτημα της *Αντιγόνης* προς τον αλαζονικό Κρέοντα να ανακαλέσει τις διαταγές του. Ποια είναι όμως η σημασία αυτού του αιτήματος; Σαφέστατα, αναδύονται πολλά ερωτηματικά τα οποία αγνοούνται και συσκοτίζονται από την ανάγνωση του Hegel. Ενδεικτικά, η Irigaray αναρωτιέται και επιχειρεί να επεξηγήσει τα εξής: Ποιο είναι το status της *Αντιγόνης* στο έργο, ποια η σημασία της επιμονής της να θάψει η ίδια τον Πολυνείκη και γιατί η αγωνία της εισακούεται από όλους εκτός από τον Κρέοντα; Τι ρόλο επιτελεί ο χορός; Πώς ερμηνεύεται η προθυμία της *Αντιγόνης* να πεθάνει και η τελική αυτοκτονία της λίγο πριν φθάσει ο Κρέοντας για να την αποφυλακίσει; Γιατί η Ισμήνη τυγχάνει τέτοιας περιφρόνησης από την *Αντιγόνη*; Γιατί ο Κρέων αντιμετωπίζει διαφορετικά την Ισμήνη σε σχέση με την *Αντιγόνη*; (Irigaray, 1974/1985, σ. 217-218)

Θέτω το ζήτημα της φεμινιστικής υποκειμενικότητας μέσα από το πρίσμα του μύθου της *Αντιγόνης* ακριβώς επειδή υπάρχει μεγάλη ασυμφωνία ως προς τα συγκεκριμένα ερωτήματα. Οι τρεις διαφορετικές αναγνώσεις των Butler, Zack και Irigaray που παραθέτω εν συνεχεία, αφενός ανθίστανται κάθε υποστασιοποιημένης

30 Βλ. πρωτότυπο και μετάφραση στα: Sophocles Volume II (1998) Σοφοκλής, (2001).

ερμηνείας της ηρωίδας, αφετέρου κρίνονται ενδιαφέρουσες όχι μόνο γιατί αντιπαρατίθενται μεταξύ τους, αλλά κυρίως επειδή εσωτερικές εντάσεις ανιχνεύονται και στο εσωτερικό της καθεμιάς ανάγνωσης. Ένα ακόμα αξιοπρόσεκτο σημείο που πρέπει να επισημανθεί είναι ότι καμία από τρεις αναγνώσεις δεν μπορεί να διακριθεί ως ορθότερη ή λυσιτελέστερη και να προταχθεί σε βάρος των άλλων. Αυτή η αδυναμία ορθότητας ή προβαδίσματος δεν είναι καθόλου τυχαία, αλλά συμφυής και ταυτολογική με την αβεβαιότητα της κατηγορίας "γυναίκες", με αποτέλεσμα το ερώτημα της φεμινιστικής υποκειμενικότητας που απορρέει μέσα από αυτή την ασαφή κατάσταση να εμποδίζεται να καλυφθεί πλήρως και ικανοποιητικά από κάθε προτεινόμενη ερμηνεία, όσο φιλόδοξη και αν είναι αυτή. Η αδυνατότητα, λοιπόν, μιας οριστικής, μη-απορητικής απάντησης στο επίμαχο υπό διερεύνηση ζήτημα είναι σημαίνουσας σημασίας και ενδεικτικό της αρμόζουσας διαχείρισής του.

Συνεπώς, αφού καταρχάς αναλύσω τους λόγους για τους οποίους έκαστη θεωρητικός εκφράζει συγκεκριμένες απόψεις και συντάσσεται με συγκεκριμένη θέση, θα επιχειρήσω να εκθέσω τις αντινομίες που ανιχνεύονται στο εσωτερικό καθεμιάς από από αυτές. Κατ' αυτό τον τρόπο, θα καταδειχθεί πως η αμήχανη θέαση της Αντιγόνης επιτελεί κρίσιμης σημασίας λειτουργία στο πλαίσιο της διερεύνησης της φεμινιστικής υποκειμενικότητας ³¹. Θα ξεκινήσω παρουσιάζοντας έναν "αντιμαχόμενο" διάλογο μεταξύ Judith Butler και Naomi Zack, στη συνέχεια θα καταδείξω ορισμένα σημεία του έργου τους που φαίνονται να αντιφάσκουν με τις αρχικές τους θέσεις και, τέλος, θα παραθέσω το σχετικό έργο της Luce Irigaray που θα περιπλέξει περαιτέρω την όλη συζήτηση.

Μια πρώτη γεύση της σύγκρουσης

Κάθε προσπάθεια ερμηνείας των κατηγοριών της γυναίκας ή του θηλυκού προκαλεί σύγχυση και αμφισβήτηση στη σύγχρονη φεμινιστική θεωρία και

31 Η λειτουργία αυτή συνίσταται στη διατήρηση της κατηγορίας "γυναίκες" ως ενός ερωτήματος ανοιχτού, που με τη σειρά του αποθαρρύνει κάθε προσπάθεια άρνησης, κατάφασης ή προσδιορισμού της. Όπως ανέφερα και στο πρώτο μέρος, εννοιολογώ το "όνομα" γυναίκες ακολουθώντας τη Riley στο *Am I That Name? Feminism and the Category of Women in History*.

φιλοσοφία. Γιατί όμως το όνομα "γυναίκα" νοηματοδοτείται ως ένας τόπος βαθιάς αμφισημίας και αβεβαιότητας; Γιατί να εννοιολογούνται αυτοί οι πολύχρηστοι όροι υπό ένα τόσο αντιπαραγωγικό πρίσμα; Με άλλα λόγια (αναδιατυπώνοντας το επίμαχο ερώτημα), για ποιο λόγο η απόρριψη ή η αποδοχή της γυναίκας ως δυνητικού υποκειμένου αποτελεί ένα τόσο ευρέως αμφιλεγόμενο εγχείρημα; Οι Butler και Zack ανταλλάσσουν κατηγορίες συμπαιγνίας με νόρμες οι οποίες έχουν βίαια επακόλουθα. Αλλά εάν, όπως φαίνεται, δεν υπάρχουν αβλαβείς θέσεις και οπτικές γωνίες αναφορικά με το εν λόγω ζήτημα, τότε ποια είναι τα βαθύτερα ερωτήματα που απομένουν να απαντηθούν; Όχι μόνο σε στιγμές που η ιδιότητα των γυναικών ως "έννοια"³² τίθεται υπό αμφισβήτηση, αλλά και κάθε φορά που το συγκεκριμένο "όνομα" εκφέρεται ή απαλείφεται, η επίκλησή του επικαλύπτει εντονότερες διαφιλονικίες, μακρόπνοες συμμαχίες και αποκηρύξεις. Για ποιους λόγους όμως υφίσταται μια τόσο δριμυία διαφωνία στο σύγχρονο στοχασμό; Πιστεύω πως θα ήταν απλουστευτικό και ταυτολογικό να ισχυρισθεί κανείς ότι αυτό συμβαίνει επειδή δεν είναι εφικτό να υπάρξει κάποια συμφωνία επί του θέματος. Αντίστοιχα, ο επίμονος ισχυρισμός ότι θα πρέπει να επιτευχθεί μία απόλυτη και πλήρης συμφωνία θα παραγνώριζε τις ωφέλειες που προκύπτουν από τέτοια εμβριθή και εριστικά ερωτήματα, οδηγώντας σε τέλμα τη φεμινιστική θεωρία και φιλοσοφία.

Το έργο των τριών θεωρητικών που θα αντιπαραθέσω παρέχει μία πλήρη έποψη της απορρέουσας από την όλη διαμάχη έντασης. Η Naomi Zack στο βιβλίο της *Inclusive Feminism: A Third Wave Theory of Women's Commonality* εστιάζει το ενδιαφέρον της στην υπόσχεση της οικουμενικότητας, η οποία θα παράσχει το φανταστικό εκείνο που θα πληρώσει ένα βασικό πολιτικό κενό. Παρόμοιες ανησυχίες εκφράζει και το πρώιμο έργο της Luce Irigaray: «η γυναίκα δεν έχει λάβει ακόμα (μία) θέση» (1974/1985, σ. 227). Για τις Zack και Irigaray δεν υπάρχει μια διακριτή μορφή υποκειμενικότητας της οποίας εμβληματική να είναι η γυναίκα, κάτι το οποίο απομένει και επιβάλλεται να λάβει χώρα ως πολιτισμικό καθήκον. Για την Judith Butler, η έννοια του (αρσενικού) υποκειμένου είναι πάντοτε ήδη κατασκευασμένη σύμφωνα με κανονιστικά πρότυπα και ενάντια σε κάποια άλλα, των οποίων η ιδιαιτερότητα καταδικάζεται και απορρίπτεται ακριβώς μέσα από τον αγώνα του

32 Δεν υπάρχει ένας όρος αναφοράς στις γυναίκες που να μην επιβάλλει κάποιο ελάχιστο βαθμό ομοιογένειας.

(αρσενικού) υποκειμένου να διατηρηθεί σε περίοπτη θέση. Κάθε θεωρία περί υποκειμενοποίησης απαιτεί την ύπαρξη τέτοιων νορμών, εκμηδενίζοντας ταυτόχρονα την αξία του διαφορετικού, εκείνου δηλαδή που διασαλεύει την κανονικότητα. Κατά τις Zack και Irigaray, για αυτόν ακριβώς το λόγο θα πρέπει να συνεχίσει να καλλιεργείται μία θηλυκή εκδοχή του υποκειμένου. Υπό αυτή τη σκοπιά, το γεγονός ότι η Butler αρνείται και αμφισβητεί τη θεωρία περί ενός γυναικείου υποκειμένου ενισχύει και διαιωνίζει την τρέχουσα κενότητα την οποία διασφαλίζει η ύπαρξη του αρσενικού υποκειμένου. Κάθε, έστω ακούσια, τροφοδότηση του λόγου του ενός (Ιδίου) υποκειμένου εμποδίζει την επανεκτίμηση των παραδοσιακών γυναικείων ρόλων και εργασιών, καθώς και τη δυνατότητα διεκδίκησης θεσμικών θέσεων εξουσίας από τις γυναίκες. Εντούτοις, κατά την Butler, η έμφαση πρέπει να δοθεί στους ειδικότερους τρόπους με τους οποίους ιδιότητες, στιγμές και πρόσωπα καθίστανται αδιανόητα και αόρατα μέσα από την εμμονή στην πρόταξη ενός δυναμικού υποκειμένου των γυναικών. Για αυτό, άλλωστε, η θεωρία της υπερβαίνει και βάλλει κατά του ενδεχομένου ενός τέτοιου διακριτού, στατικού υποκειμένου. Βάσει, λοιπόν, των ανωτέρω, οι τρεις διαφορετικές αναγνώσεις του έργου της Αντιγόνης από τις Butler, Zack και Irigaray καταδεικνύουν εναργώς το συγκρουσιακό κλίμα που επικρατεί στο υπό εξέταση ζήτημα.

Θα πρέπει, ωστόσο, να επισημανθεί ότι οι συγκεκριμένες στοχάστριες καταλήγουν σε αποκλίνουσες εννοιολογήσεις της φιγούρας της Αντιγόνης εκκινούμενες από εντελώς διαφορετικές προσεγγίσεις της φεμινιστικής κριτικής, όπως και εξίσου διαφορετικές ερμηνείες της εγγελιανής διαλεκτικής. Χαρακτηριστικά, για να γίνει κατανοητή η θέση της Butler, κρίσιμης σημασίας είναι η πρότερη κατανόηση της θεωρίας της επιτελεστικότητας των έμφυλων πράξεων³³. Η θεωρητικός υποστηρίζει ότι το φύλο «παράγεται και εξαναγκάζεται επιτελεστικά από

33 Η Butler αναφέρει τρεις τουλάχιστον επιρροές επί των οποίων ερείδεται η έννοια της επιτελεστικότητας, η οποία συνίσταται σε: α) μια επεξεργασία της κριτικής του Derrida απέναντι στην ισχύ του δομιστικού νόμου, όπως αυτή περιγράφεται στον πρόλογο του 1999 στο *Αναταραχή Φύλου: Ο Φεμινισμός και η Ανατροπή της Ταυτότητας*, β) μια φαινομενολογική ανάγνωση των σωματικών πρακτικών, την οποία αναλύει στο «Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory», (1988) και γ) μία προέκταση του ισχυρισμού του Nietzsche, τον οποίο «ο ίδιος ο Nietzsche δε θα μπορούσε ούτε να προβλέψει ούτε να ανεχθεί» (*Αναταραχή Φύλου*, σελ. 52) στη *Γενεαλογία της Ηθικής* ότι «δεν υπάρχει "είναι" πίσω από το πράττειν, το επενεργείν, το γίνεσθαι. Ο "πράττων" είναι απλό μύθευμα που προστίθεται στην πράξη – η πράξη είναι το παν.» [Nietzsche, Friedrich (1969), *On the Genealogy of Morals*, μτφρ. Walter Kaufmann, New York: Vintage, σ. 45. // ελλ. εκδ. Νίτσε, Φριντριχ, *Γενεαλογία της Ηθικής*, μτφρ./επιμ. Ζήσης Σαρίκας, Εκδόσεις Νησίδες, σ. 54-55.]

τις ρυθμιστικές πρακτικές έμφυλης συνοχής» (Butler 1990/2009, σ. 52), ως ένας τρόπος νοηματοδότησης αυτού που είχε ήδη θεωρηθεί ως κατασκευή και όχι ως φυσικότητα και κανονικότητα του φύλου (βιολογικού και κοινωνικού). Ενώ, δηλαδή, το κοινωνικό φύλο γινόταν αντιληπτό ως ερμηνεία του προσχηματισμένου και προϋπάρχοντος βιολογικού φύλου, απεναντίας για την Butler αυτό το τελευταίο είναι εξίσου μία ερμηνεία που δεν δύναται να διαφοροποιηθεί από το πρώτο. Οι ρυθμιστικές πρακτικές έμφυλης συνοχής εκλαμβάνουν αυτή τη συνοχή ως την πηγή προέλευσης των έμφυλων πρακτικών. Η Butler όμως αντιστρέφει αυτό τον ισχυρισμό, αντιπροτείνοντας ότι είναι αυτές οι ίδιες οι επαναλαμβανόμενες πρακτικές που επιβάλλουν την πεποίθηση ότι απορρέουν από μια έμφυλη ουσία του εαυτού, η οποία στην πραγματικότητα δεν υφίσταται. Οι έμφυλες πρακτικές είναι χρονικά σύγχρονες του φύλου το οποίο επιτελούν. Αυτό σημαίνει ότι δεν προϋπάρχει μία έμφυλη ουσία πίσω από τις έμφυλες πράξεις, αλλά, αντιθέτως, αυτές οι τελευταίες επιτελούν και θεσπίζουν αυτό που απλά και μόνο φαίνεται να μοιάζει με μία έμφυλη ουσία. Όπως το θέτει η Butler «δεν υπάρχει έμφυλη ταυτότητα πίσω από τις εκφράσεις φύλου. Η ταυτότητα αυτή συγκροτείται επιτελεστικά από τις ίδιες τις "εκφράσεις" που θεωρούνται αποτελέσματά της» (1990/2009, σ. 52). Αυτή η κριτική στις ουσιοκρατικές ταυτότητες μέμφεται μεταξύ άλλων και την αντίστοιχη ταυτότητα "γυναίκες", ομού με τα φεμινιστικά θεωρητικά ρεύματα που θεωρούν δεδομένη την παραδοχή ότι οι γυναίκες είναι ετεροφυλόφιλες και βιολογικά γεννημένες ως τέτοιες, συγκροτώντας συνάμα μια υφιστάμενη φυσικοποιημένη ομάδα που προηγείται χρονικά της υποταγής της. Στον αντίποδα, η Butler ισχυρίζεται ότι οι γυναίκες δεν αποτελούν μία προδιαμορφωμένη ταξινόμηση που εκπίπτει μεταγενέστερα σε υποτελή θέση, αλλά ότι οι επίμονες τάσεις για την ίδια την ομαδοποίησή τους επιτελούν την ομαδοποίηση που διαιωνίζει με τη σειρά της την υποτέλεια που οι φεμινίστριες επιδιώκουν να εκριζώσουν³⁴.

34 Αξίζει να σημειωθεί εδώ ότι η κριτική της Butler στο υποκείμενο της φεμινιστικής φιλοσοφίας έχει θέσει υπό αμφισβήτηση την ενότητα της θέσης αυτού του υποκειμένου, προβάλλοντας ερωτήματα σχετικά με τις συνθήκες που καθιστούν δυνατή τη φαινομενική ορατότητά του. «Στην πραγματικότητα, το να κατανοείται η ταυτότητα ως πρακτική, και μάλιστα ως σημασιοδοτική πρακτική, ισοδυναμεί με το να κατανοούνται τα διανοητά, εντός των πολιτισμικών συμφραζομένων, υποκείμενα ως αποτελέσματα ενός διεπόμενου από κανόνες λόγου, ο οποίος εισδύει στις διάχυτες και κοινές σημασιοδοτικές πράξεις της γλωσσικής ζωής.» (Butler, 1990/2009, σ. 188). Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει, εν προκειμένω, η διφορούμενη κατάσταση αυτού του διεπόμενου από κανόνες λόγου, ως πηγή αφηγήσεων υποκειμενικότητας οι οποίες μετατρέπονται έπειτα σε τόπους εμπρόθετης δράσης, παρά την ταυτόχρονη ύπαρξη της ρυθμιστικότητας για την

Το έργο της Naomi Zack για τον συμπεριληπτικό φεμινισμό γίνεται ίσως καλύτερα κατανοητό μέσα στο συγκείμενο του βορειοαμερικανικού ακαδημαϊκού φεμινισμού, ο οποίος αναδύεται μέσα από το σύγχρονο δια-εθνικό φεμινισμό. Μετά από εκτεταμένες μελέτες στη κριτική φυλετική θεωρία³⁵, η Zack στρέφει το ερευνητικό της βλέμμα στις συνέπειες ενός οικουμενικού φεμινισμού και στις συναφείς κριτικές του Νότιου προς το Βόρειο, λευκό φεμινισμό³⁶:

Οι φεμινίστριες γενικά, και νομίζω δικαιολογημένα, έχουν καταλήξει στο συμπέρασμα ότι δεν είναι δυνατό οι φεμινίστριες του Πρώτου Κόσμου να μιλήσουν για εκείνες του Τρίτου Κόσμου, οι πλούσιες γυναίκες να μιλήσουν για τις φτωχές ή οι λευκές για τις μη λευκές. Κάθε ξεχωριστή ομάδα ή ένωση γυναικών που υπερασπίζονται τους εαυτούς τους πρέπει να μιλήσουν για τους εαυτούς τους. Ομάδες που δεν έχουν βρει ακόμη φωνή ή πρόσβαση σε έναν αποτελεσματικό χώρο δημόσιας συζήτησης συμπεριλαμβάνονται καταρχήν στον επίσημο, σχεσιακό ορισμό των γυναικών που έχω προτείνει – υπάρχουν ήδη διαθέσιμες θέσεις για αυτές, οι οποίες [θέσεις] θα συνεχίσουν να τοποθετούνται μέχρι να εμφανιστούν [οι ομάδες των γυναικών].

Ένα λιγότερο εμφανές ζήτημα από το ποιος επιτρέπεται και μπορεί να μιλήσει, είναι το κατά πόσον είναι δυνατό για τις φεμινίστριες να ακούσουν η μία την άλλη και να παράσχουν βοήθεια επί αυτής της βάσης. Δεν απαιτείται κάποια αδύνατη κοινή γλώσσα, αλλά ένα κοινό αυτί. Ένας οικουμενικός ορισμός των γυναικών επιτρέπει αυτήν ακριβώς την τροπικότητα, καθώς αποτελεί το κοινό έδαφος επί του οποίου μπορεί να λάβει χώρα ο διάλογος ανάμεσα στις γυναίκες κατά μήκος των μυριάδων διαφορών τους. (Zack, 2005, σ. 141)

Για τη Zack, λοιπόν, η διατήρηση ενός ανοιχτού χώρου για όσες αυτοπροσδιορίζονται και αναγνωρίζονται ως γυναίκες σε οικουμενικό επίπεδο είναι αναγκαία προϋπόθεση για ένα δια-εθνικό φεμινισμό στον οποίο η αναγκαιότητα της συνεχούς αντιπροσώπευσης δεν είναι ο κανόνας. Κατά την ίδια, ένας τέτοιος παγκοσμίου βεληνεκούς ορισμός των γυναικών δε συνθλίβει κατ' ανάγκην τη διαφορετικότητα ούτε υποθάλπει προκατειλημμένες αντιλήψεις σχετικά με τη φυλή, την εθνικότητα, τη σεξουαλικότητα ή την αρτιμέλεια της ομιλήτριας. Τουναντίον, η

οποία κάνει λόγο η Butler. Η ένταση ανάμεσα στην αποδοχή και την επιβολή των όρων του κανονιστικού λόγου αρθρώνει ένα διαφορετικό είδος κριτικής, η οποία δεν αμφισβητεί μεν τους στόχους ενός αποτυχημένου υποκειμένου, αλλά οι στόχοι αυτού του δυνάμει υποκειμένου βρίσκονται πράγματι σε τόσο δραματική παραφωνία, ώστε να μην μπορεί να αρθρωθεί καμία υποκειμενική θέση.

35 Ενδεικτικά: Zack, (1996)· Zack, (1998)· Zack, (1999)· Zack, (2000)· Zack, (2001).

36 Το ζήτημα του δέοντος τρόπου αναφοράς στο λεγόμενο Πρώτο και Τρίτο Κόσμο θίγει η Chela Sandoval, κρίνοντας ως αναγκαία την αναπροσαρμογή των όρων που ήδη χρησιμοποιούνται. Η Sandoval χρησιμοποιεί το πεζό "τρίτος" κόσμος προκειμένου να μιλήσει για τη συνείδηση του τρίτου κόσμου η οποία διαταράσσει τα συμφραζόμενα του πρώτου κόσμου. (Sandoval, 1991).

απάρνηση του χώρου που δημιουργεί ο όρος γυναίκες συνεπάγεται την εκμηδένιση των παγκόσμιων φεμινιστικών επιδιώξεων. Θα ισοδυναμούσε, δηλαδή, με μία καινοφανή μορφή εκπροσώπησης, κατακερματισμένου πάντοτε χαρακτήρα.

Οι ίδιες ανησυχίες απασχολούν και την Luce Irigaray, η οποία επιχειρεί να δώσει τη δική της εκδοχή απαντήσεων, ερειδόμενη στον ψυχαναλυτικό και φιλοσοφικό λόγο. Το έργο της αντιλαμβάνεται τις γυναίκες ως διαστρεβλωμένες φιγούρες και απύσες από τον ψυχαναλυτικό λόγο, ενώ εξίσου ανύπαρκτες είναι και στον αντίστοιχο φιλοσοφικό. Προς επίρρωση του ισχυρισμού της, αυτού που η ίδια η Irigaray αποκαλεί «το ξέχασμα αυτής»³⁷ (2004, σ. vii), υποδεικνύει στο πρώιμο κυρίως έργο της το κενό το οποίο αντιπροσωπεύει η γυναίκα. Το ερώτημα που θέτει είναι τι ή ποια θα μπορούσε "αυτή" να είναι; Πού θα μπορούσε να τοποθετηθεί εκείνο το οποίο διαφέρει από το αρσενικό "αυτός", στο πλαίσιο ενός λόγου ο οποίος απορρίπτει σθεναρά την απαραμειώτη ετερότητα της γυναίκας, αρθρώνοντάς την παντού με ουδέτερο τρόπο απέναντι σε μία υποτιθέμενα κυρίαρχη υποκειμενικότητα; Ως προς αυτή τη διερώτηση, η φιγούρα της Αντιγόνης λειτουργεί ως «ο ζωντανός καθρέφτης, η πηγή που αντικατοπτρίζει την αυξανόμενη αυτονομία του πανομοιότυπου» (Irigaray, 1974/1985, σ. 221). Αυτό το κάτοπτρο (*speculum*)³⁸ ή καθρέφτης διασφαλίζει «το στοχασμό της πραγματικότητας ή αντικειμενικότητας του κόσμου» (Irigaray, 1992/1996, σ. 60).

Σύμφωνα με την Irigaray, δεν υπάρχει κανένας τρόπος αναφοράς σε μία διακριτή οντότητα που λέγεται γυναίκα ή γυναίκες, ακριβώς επειδή αυτό το όνομα λειτουργεί ως κενότητα με μοναδικό σκοπό την ενίσχυση των κυρίαρχων ψυχαναλυτικών και φιλοσοφικών λόγων. Η θεωρητικός παραπέμπει παραστατικά στη γαλλική γλώσσα, όπου συμβατικά ο πληθυντικός αποδίδεται στο αρσενικό γένος, ακόμα και όταν στο αναφερόμενο σύνολο συμπεριλαμβάνονται και γυναίκες. Όπως, λοιπόν, το θέτει η Irigaray «il + elle = ils» (1989/1994, σ. 42-43). Αυτό το γλωσσικό παράδειγμα αποτελεί καταφανή ένδειξη ενός μεγαλύτερου πολιτισμικού κενού,

37 Αυτή η φράση αποτελεί αναδιατύπωση της θεωρίας του Heidegger για το αντίστοιχο ξέχασμα του Είναι από το Δυτικό φιλοσοφικό λόγο.

38 Η Irigaray σε μεταγενέστερο έργο της εξηγεί ότι το κάτοπτρο [*speculum*] του τίτλου «υποδηλώνει ένα γυναικολογικό εργαλείο, αν και σε μία προγενέστερη περίοδο του πολιτισμού μας αυτός ο όρος χρησιμοποιείτο για να υποδηλώσει την όσο γίνεται πιο πιστή έκφραση της πραγματικότητας. Ο όρος *speculum mundi*, για παράδειγμα, δεν αποτελούσε ασυνήθιστο τίτλο και ήταν αυτό που είχα στο μυαλό μου. Σημαίνει τον καθρέφτη του κόσμου – όχι τόσο την αντανάκλαση του κόσμου σε έναν καθρέφτη, όσο το στοχασμό της πραγματικότητας ή αντικειμενικότητας του κόσμου μέσα από το λόγο». (Irigaray, 1992/1996, σ. 59-60).

εκείνου που οδήγησε τον Freud να αναρωτηθεί "τι θέλει μια γυναίκα;". Η Irigaray κρίνει πως αυτή η κενότητα που παραγνώρισε ο Freud, αφενός ενδυναμώνει το στοχασμό της αντικειμενικότητας της αρσενικά σημασιοδοτημένης οικονομίας, αφετέρου παραγκωνίζει κάθε μη αναγώγιμη ετερότητα, η οποία όμως κατά τη Γαλλίδα φιλόσοφο θα πρέπει να εμφυλοποιείται ως θηλυκή. Αυτή η εμφυλοποίηση δε θα αποτελεί "θηλυκοποίηση" υπό την παραδοσιακή έννοια, αλλά θα νοείται υπό μία ψυχαναλυτικά προδιαγεγραμμένη³⁹, άγνωστη όμως ακόμα έννοια, που θα ανθίσταται βέβαια στην ουδετεροποιητική αφομοίωση. Το ερώτημα, λοιπόν, που τίθεται από την Irigaray είναι «Ποια θα μπορούσε να είναι αυτή η άλλη γυναίκα, δεδομένου ότι δεν υπάρχει ακόμα θηλυκό γένος ... ;» (1992/1996, σ. 60)

Η Irigaray διατείνεται ότι η επίμονη αρνητικότητα της Butler απέναντι σε μία εκ των προτέρων απόφαση και προσδιορισμό της φεμινιστικής υποκειμενικότητας, είναι αλυσιτελής και εγκυμονεί τον κίνδυνο ενδυνάμωσης ενός λόγου, ο οποίος θα παρεμποδίζει την ανάδυση και εδραίωση ενός άγνωστου μεν ακόμη αλλά πάντοτε μη-αφομοιώσιμου θηλυκού υποκειμένου. Μια τέτοια αποσιώπηση της δυναμικότητας ενός θηλυκού υποκειμένου θα τολμούσαν να απαιτήσουν εκείνες των οποίων οι φωνές εξαρτώνται ακριβώς από τη (μη)-αναγνωρισιμότητα που θα τους προσδίδει αυτή η δυναμικότητα. Κατά την Irigaray, η πρόσβλεψη της Butler στην ετερότητα προϋποθέτει μία εννοιολόγηση της εγγελιανής διαλεκτικής υπό τους δικούς της, ιδιάζοντες όρους, η οποία δεν έχει ακόμα συμβεί. Πώς όμως θα μπορούσε να αρθρωθεί ένα τέτοιο φεμινιστικό υποκείμενο και από πού θα αντλούσε τους πόρους του; Παρόμοια ερωτήματα μόλις πρόσφατα έχουν αρχίσει να διατυπώνονται. Συνεπώς, η Γαλλίδα θεωρητικός προτρέπει το στοχασμό της "γυναίκας" υπό την ελπίδα μιας απραγματοποίητης ακόμη «κουλτούρας των δύο φύλων» (Irigaray, 1992/1996, σ. 65), έναν αναστοχασμό της διαλεκτικής που θα ερμηνεύει την αντίστοιχη εγγελιανή ως κάτι διαφορετικό, πέραν της απλής αντίθεσης. Στη θέση της εναντίωσης που μεσολαβεί για το Ένα, το Ίδιο, το υπέρτερο, προτάσσει μία φεμινιστική υποκειμενικότητα που επανεγγράφει την εγγελιανή τελική αναίρεση με ριζοσπαστικούς, αυτή τη φορά, διαλεκτικούς όρους.

39 Στο ψυχαναλυτικό λεξικό *The Language of Psycho-analysis* κάτω από την καταχώρηση του διπόλου Αρρενωπότητα/Θηλυκότητα [Masculinity/Femininity] η διάκριση των όρων περιλαμβάνει τρεις αλληλένδετες εννοιολογήσεις: τη βιολογική, την κοινωνιολογική (πραγματική και συμβολική) και την ψυχοσεξουαλική (Laplanche & Pontalis, 1973: 243-244).

Η Αντιγόνη της Butler

Προκειμένου να καταστήσω εμφανέστερη τη διακριτότητα έκαστης των ανωτέρω προσεγγίσεων των Butler, Zack και Irigaray, οι οποίες μολαταύτα εσωκλείουν ορισμένα συγγενή μεταξύ τους στοιχεία, παραθέτω τις διαφορετικές αναγνώσεις τους για τη φιγούρα της Αντιγόνης. Το έργο της Butler *Η διεκδίκηση της Αντιγόνης: Η συγγένεια μεταξύ ζωής και θανάτου*, αποτελεί μία επανανάγνωση της τραγωδίας της Αντιγόνης, εστιάζοντας την προσοχή στους τρόπους με τους οποίους η μορφή της ηρωίδας, σε αντίθεση με τον τρόπο ερμηνείας της από τους Hegel και Lacan, διασαλεύει την έννοια της συγγένειας την οποία επανειλημμένως έχει θεωρηθεί πως αντιπροσωπεύει. Οι προαναφερόμενες αναγνώσεις παρουσιάζουν την Αντιγόνη ως μία φιγούρα που υψώνει τη φωνή της για να εκφράσει την αντίθεσή της προς τους νόμους της δημόσιας σφαίρας, των οποίων οι επιταγές αντιδιαστέλλονται προς τις αντίστοιχες του ιδιωτικού, άγραφου δικαίου της συγγένειας. Οι εννοιολογήσεις τη Αντιγόνης από τους Hegel και Lacan ως αναπαράστασης του συγγενικού δεσμού διαφέρουν μεν μεταξύ τους, και οι δύο ωστόσο αντιλαμβάνονται το χώρο της συγγένειας ως «τη σφαίρα εκείνη που προσδιορίζει τη δυνατότητα της πολιτικής, χωρίς ποτέ να εισέρχεται σε αυτήν» (Butler, 2000/2014, σ. 2). Για τον Hegel, η Αντιγόνη και ο Κρέων αντιπροσωπεύουν δύο ασυμβίβαστες σφαίρες, ήτοι τη συγγένεια και το κράτος, ενώ αντιτιθέμενες θεωρούνται και οι στάσεις που υιοθετούν καθ' όλη τη διάρκεια του έργου.

Από αυτή τη σκοπιά, η περιφρόνηση που επιδεικνύει η Αντιγόνη καθίσταται αδικαιολόγητη εξαιτίας της συνειδητότητας με την οποία εναντιώνεται στο νόμο του κράτους. Η ηρωίδα παραδέχεται την ενοχή της, αλλά με έναν τρόπο που επιδεινώνει την κατάσταση και υπερτονίζει το σφάλμα της, δίνοντας έτσι έμφαση (σε αντίθεση με τα λεγόμενα του Hegel) στην επίγνωση⁴⁰ κατά την επιτέλεση της ανυπακοής της: «Όχι μόνο το έκανε, αλλά είχε και το θράσος να πει ότι το έκανε» (Butler, 2000/2014, σ. 33). Αυτή η προκλητική πράξη είναι ριζοσπαστικά ανατρεπτική και μοναδική ως

40 βλ. σχετικά Walsh, 1999, σ. 112.

προς τα κίνητρά της.⁴¹ Ο νόμος για χάρη του οποίου η Αντιγόνη αφηγά τον Κρέοντα έχει μία μόνο εφαρμογή: ο Πολυνείκης, ο αναντικατάστατος αδερφός της⁴², με την αμίμητη προδοσία και το θάνατό του, δε θα έπρεπε να μετατραπεί σε εχθρό του κράτους. Ομοίως μοναδικός είναι και ο δικός της "εναλλακτικός νόμος" σύμφωνα με τον οποίο ενεργεί. Μέσω της ανατρεπτικής του μοναδικότητας για την Αντιγόνη, αυτός ο άγραφος και αθέσπιστος νόμος αποτελεί πρόκληση απέναντι στον απευθυντέο σε όλους κρατικό νόμο του Κρέοντα. Η πράξη της Αντιγόνης είναι, λοιπόν, για την Butler, ασυγχώρητη καθότι αφηγά συνειδητά τη σφαίρα της κρατικής επιρροής και ενεργεί υπακούοντας σε ένα μη αναγνωρισμένο, δικό της νόμο, έχοντας μάλιστα πλήρη επίγνωση της έννομης τάξης στην οποία αντιτίθεται αυτό το ανεπίσημο και μη απευθυντέο σε άλλους δίκαιο.

Ο Κρέων, από την άλλη πλευρά, ωθείται και εξαναγκάζεται στις διαταγές του από τη νομιμότητα ενός οικουμενικού και εφαρμοστέου σε όλους νόμου δημοσίας τάξεως. Η Butler υποστηρίζει ότι εν προκειμένω ο Hegel υιοθετεί την οπτική γωνία του Κρέοντα, συμμεριζόμενος την απογοήτευση του τελευταίου απέναντι στην πρόκληση της Αντιγόνης: «Η συνείδηση του ήθους πρέπει να αναγνωρίσει το αντίθετό της λόγω της ενεργού πραγματικότητας αυτής και το δικό της σφάλμα λόγω της ενέργειάς της ως της δικής της ενεργού πραγματικότητας» (Butler, 2000/2014, σ. 33). Όμως η Αντιγόνη βρίσκεται πέραν ενοχής. Ο Hegel μετατοπίζει τη συζήτηση σε αυτό που ονομάζει «αιώνια ειρωνεία της κοινότητας» (Hegel, 1807/1995: 306),

41 Η Cynthia Willett (1990, σελ. 274-281) επισημαίνει ότι η Αντιγόνη αρχικά επιμένει ως προς την οικουμενική ηθική σημασία της ταφής του Πολυνείκη και μόνο όταν συνειδητοποιεί ότι πρόκειται να θαφτεί ζωντανή υπερτονίζει τη μη-αντικαταστασιμότητα του αδερφού της, με έναν τρόπο εκστατικό ο οποίος δεν μπορεί να εκκαθαριστεί από τη διαλεκτική που τον διέπει. Το ενδεχόμενο του θανάτου «διασπά την προσποίηση» της πρότερης έκκλησης στο αφηρημένο καθήκον (σ. 277). Εντούτοις, η τραγική δύναμη της Αντιγόνης «δεν οφείλεται στη "γυμνή ιδιαιτερότητά της"» (σ. 280). Οφείλεται αντ' αυτού στην αίσθησή της για το καθήκον η οποία απορρέει από «ένστικτα που διαπλέκονται με τον έρωτα της μητέρας, συζύγου, αδερφής» (σ. 280). Η επιθυμία της Αντιγόνης ως γυναίκας υπό τις εν λόγω εκδοχές αντιπροσωπεύει μία μη απλουστεύσιμη στιγμή που στην πραγματικότητα προσανατολίζει τη δραματική δράση του έργου. Ενώ η εγγελιανή «διαλεκτική απαιτεί την αποκάθαρση της επιθυμίας από την ηθική βούληση, το ηθικό καθήκον πηγάζει, τουλάχιστον εν μέρει, από μια τέτοια επιθυμία» (σ. 278). Η επιθυμία της Αντιγόνης, ως στιγμή που δε δύναται να απομειωθεί περαιτέρω, αποτελεί στην πραγματικότητα μια εναλλακτική διαλεκτική, όπου «το ζήτημα είναι όχι η συμπερίληψη της γυναίκας στην ανδρική διαλεκτική, αλλά ο επαναπροσδιορισμός μιας γυναικείας διαλεκτικής» (σ. 281). Βλ. επίσης Willett, (1994).

42 Όπως πολλοί έχουν επισημάνει, η Αντιγόνη θρηνεί την απώλεια του Πολυνείκη ιδίως επειδή είναι αναντικατάστατος. Καθώς οι γονείς της είναι και οι δύο νεκροί, δεν υπάρχει καμία ελπίδα να αποκτήσει άλλον αδερφό μετά το χαμό του. Ομολογεί πως ο θάνατος του Πολυνείκη είναι πιο θλιβερός για το λόγο αυτό εν συγκρίσει με την πιθανότητα να έχανε το σύζυγο ή το παιδί της, οι οποίοι θα μπορούσαν να αντικατασταθούν. Βλ. στίχους 905-912 (Σοφοκλής, 2001, σ. 103,105).

δηλαδή στο γυναικείο φύλο, αφομοιώνοντας απότομα την Αντιγόνη μέσα σε αυτή την κατηγορία του θηλυκού. Η εν λόγω αναπάντεχη μετατόπιση εξαλείφει την ιδιοτυπία της *sui generis* πρόκλησης της Αντιγόνης στη σφαίρα του πολιτικού, η οποία, κατά την Butler, δε θα πρέπει να αποδίδεται στη θηλυκή της φύση αλλά στην ίδια την ηρωίδα ως Αντιγόνη. Ο Hegel όχι μόνο αγνοεί τις πολυάριθμες εντός του έργου αναφορές που γίνονται στην Αντιγόνη ως άνδρα και στην ανικανότητά της να πράξει όπως αρμόζει σε μία γυναίκα, αλλά ταυτόχρονα την υποβιβάζει σε ένα ομοιογενές οικουμενικό σύνολο εντός του οποίου η ίδια αποτελεί παραφωνία. Για τον ίδιο, η θηλυκότητα ενσαρκώνει την απειλή που συνιστά η ατομικότητα για κάθε δημόσια τάξη που διέπεται από την καθολικότητα και τους σκοπούς της.

Περαιτέρω, η Butler υποστηρίζει πως ο Lacan, από την πλευρά του, διατείνεται πως η Αντιγόνη δεν αντιπροσωπεύει μία εξωτερική, ιδιωτική σφαίρα που προηγείται της αντίστοιχης δημόσιας. Αντιθέτως, εννοιολογεί την εναντίωση της ηρωίδας στο Κρέοντα ως «μία σύγκρουση εσωτερική, καταστατική για τη λειτουργία της επιθυμίας, και συγκεκριμένα της ηθικής επιθυμίας» (Butler, 2000/2014, σ. 46). Σύμφωνα με τους όρους του Lacan, η Αντιγόνη δεν επιτρέπει να θεωρηθεί η αφοσίωσή της προς τον αδερφό της ως μεταδόσιμο σημείο εντός της σημαίνουσας αλυσίδας. Αυτή της η άρνηση αντιπροσωπεύει μία επιθυμία επιστροφής στην προγλωσσική οντολογία, μία επιστροφή στην απουσία του κανόνα του συμβολικού. Η επιθυμία για επάνοδο σε μία προγλωσσική κατάσταση συνδέεται, κατά το Lacan, με μία επιστροφή στο θάνατο, με την εμφάνιση δηλαδή της ίδιας της ενόρμησης του θανάτου. Η συγκεκριμένη ενόρμηση αντιστρατεύεται το συμβολικό, καθώς είναι προσηλωμένη σε μία άγραφη, θεϊκής προέλευσης νομιμότητα που κείται εκτός της συμβολικής τάξης. Αυτή η άγραφη νομιμότητα αποτελεί μία «προσφυγή στους θεούς» η οποία «σημαίνει ακριβώς προσφυγή σε κάτι πέρα από την ανθρώπινη ζωή, προσφυγή στο θάνατο και εγκατάσταση αυτού του θανάτου μέσα στη ζωή» (Butler, 2000/2014, σ. 51). Όπως σημειώνει η Butler, παρά το γεγονός ότι είναι η κατάρα του πατέρα της Οιδίποδα, «τα λόγια του πατέρα ... με τα οποία νωρίτερα ο Λακάν ορίζει το συμβολικό» (ό.π., σ. 51-52), εν τέλει είναι η Αντιγόνη αυτή που θεωρείται ότι εγκατέστησε το θάνατο μέσα στη ζωή, που επιτέλεσε μία αυτο-εξόριση από το χώρο του συμβολικού.

Προβληματοποιώντας τόσο την εγγεληνή όσο και τη λακανική εξιδανικευμένη

έννοια της συγγένειας, η Butler κρίνει ότι η περιφρόνηση και η συνακόλουθη απειλή της Αντιγόνης προς τον Κρέοντα δε σηματοδοτεί την εναντίωση της συγγένειας προς το κράτος, όσο τη δυσδιάκριτη διαχωριστική γραμμή μεταξύ των δύο αυτών θεσμών. Η δύναμη της αμφισβήτησης της Αντιγόνης έγκειται στην «κοινωνική παραμόρφωση τόσο της ιδεατής συγγένειας όσο και της πολιτικής κυριαρχίας, που εμφανίζεται ως συνέπεια της πράξης της» (Butler, 2000/2014, σ. 6). Η κοινωνική παραμόρφωση την οποία πρεσβεύει η ηρωίδα εντοπίζεται, αφενός, στην ασύδοτα παθιασμένη και συνεπώς υπαινικτικά αιμομικτική σχέση της με τον αδερφό της Πολυνείκη⁴³, εξαιτίας της πρόπουσας ταφής του οποίου αγηφά το βασιλιά Κρέοντα, αφετέρου, στην αιμομικτική επιθυμία που αποτέλεσε την αφορμή της γέννησής της. Στις προγενέστερες αναλύσεις των Hegel και Lacan παραγνωρίζεται σε μεγάλο βαθμό η μελέτη των οικογενειακών δεσμών της Αντιγόνης ως αιμομικτικών και κατ' επέκταση ανάρμοστων. Κατά την Butler, αυτή η εξακολουθητική αμέλεια στοιχειοθετεί μια αμήχανη προσπάθεια συγκάλυψης της υποτιθέμενης διαστροφής της Αντιγόνης ως σκανδαλώδους στοιχείου του έργου. Λαμβάνοντας, λοιπόν, υπόψη την αιμομιξία που κυριαρχεί στην οικογένεια της ηρωίδας αλλά και την "ανδροπρεπή" πρόκλησή της προς τον Κρέοντα, η διεκδίκηση της Αντιγόνης παραμένει αδιανόητη μέσα στο πλαίσιο των δομών της συγγένειας, όπως τις εκλαμβάνουν οι Hegel και Lacan.

Επομένως, τόσο για τον Hegel όσο και για τον Lacan, η αδυναμία της Αντιγόνης να συμμορφωθεί προς τους νόμους της δημόσιας και της συμβολικής τάξης αντίστοιχα, συμβολίζει την απροθυμία της να υποβάλει τον εαυτό της στις συνθήκες του κοινοτικού βίου. Ο θάνατος που της επιβάλλεται είναι για το λόγο αυτό αδιαμφισβήτητα τραγικός και ακόμα πιο εσκεμμένα επιδιωκόμενος εν συγκρίσει τελικά με την αυτοκτονία της. Η ως άνω ανικανότητα συμμόρφωσης με τους νόμους του πολιτικού και του συμβολικού αναπαριστά την αποστροφή της για τους κανόνες οργάνωσης του κοινού βίου, την επιλογή της για μία μορφή ζωής εν είδει αυτοκτονίας που συμβαδίζει με την ενόρμηση του θανάτου που τη διακατέχει. Οι επιλογές της αυτές την καθιστούν επάξια αδιανόητη με τους δικούς της όρους,

43 Mills, 1987, σ. 20-21. Η Mills σχολιάζει τον ισχυρισμό του George Steiner ότι η ερμηνεία της σχέσης αδερφού-αδερφής από τον Hegel «πήγε πέρα από τις σκοτεινές παρορμήσεις του id» (σ. 20). Κατά την ίδια, αυτή η σχέση δε θα πρέπει να διαβάζεται ως αιμομικτική διότι «ο θεωρητικός του δέκατου ένατου αιώνα αναζήτησε το ψυχικό/πνευματικό δίδυμο ή την "αδερφή ψυχή" και τελικά η αδερφή ήταν εκείνη που αντιπροσώπευε τον τελειοποιημένο Άλλο ως εαυτό». Φυσικά αυτό είναι και το επιχείρημα της Butler: Ο Hegel εγγράφει την επιθυμία έξω από τη σχέση αδερφού-αδερφής, επιθυμία που παρόλα αυτά είναι παρούσα.

γεγονός που της αποστερεί ένα πιθανό μέλλον. Συνεπώς, οι Hegel και Lacan καταλήγουν, υπό διαφορετικές εννοιολογήσεις ο καθένας, στο κοινό συμπέρασμα ότι η Αντιγόνη συμβολίζει ένα τέλος που είναι τόσο τραγικό όσο και αυτο-επιβαλλόμενο.

Η Butler ξαναγράφει αλλιώς το τέλος της τραγωδίας, ως τη διεκδίκηση της Αντιγόνης για δικαιοσύνη μέσα από την απροθυμία της να υποβάλει τον εαυτό της και την ανάρμοστη αγάπη για τον αδερφό της κάτω από τους όρους μίας βιωσιμότητας που δεν αναγνωρίζει κανέναν από τους δύο. Στη συγκεκριμένη ανάγνωση, η ηρωίδα αντιπροσωπεύει τη διασάλευση των εξιδανικευμένων εκδοχών της συγγένειας, όπως αυτές διατυπώθηκαν από τους Hegel και Lacan. Στο έργο της Butler, η ηρωίδα αναδύεται ως κάποια που «έχει ήδη απομακρυνθεί από τη συγγένεια ... κόρη ενός αιμομικτικού δεσμού και αφοσιωμένη σε μία ανέφικτη και πεισιθάνατη αιμομικτική αγάπη για τον αδερφό της ... η γλώσσα της, παραδόξως, προσεγγίζει όσο στενότερα γίνεται εκείνη του Κρέοντα» (Butler, 2000/2014, σ. 6). Αυτές οι διαδράσεις δείχνουν ότι η Αντιγόνη δεν αντιπαρατίθεται μονοσήμαντα ούτε προηγείται του κράτους. Ως εκ τούτου, ενσαρκώνει μια κρίσιμη προοπτική που επηρεάζει ουσιαδώς την πολιτεία. Μια τέτοια επιρροή φέρνει στο προσκήνιο το ζήτημα της διαμόρφωσης όρων βιωσιμότητας που θα επιτρέπουν στην Αντιγόνη να παρουσιασθεί ως κάτι άλλο εκτός από απειλή για τη κοινότητα.

Όπως επισημαίνει η Butler, η πρόκληση στην εξιδανικευμένη συγγένεια την οποία ενσαρκώνει η Αντιγόνη εντοπίζεται, τόσο στο εναλλασσόμενο status της ως γυναίκα και άνδρας μέσα στο έργο, όσο και στην αναχρονιστική παραβίαση του ταμπού της αιμομιξίας στην οποία προέβη η οικογένειά της. Όταν η Αντιγόνη φροντίζει τον εξόριστο πατέρα της Οιδίποδα, αυτός ως δώρο ή ανταμοιβή την αποκαλεί «άνδρα» [«ανήρ»] (Butler, 2000/2014, σ. 61). Ομοίως, η περιπαθής αφοσίωσή της στον αδερφό της την καθιστά εξίσου ανδροπρεπή. Στην τραγωδία *Οιδίπους επί Κολωνώ*, τόσο η Αντιγόνη όσο και η Ισμήνη αναφέρονται ως γιοι και «όχι σαν γυναίκες» (ό.π., σ. 62) εξαιτίας της αξιέπαινης φροντίδας που παρέχουν στον πατέρα τους. Μάλιστα, σε μία σκηνή του έργου η Αντιγόνη παίρνει τη θέση του τυφλού πατέρα της (που μέχρι πρότινος ακολουθούσε) καθοδηγώντας τον. Τα σκηνικά αυτά οδηγούν την Butler στην παρατήρηση ότι μέχρι το τέλος της ακολουθίας των γεγονότων στις δύο τραγωδίες, η Αντιγόνη έχει αναλάβει το ρόλο «σχεδόν κάθε άνδρα της οικογένειας» (ό.π., σ. 62). Το γεγονός, λοιπόν, ότι η ηρωίδα

αναφέρεται τακτικά ως άνδρας λόγω της προκλητικής περιφρόνησης και της αφοσίωσής της, εγείρει ερωτήματα σχετικά με την ορθότητα της άνευ ετέρου αφομοίωσής της στην κατηγορία των γυναικών, όχι μόνο από τον Hegel όπως αναφέρθηκε ανωτέρω, αλλά και από τη Naomi Zack, η οποία την ενέταξε εξίσου αβίαστα στην "κατηγορία ΘΜΠ" (προσδιορισμένες ως Θηλυκά εκ γενετής ή βιολογικές Μητέρες ή Πρωταρχική σεξουαλική επιλογή των ανδρών) (Zack, 2005, σ. 8) που θα αναλύσω κατωτέρω.

Σύμφωνα με την ανάγνωση της Butler, η αξιοσημείωτα παθιασμένη, υπερπόντως ερωτική και συνάμα αιμομικτική σχέση της Αντιγόνης με τον Πολυνείκη, η αναγκαιότητα ταφής του οποίου την φέρνει σε σύγκρουση με το νόμο του Κρέοντα, αποτελεί επίσης έναν τόπο αμφισβήτησης της συγγένειας. Η επιθυμία της για τον αδερφό της αναπαριστά μια συμβολική καταστρατήγηση του ίδιου του ταμπού της αιμομιξίας, επί του οποίου ερείδεται η κανονιστικά νοούμενη δομή της συγγένειας. Αλλά αυτή δεν είναι η μοναδική προέκταση της συγκεκριμένης θέσης της Αντιγόνης στο πλαίσιο των προσδοκιών της παραδοσιακής συγγένειας:

Ο Οιδίπους μαθαίνει τελικά ποια είναι η μητέρα και ποιος ο πατέρας του, αλλά ανακαλύπτει ότι η μητέρα του είναι και σύζυγός του. Ο πατέρας της Αντιγόνης είναι αδελφός της, αφού έχουν κοινή μητέρα την Ιοκάστη, και τα αδέρφια της είναι ανίψια της, γιοι του αδελφού-πατέρα της Οιδίποδα. Οι όροι της συγγένειας γίνονται αμετάκλητα αμφίσημοι. (Butler, 2000/2014, σ. 57)

Όπως αναφέρθηκε, η αιμομικτική, απρεπής φύση των οικογενειακών δεσμών της Αντιγόνης δεν έτυχε της δέουσας προσοχής από τις προγενέστερες χρονικά αναλύσεις. Οι Hegel και Lacan αρνούνται πεισματικά να δεχτούν ότι η αιμομιξία σχετίζεται με την ανάρμοστα έντονη αγάπη της Αντιγόνης για τον Πολυνείκη. Ο Hegel, χαρακτηριστικά, ισχυρίζεται ότι η ηρωίδα παραμένει έξω από τη σφαίρα του κράτους, καθώς το μόνο είδος αναγνώρισης που μπορεί να απολαύσει είναι αυτή του αδερφού της και από τον αδερφό της, σχέση που δεν αποτελεί ένα κανονικό πεδίο αναγνώρισης διότι (ειρωνικά) στερείται επιθυμίας. Ο Lacan, με τη σειρά του, υποστηρίζει ότι η Αντιγόνη δεν αγαπά τον αδερφό της, αλλά το «καθαρό Είναι» (Butler, 2000/2014, σ. 14, 48-49) του. Ομοίως, η Martha Nussbaum παρατηρεί ότι Αντιγόνη δε φαίνεται να είναι ιδιαίτερα δεμένη με τον αδερφό της (αναφέρεται στο Butler, 2000/2014, σ. 18). Ωστόσο, η ιστορία της στερείται αδιαμφισβήτητα

νοήματος εάν δεν μελετηθούν δεόντως οι απαγορευμένες συγγενικές σχέσεις που επιφέρουν την τύφλωση του Οιδίποδα και η ειδικότερη εκφρασιολογία με την οποία εκδηλώνεται η άρνηση της Αντιγόνης να αφήσει άθαφτο το σώμα του Πολυνείκη καθώς και απένθητο το χαμό του. Η παραγνώριση αυτού του ανοίκειου πάθους της Αντιγόνης για τον αδερφό της είναι συναφής και τελεί σε συνέργεια με τις επανειλημμένες προσπάθειες παρασιώπησης των εκάστοτε διαστροφών και προκλήσεων για τη συμβατική συγγένεια. Δεδομένης, λοιπόν, της αιμομικτικής, συγχυτικής συγγένειας που συνδέει τα μέλη του οίκου του Οιδίποδα, το αίτημα της Αντιγόνης παραμένει αδιανόητο στο πλαίσιο της διανοητής συγγενικότητας των Hegel και Lacan.

Εν προκειμένω, η Butler αναστρέφει την πρόκληση του ταμπού της αιμομιξίας. Ισχυρίζεται ότι «η Αντιγόνη υποτυπώνει τα όρια του νοητού που εκτίθενται στα όρια της συγγένειας» (Butler, 2000/2014, σ. 23). Αντί δηλαδή με το αντίκτυπο των αντινομιών της να επιβεβαιώνει την κανονικότητα των ρυθμιστικών προτύπων της συγγένειας, τα θέτει υπό αμφισβήτηση και τα αναταράσσει. Προβάλλει, λοιπόν, μία πρόκληση στα καθιερωμένα όρια της ιδεατά και προβλέψιμα δομημένης συγγένειας:

Η Αντιγόνη δεν αντιπροσωπεύει τη συγγένεια στην ιδεατή μορφή της, αλλά την παραμόρφωση και μετατόπισή της, αυτή που θέτει σε κρίση τα κυρίαρχα καθεστάτα αντιπροσώπευσης και εγείρει το ερώτημα ποιες θα μπορούσαν να είναι εκείνες οι συνθήκες νοητότητας που θα είχαν κάνει δυνατή τη ζωή της, και μάλιστα ποιος υποστηρικτικός ιστός σχέσεων κάνει δυνατή τη δική μας ζωή, όσων από μας διαταράσσουν τη συγγένεια αναδιατυπώνοντας τους όρους της. (Butler, 2000/2014, σ. 25)

Η μορφή της Αντιγόνης συμβολίζει μια «εναλλακτική νομιμότητα» που για μία ακόμη φορά εννοιολογείται παραμορφωτικά από τον Hegel ως γυναίκα-μητέρα, status στο οποίο ποτέ δεν μετατρέπεται και ουδόλως προσομοιάζει η ηρωίδα (Butler, 2000/2014, σ. 37). Στην πραγματικότητα, η Butler ενδιαφέρεται μεν – όχι όμως αποκλειστικά – για την ενσωμάτωση της Αντιγόνης στο γυναικείο φύλο, κατά τρόπο όμως που θα διαστρεβλώσει με την αντινομική ατομικότητά της την οικουμενική αυτή κατηγορία και τη δημόσια σφαίρα, ούσα παραφωνία μέσα σε αυτές. Ταυτόχρονα όμως, και κυρίως, εγκύπτει και στη δυνητικότητά της να αποτελέσει το μέσο εκείνο που θα δυναμιτίζει την αξία της ίδιας αυτής αφομοίωσης. Η Αντιγόνη,

ως σθεναρή αντίσταση στον κρατισμό, αποτελεί ένα «αντιπαράδειγμα στην πρόσφατη τάση κάποιων φεμινιστριών να επιζητούν την υποστήριξη και το κύρος του κράτους για την υλοποίηση στόχων φεμινιστικής πολιτικής» (ό.π., σ. 1). Η Butler συνεχίζει λέγοντας ότι «Η κληρονομιά της απείθειας της Αντιγόνης φαινόταν να έχει χαθεί στις σημερινές προσπάθειες να μετατραπεί η πολιτική αντίθεση σε νομική αξίωση και να αναζητηθεί η νομιμοποίηση του κράτους όσον αφορά τον ενστερνισμό φεμινιστικών αιτημάτων» (ό.π., σ. 1)⁴⁴.

Η Αντιγόνη της Zack

Το έργο της Naomi Zack *Inclusive Feminism: A Third Wave Theory of Women's Commonality* φαίνεται πως προσφέρει το παράδειγμα μιας Αντιγόνης που δε νοηματοδοτείται ως «αρχή γυναικείας απείθειας» (Butler, 2000/2014, σ. 1), αλλά ερμηνεύεται κατά τρόπο που έρχεται σε αντίθεση με την ανάγνωση της Butler. Η Αντιγόνη αντιπροσωπεύει για τη Zack ένα κενό που θα μπορούσε να προκαλέσει ρωγμές στον κρατισμό, με τους δικούς του όμως κρατιστικούς όρους. Από αυτή την άποψη η ηρωίδα ενσαρκώνει ένα υποκείμενο με τη δυνατότητα όντως να μετατρέψει την «πολιτική αντίθεση σε νομική αξίωση» και να αναζητήσει τη «νομιμοποίηση του κράτους όσον αφορά τον ενστερνισμό φεμινιστικών αιτημάτων» (Butler, 2000/2014, σ. 1). Η φιγούρα της Αντιγόνης υπόσχεται μία θεσμοποιημένη φεμινιστική πολιτική, χωρίς να προβαίνει στην περιφρόνηση του κρατισμού και των συνεπειών του. Αυτού του είδους η φεμινιστική πολιτική θα θεμελιώνεται στην ευδιάκριτη και περίοπτη θέση της κατηγορίας "γυναίκες" που θα καθιστά δυνατή τη διατύπωση οικουμενικών, ήδη εμφυλοποιημένων αναγκών, οι οποίες θα προκαθορίζονται από τις εκτεταμένες, ισχυρές λειτουργίες του διχοτομημένου και διχοτομικού φύλου.

Σύμφωνα με τη Zack, είναι κεφαλαιώδους σημασίας το γεγονός ότι η πλειοψηφία της παγκόσμιας εργασίας συντελείται από άτομα που αυτοπροσδιορίζονται και ετεροπροσδιορίζονται ως γυναίκες, αλλά δυστυχώς αυτή η

44 Εδώ η Butler παραθέτει την ερμηνεία της Αντιγόνης από την Irigaray «ως αρχή γυναικείας απείθειας στον κρατισμό και παράδειγμα αντιαυταρχισμού», σαν μία συναφή ανάγνωση.

εργασία αμείβεται δυσανάλογα σε τεράστιο βαθμό. Το εξεταζόμενο βιβλίο της Zack αποτελεί μια προσπάθεια να έρθουν στο φως αυτές οι διανεμητικές αδικίες⁴⁵, μαζί με τις ανάγκες τις οποίες δημιουργούν και επικαλούνται. Η αναγκαία αναδιανομή του πλούτου απαιτεί την, μέσω του λόγου, προσφυγή σε κάποια μοναδική σχέση ανάμεσα στις διαφορετικές γυναίκες, η οποία θα συμπληρώσει το πολιτικό κενό που άφησε η απόρριψη ενός φαντασιακού των γυναικών εννοιολογούμενων ως προδιαγεγραμμένης, διακριτής ομάδας. Το κενό αυτό για το οποίο κάνει λόγο η Zack είναι ακριβώς το ίδιο με εκείνο που στοιχειώνει το θεωρητικό λόγο της Butler. Σε αντίθεση όμως με την Irigaray, για την οποία αυτή η έλλειψη προβληματοποιεί επίσης το λόγο τον οποίο αντικαθρεφτίζει, η Zack προτείνει την κάλυψη του κενού με έναν ορισμό των γυναικών που θα είναι, κατά τη γνώμη της, σχεσιακός: η ομοιότητα των γυναικών βασίζεται στη μοναδική σχέση τους με αυτό που ίδια αποκαλεί "κατηγορία ΘΜΠ" (Θ για το θηλυκό, Μ για τις μητέρες και Π για την πρωταρχική σεξουαλική επιλογή των ανδρών). Η Zack εισάγει και εξηγεί αυτή τη δικής της εμπνεύσεως ταξινόμηση ως εξής: «Γυναίκες είναι εκείνα τα ανθρώπινα όντα που σχετίζονται με την ιστορική κατηγορία των ατόμων που προσδιορίζονται ως θηλυκά εκ γενετής ή βιολογικές μητέρες ή πρωταρχική σεξουαλική επιλογή των ανδρών» (ο προσδιορισμός των "ετεροφυλόφιλων ανδρών" περιλαμβάνεται αργότερα) (Zack, 2005, σ. 8). Είναι δυνατή τόσο η ένταξη του ατόμου από άλλους όσο και η ταύτισή του με αυτή την κατηγορία. Όπως αναφέρει ρητά, τα κριτήρια ένταξης στις επιμέρους κατηγοριοποιήσεις δεν είναι οι φεμινιστικές αξίες ή αρετές. Εν προκειμένω, θα εστιάσω ιδιαίτερα την προσοχή μου στον τρόπο με τον οποίο η Zack χρησιμοποιεί το κριτήριο του «προσδιορισμού ως θηλυκού εκ γενετής» σε απόλυτη συμφωνία με τις νόρμες του δυαδικού συστήματος των φύλων. Ο εν λόγω εκ γενετής προσδιορισμός τυγχάνει ιδιάζουσας προσοχής στο έργο της Zack διότι, όπως η ίδια το θέτει: «Είναι πλέον κοινωνικά κατανοητό ότι ορισμένα θηλυκά άτομα ίσως δεν γίνουν οι ετεροφυλοφιλικές επιλογές των ανδρών ή μητέρες» (ό.π., σ. 44). Τι αποκαλύπτεται μέσα από αυτή τη δήλωση; Γιατί δε θεωρείται αυτονόητη; Η Zack δεν ενδιαφέρεται για τη δημιουργία ενός ουσιοκρατικού ορισμού των γυναικών που θα υπερβαίνει και

45 Αυτά που διακυβεύονται στο πλαίσιο μιας παράδοσης που ξεκινά τουλάχιστον από την αριστοτελική διανεμητική αδικία είναι ο πλούτος και η τιμή. Η Zack λαμβάνει και τα δύο υπόψη της, το πρώτο στην έκκλησή της για νομισματική αναδιανομή και το δεύτερο στην έκκλησή της για επανεκτίμηση της "εργασίας των γυναικών".

θα προηγείται της ιστορικής τους ύπαρξης, αλλά μάλλον στοχεύει στην αναγνώριση των κοινών στοιχείων που έχουν όσα άτομα συγκαταλέγονται ή ταυτίζονται με την κατηγορία ΘΜΠ. Και το βασικότερο κοινό τους στοιχείο είναι ένας συσχετισμός με την κατηγορία, εννοιολογούμενος όχι ως αμετάβλητη ουσία, αλλά, όπως την αποκαλεί η ίδια, ως σχεσιακή ουσία.

Η ομαδοποίηση ΘΜΠ προσδιορίζει και επικαλείται την κατηγορία των γυναικών προκειμένου να καλύψει ενεργά το κενό που άφησε η εγκατάλειψη της προσπάθειας των βιοραιοαμερικανών φεμινιστριών τη δεκαετία του 1980 να θεωρητικοποιήσουν τα κοινά γνωρίσματα των γυναικών: «Τα θεμέλια του δεύτερου κύματος του φεμινισμού κατέρρευσαν κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1980 και οι φεμινίστριες δεν ενώθηκαν για τα ανοικοδομήσουν» (Zack, 2005, σ. 1). Η Zack αποδίδει την αποτυχία του εν λόγω εγχειρήματος, όχι τόσο στην απατηλότητα του οικουμενισμού καθεαυτού, όσο στην εσφαλμένη άρθρωσή του από τις φεμινίστριες του 1980 που είχε σαν συνέπεια την παράβλεψη καίριων επικρίσεων προς το συγκεκριμένο ρεύμα, όπως για παράδειγμα αυτών της Sojourner Truth. Χαρακτηριστικά, το 1988, η Elizabeth Spelman θεώρησε πως η Sojourner Truth τοποθέτησε τον εαυτό της ως γυναίκα μέσα σε ένα "διαφορετικό φύλο" σε σχέση με τις λευκές γυναίκες προς τις οποίες απευθυνόταν. Αντ' αυτού, η Zack διαβάζει την περίφημη δήλωση «Δεν είμαι κι εγώ γυναίκα;» διαφορετικά. Αντιτείνει ότι μέσα από μία πιο απλή ανάγνωση που θα εκκινεί από την ίδια την ερώτηση, η επίμαχη δήλωση δεν αποσκοπεί στην διατύπωση ενός διαφορετικού φύλου. Απεναντίας, αποτελεί ισχυρισμό καταδεικτικό της ανακρίβειας της μέχρι τότε διαδεδομένης παραδοχής περί οικουμενικότητας των γυναικών. Η Sojourner Truth δεν εναγκαλίζεται ένα διαφορετικό φύλο, αλλά διεκδικεί το όνομα γυναίκα για τον εαυτό της, ανεξαρτήτως των διαφορών που υπάρχουν μεταξύ των γυναικών. Με άλλα λόγια, η Zack κατανοεί τη δήλωση αυτής της μαύρης σκλάβας ως την προσπάθειά της να οικειοποιηθεί το εδραιωμένο υποκείμενο της φεμινιστικής θεωρίας για νέους, επεκτατικούς σκοπούς, και όχι με στόχο να το αναιρέσει. Η Zack επικεντρώνει την προσοχή της στους τρόπους με τους οποίους η πρόκληση της Truth απευθύνεται και επικαλείται αυτό το υποκείμενο εν είδει κριτικής, αρνούμενη κάθε εννοιολόγηση του λόγου της ως απόρριψη της φεμινιστικής υποκειμενικότητας ή (κατά τους όρους της Zack) της κατηγορίας των γυναικών.

Μια τέτοια επανανάγνωση της ομιλίας της Truth μαρτυρά μία επιθυμία μετακίνησης του θεωρητικού λόγου «πέρα από τη διαθεματικότητα» (Zack, 2005, σ. 1) την οποία αναδεικνυε η πρότερη ανάγνωση της Spelman. Όπως ελέχθη και ανωτέρω, η διαθεματικότητα, πέρα από την αναγνώριση της διαφορετικότητας εντός της ποικιλόμορφης φεμινιστικής κοινότητας, έχει εξυπηρετήσει, κατά την άποψη της Zack, κυρίως τον κατακερματισμό του κινήματος. Οι φεμινίστριες θεωρητικοί δεν ενδιαφέρονται πλέον για τις σχέσεις τους με πρόσωπα που αντιλαμβάνονται ως διαφορετικώς εμφυλοποιημένα ή με τα οποία δεν έχουν κοινό όχι μόνο το φύλο αλλά ούτε και τη φυλή, την τάξη ή τη σεξουαλικότητα. Κι αυτό διότι η διαθεματικότητα λειτουργεί ως ένα σύστημα αποκλεισμού κατά τρόπο που επαναλαμβάνει τα σφάλματα του απατηλού οικουμενισμού, τον οποίο η ίδια η διαθεματικότητα επεδίωκε να διορθώσει. Ως εκ τούτου, «η βεβιασμένη γενίκευση λόγω ανεπαρκούς εμπειρίας επαναλαμβάνεται μέσα από την φεμινιστική απόρριψη του ίδιου του οικουμενισμού» (Zack, 2005, σ. 10). Η Zack διατείνεται πως το αντίδοτο στον ψευδεπίγραφο οικουμενισμό, το οποίο θα προωθήσει περαιτέρω τη φεμινιστική ατζέντα, δεν είναι η διαθεματικότητα αλλά μάλλον το ανανεωμένο ενδιαφέρον για τον επαναπροσδιορισμό του οικουμενισμού, ο οποίος θα συνδέεται με μία νέα φεμινιστική υποκειμενικότητα της οποίας τα όρια θα καθορίζονται σε σχέση με την παγκόσμιου βεληνεκούς κατηγορία ΘΜΠ (Θηλυκό, Μητέρα, Πρωταρχική σεξουαλική επιλογή των [ετεροφυλόφιλων] ανδρών). Προσωπικά, θεωρώ πως αυτός ο σχεσιακός ορισμός της φεμινιστικής υποκειμενικότητας βρίθει, για μία ακόμη φορά, αποκλεισμών. Ωστόσο, κρίνω ενδιαφέρουσες τις προκείμενες ανησυχίες της Zack αναφορικά με τις συνεπαγωγές της διαθεματικότητας επί του επίδικου ζητήματος της φεμινιστικής υποκειμενικότητας.

Θεωρώντας το σύμπτωμα της διαθεματικότητας που αποξενώνει άτομα με κοινά συμφέροντα, η Zack βρίσκει αξιοπερίεργο το γεγονός ότι οι φεμινίστριες αναφέρονται μεν επανειλημμένα στις γυναίκες, αρνούνται όμως πεισματικά να συμμετάσχουν στη θεωρητικοποίηση αυτού του απανταχού χρησιμοποιούμενου όρου και να αποδεχτούν τη σημαντικότητά του ως θεμελίου για τις φεμινιστικές επιδιώξεις:

Στην πράξη, όσο και σε ένα επίπεδο έξω από τη φεμινιστική θεωρία, όλοι γνωρίζουν ότι έχει νόημα η αναφορά στις λευκές και μη λευκές, στις πλούσιες και φτωχές, στις ετεροφυλόφιλες και ομοφυλόφιλες και στις γυναίκες του

Πρώτου, Δεύτερου και Τρίτου Κόσμου ως γυναίκες και ότι υπάρχει κάτι αναφορικά με εκείνες που αναφέρονται έτσι, το οποίο υπερβαίνει τον απλό συμβολισμό από την ίδια λέξη. Ακόμα και στη θεωρία, όλοι γνωρίζουν ότι το σημαίνον έχει ένα αναφερόμενο, ότι η λέξη "γυναίκες" αναφέρεται στις γυναίκες. (Zack, 2005, σ. 8)

Σύμφωνα με τη Zack, ο προσδιορισμός του αναφερόμενου προσφέρει ένα θεμέλιο που υπάρχει ήδη, το οποίο με τη σειρά του δημιουργεί χώρο για συζήτηση σχετικά με την παγκόσμια συμμαχία των γυναικών. Καθιστά επίσης δυνατή την ανάδυση ερωτημάτων σχετικά με την υποδεέστερη θέση των γυναικών εν συγκρίσει με τους άνδρες και την υποεκπροσώπησή τους σε επίσημες κυβερνητικές θέσεις εξουσίας σε οποιοδήποτε μέρος του κόσμου.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, ο προσδιορισμός του θηλυκού γίνεται κατανοητός τόσο ως επιβολή στο σώμα εκείνο που συχνά αγνοεί τη δυϊστική αρχή αρσενικό/θηλυκό, όσο και ως τόπος εμπρόθετης δράσης για το θηλυκά προσδιορισμένο υποκείμενο ως τέτοιο. Για μία ακόμη φορά, η Zack επιβεβαιώνει τη λειτουργία της κατηγορίας της ως αναγνωριστικής τόσο εκείνων που αρμόζει να ενταχθούν σε αυτή λόγω συσχετισμού όσο και λόγω επιβολής των κριτηρίων ΘΜΠ. Όπως όμως αναφέρθηκε ανωτέρω, η θεωρητικός επισημαίνει ότι η δυνατότητα αναπαραγωγής και η ετεροφυλοφιλία δεν αποτελούν τους κατάλληλους δείκτες για τον προσδιορισμό των γυναικών, ανεξαρτήτως του αν εκλαμβάνονται ή όχι ως φεμινιστικές αρετές. Επομένως, η Zack μετέρχεται την έννοια του θηλυκού, όχι ως μία καθόλου προβληματική κατηγορία, αλλά ως έναν πρότερο ενδείκτη τον οποίο μπορούν να επικαλεστούν οι γυναίκες αναζητώντας στοιχεία ομοιότητας. Με άλλα λόγια, το σιωπηρό επιχείρημά της είναι ότι εάν οι "γυναίκες" δεν μπορούν να αποτελέσουν οριοθετήσιμη, σταθερή κατηγορία, τότε ίσως το "θηλυκό" μπορεί⁴⁶. Ως εκ τούτου, στο έργο της Zack η συζήτηση γύρω από την ονομασία "θηλυκό" μετατρέπεται σε ουσιώδη προϋπόθεση της καταστατικής κατηγορίας ΘΜΠ. Εντούτοις, χωρίς μεν να προβαίνει σε μία εννοιολόγηση του βιολογικού φύλου ως εκ των προτέρων επεξηγηματικού, η Zack παραδέχεται εμμέσως την ιδιαίτερη

46 Η διάκριση βιολογικού/κοινωνικού φύλου [sex/gender] εισήχθη για πρώτη φορά από την Gayle Rubin στο περίφημο έργο της «The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex» (1975). Οι δύο πιο σημαντικές αντιρρήσεις ως προς τη σαφήνεια αυτής της διάκρισης έχουν διατυπωθεί η πρώτη από την Alison Jaggar (1983), κατά την οποία το βιολογικό φύλο υπόκειται σε διαλογική αναδιάρθρωση, και η δεύτερη από την Judith Butler (1993/2008), η οποία εννοιολογεί το βιολογικό φύλο ως μία εξίσου λογοθετική ερμηνεία που δε δύναται να διαχωρισθεί από το κοινωνικό φύλο.

προβληματικότητα του ίδιου του "θηλυκού" ως κατηγορίας επί της οποίας μπορεί να θεμελιωθεί μία σχεσιακή ουσία των γυναικών, έστω και αν εξακολουθεί να ενδιαφέρεται για την προώθηση μιας τέτοιας, μη μοναδικής, ουσίας. Αυτή η ελλείπουσα ενάργεια της διάκρισης αρσενικό/θηλυκό, την οποία επιβεβαιώνει και ένα ολόκληρο κεφάλαιο του βιβλίου της, συγκαλύπτεται εν τέλει από την προφανέστερη σαφήνεια της κατηγορίας ΘΜΠ.

Μάλιστα, η Zack τονίζει την προβληματικότητα αυτής της προσφυγής στο θηλυκό, έστω και αν θα πρέπει να το εννοιολογήσει ως προσδιορισμό/ονοματοδοσία παρά ως φυσικότητα, για τους σκοπούς της δημιουργίας ενός οριοθετήσιμου, αν όχι αμφιλεγόμενου, πλαισίου για την ανάδειξη του κατασκευασμένου χαρακτήρα της ταυτότητας (Zack, 2005, σ. 23).⁴⁷ Η ίδια ομολογεί πως ο προσδιορισμός του θηλυκού αποτελεί ένα επικίνδυνο έδαφος για τη θεμελίωση ακόμα και μιας σχεσιακής κατηγορίας. Ξεκινώντας, λοιπόν, την ανάλυσή για το εν λόγω "όνομα", αναφέρει ότι:

Η ιδέα ότι οι γυναίκες είναι θηλυκά ανθρώπινα όντα, και ότι η θηλυκότητά τους θεωρείται δεδομένη για αυτές, συσκοτίζει τη διαδικασία διαμόρφωσης της ταυτότητας στο σύστημα γυναίκα-άνδρας ή άνδρας-γυναίκα. Κανένα παιδί δε θα ήταν σε θέση να εφεύρει ή να δημιουργήσει μόνο του την ταυτότητά του ως άνδρας ή γυναίκα, ούτε ακόμα θα ήταν ικανό να εγγράψει τον εαυτό του ως αρσενικό ή θηλυκό, από τις πρώτες του κιόλας ημέρες. Η θηλυκή ταυτότητα ξεκινά ως πρωταρχικό στοιχείο του κοινωνικού εφοδιασμού της βρεφικής φροντίδας, εξωτερική ως προς το παιδί και επιβαλλόμενη σε αυτό ως εκπαίδευση και διαχείριση του νου, του σώματος και της συμπεριφοράς. Τα ανθρώπινα βρέφη προσδιορίζονται ως αρσενικά ή θηλυκά κατά τη γέννηση, και οι ατομικές ταυτότητες ως άνδρες ή γυναίκες αναπτύσσονται μετά από τον προσδιορισμό μέσα σε ένα σύστημα δυαδικού φύλου. (Zack, 2005, σ. 41)

Η Zack θεωρεί πως η κατηγορία "θηλυκό" είναι εξεχόντως προβληματική ως έρρισμα μιας σχεσιακής εννοιολόγησης της οποίας εμπρόθετα υποκείμενα είναι οι γυναίκες. Συναφώς, προβαίνει στην περιγραφή των ανατροπών που υπόσχεται στις μέρες μας το μεσοφυλικό (intersex) κίνημα, όσον αφορά την αμφισβήτηση της επιβολής του δυϊσμού "αρσενικό-θηλυκό". Προϋποθέτει, όμως, ως δεδομένο ότι το κοινό στο οποίο η ίδια απευθύνεται δεν κοινωνεί μίας «ανδρόγυνης κουλτούρας»:

Όλες αυτές οι πολιτισμικές και τεχνο-φυσιολογικές καινοτομίες θα μπορούσαν

47 Οι γυναίκες στο έργο της Zack δεν έχουν μία υποστασιοποιημένη ουσία. Πρόκειται μάλλον για μία «κατασκευασμένη ταυτότητα», ενώ «η σχέση του να είσαι γυναίκα είναι αρκετή [όχι αναγκαία] για την κοινωνική ύπαρξη στο δυαδικό σύστημα γυναίκα-άνδρας (ή άνδρας-γυναίκα)».

να οδηγήσουν σε ένα βαθύ σεξουαλικό και έμφυλο ανδρογυνισμό. Σε βαθιά ανδρόγυνους πολιτισμούς θα ήταν μάλλον ανάρμοστο και ανεύθυνο να περιγραφεί ένα παιδί ως αρσενικό ή θηλυκό από τη γέννησή του. Είναι επίσης πιθανό τα βρέφη με αμφίβολα γεννητικά όργανα να προσδιοριστούν κάποια στιγμή ανοιχτά ως μεσοφυλικά, χωρίς κοινωνικό στίγμα και ελλείψει άλλου είδους ριζοσπαστικού κοινωνικού ανδρογυνισμού. (Zack, 2005, σ. 43)

Καθώς, λοιπόν, το διεθνές κοινό της Zack δεν έχει υιοθετήσει ακόμα τέτοιες συμπεριφορές απέναντι στον ανδρογυνισμό, προκύπτει το συμπέρασμα ότι δεν είναι προς το παρόν «ανάρμοστο και ανεύθυνο να περιγραφεί ένα παιδί ως αρσενικό ή θηλυκό από τη γέννησή του». Κατά συνέπεια, η θεωρητικός επανέρχεται στον πρωταρχικό της στόχο, επιχειρώντας να καταστήσει την ονομασία "θηλυκό" ένα σημείο εκκίνησης που να αντιπροσωπεύει τη γυναικεία ιδιαιτερότητα. Βέβαια, αυτό το εγχείρημα της εξειδίκευσης/αποσαφήνισης της θηλυκότητας δε νοσηματοδοτείται από τη Zack ως μία κατάφαση σε τέτοιους προσδιορισμούς, αλλά πρόκειται αντιθέτως για μία προσπάθεια εκπροσώπησης υπό τους όρους μιας, κατά γενική ομολογία, ετερογενούς ομάδας, η οποία επηρεάζεται ομοιοτρόπως από τέτοιου είδους ονομασίες. Κατ' αυτό τον τρόπο, ο αναγνώστης του έργου θα πρέπει να καταστείλει τις όποιες αντιδράσεις του απέναντι στη φαινομενική υποτίμηση του ανδρογυνισμού εκείνου που αντιστρατεύεται την εξουσιαστική ρυθμιστικότητα της διπολικής έμφυλης νόρμας. Η απαλοιφή της ορατότητας των ανατρεπτικών και αντινομικών συμβάντων από τη Zack είναι συνειδητή και στρατηγικής σημασίας για τους σκοπούς του εγχειρήματός της. Ενώ, λοιπόν, έχει πλήρη επίγνωση των ασαφειών που εσωκλείονται στον προσδιορισμό της έννοιας του θηλυκού, η κεντρική κατεύθυνση του έργου της και η ανάγκη δημιουργίας μιας εμβληματικής κατηγορίας των γυναικών ως σημείου αναφοράς, της απαγορεύουν να φέρει στο φως αυτές τις αμφιβολίες.

Κατά τη γνώμη μου, η Zack ορθώς στηρίζεται στην έννοια του θηλυκού, έστω κι αν αποτελεί μια ομολογουμένως προβληματική ονομασία. Διαφορετικά, εάν προέβαινε στη θεωρητικοποίηση της αναπόφευκτης αστάθειας του θηλυκού ως κατηγορίας (όπως και κάνει σε μεμονωμένες στιγμές του έργου της), θα αφαιρούσε κάθε έρεισμα από την εννοιολόγηση των γυναικών ως σχεσιακής ουσίας. Για τη Zack, οι γυναίκες ως σχεσιακή ουσία διασφαλίζουν την ύπαρξη της φεμινιστικής πολιτικής, ενώ αντίστοιχα ο ορισμός του θηλυκού συνιστά την απαραίτητη προϋπόθεση αυτής της σχεσιακής ουσίας.

Οι επιμέρους εναντιώσεις μεταξύ Zack και Butler

Προς το τέλος του έργου της, η Zack εκφράζει φανερά την αντίθεσή της στην ανάγνωση της Αντιγόνης από την Butler, ως δηλαδή ενός προσώπου που, ευρισκόμενο σε μία ανεπίσημη θέση, θέτει κατ' ανάγκην μία πρόκληση απέναντι στο κράτος.

Όσο σημαντικές και αν είναι αυτές οι σκέψεις, η προτεινόμενη από την Butler αναδιαμόρφωση της λακανικής ψυχαναλυτικής πολιτισμικής ιστορίας δεν καταφέρνει ούτε να καταδείξει πώς το ταμπού της αιμομιξίας αποκλείει την άσκηση πολιτικής διακυβέρνησης από γυναίκες, ούτε να οραματιστεί τη διακυβέρνηση από γυναίκες. Οι "νέες βάσεις για τη μεταδοσιμότητα και τη ζωή" θα μπορούσαν, στην καλύτερη περίπτωση, να απελευθερώσουν και να επαναφέρουν σε πλήρες ανθρώπινο status εκείνους που δε δίνουν υπόσταση στην ετεροφυλοφιλική, εξωγαμική οικογένεια. Αυτό θα ήταν ένα τεράστιο κοινωνικό αγαθό κατά τους φεμινιστικούς όρους, αλλά δεν υπάρχει τίποτα στην ανάλυση της Butler που να δείχνει ότι θα μπορούσε να αλλάξει το πολιτικό φύλο του κόσμου. (Zack, 2005, σ. 171)

Βάσει των ανωτέρω, η Zack δεν εναντιώνεται πλήρως στην ανάγνωση της Butler. Εγκύπτει όμως με ανησυχία στο κενό που καταλείπεται στο έργο της συναδέρφου της από την άρνησή της να αναγνωρίσει την έμφυλη διαφορά της Αντιγόνης, μια έμφυλη διαφορά που, κατά τη Zack, κείται στο κατώφλι του πολιτικού. Στην ανάγνωση της Zack, η Αντιγόνη αναδύεται ως μία φιγούρα που θα μπορούσε να καλύψει το πολιτικό κενό που άφησε η προγενέστερη χρονικά απόρριψη ενός φαντασιακού των γυναικών, νοούμενων ως οριοθετήσιμης ομάδας. Θέτει, λοιπόν, το εξής ερώτημα: Γιατί δεν μπορεί η Αντιγόνη να αναλάβει η ίδια μία θέση ισχύος με κρατική επικύρωση, όπως εκείνη του Κρέοντα, αντί να τοποθετείται αιωνίως ως εξωτερική απειλή στο κράτος και τους νόμους του, ενάντια στους οποίους καταφέρεται; Σύμφωνα με τη Zack, μια αρκετά ισχυρή πτυχή της ανάγνωσης της Butler αποτελεί το γεγονός ότι υποδεικνύει τρόπους με τους οποίους η φωνή της Αντιγόνης καθίσταται τελικά κατανοητή εντός της δημόσιας σφαίρας (στον Αίμονα και την Ισμήνη), με αποτέλεσμα να οικειοποιείται και να διασαλεύει τις επιταγές της

έννομης τάξης. Εντούτοις, αξιοσημείωτο μειονέκτημα της συγκεκριμένης προσέγγισης είναι το ότι δεν προσφέρει κανένα λόγο που να δικαιολογεί την αδυναμία της Αντιγόνης να αναλάβει αυτοπροσώπως ένα θεσμικό ρόλο εξουσίας εντός του κράτους, ως εκπρόσωπος αυτού. Απεναντίας, περιορίζεται στην άσκηση κριτικής, χωρίς να έχει ποτέ η ίδια πρόσβαση στα επίσημα κέντρα άσκησης εξουσίας. Η Αντιγόνη της Butler είναι για τη Zack ένα υποκείμενο απελπιστικά εγκλεισμένο στον ιδιωτικό χώρο:

Θα πρέπει να είναι αυτονόητο: δεν έχει σημασία πόσο μη-ετεροφυλοφιλικά κανονιστική και ενδογαμική μπορεί να γίνει η ψυχαναλυτική οικογένεια σε κάτι παρόμοιο με την ερμηνεία της Butler για τη διεκδίκηση της Αντιγόνης, αυτή η αλλαγή δε θα προστατεύσει από μόνη της τους επιστρατευμένους, τους εργαζόμενους που υφίστανται εκμετάλλευση ή τις οικολογικές θέσεις. (Zack, 2005, σ. 172)

Η Αντιγόνη της Butler θέτει προκλήσεις σε ζητήματα που βρίσκονται έξω από το πεδίο ενδιαφέροντος της Zack, η ατζέντα της οποίας περιλαμβάνει τα προβλήματα που εντοπίζονται κυρίως στην οικονομική εκμετάλλευση και τη στράτευση. Για το λόγο αυτό, η Zack προβαίνει σε μία ανάγνωση της Αντιγόνης ως γυναίκας που σχετίζεται με την κατηγορία ΘΜΠ και λειτουργεί κατ' αυτό τον τρόπο ως ένας ορατός και με σαφήνεια εκπεφρασμένος αντίπαλος που θα αντιδρούσε στα διατάγματα του Κρέοντα εάν βρισκόταν σε μία επίσημη θέση ισχύος. Εάν δηλαδή, αντί να εννοιολογείται μονίμως ως μία πρόκληση πάντοτε εξωτερική ως προς το κράτος, ενσάρκωνε ένα μέρος της κρατικής εξουσίας και αντιπολιτευόταν εκ των έσω και υπό τους δικούς της όρους τους επίσημους θεσμούς, τότε θα ευαγγελιζόταν μία νομική, επιβλητέα αλλαγή όσον αφορά την αποτίμηση της εργασίας που συντελείται από πρόσωπα που αυτοπροσδιορίζονται ή αναγνωρίζονται από άλλους ως γυναίκες. Ωστόσο, απορρίπτοντας μια τέτοια θετική αναθεώρηση μέσα από την πλήρη αποψίλωση της πολιτικής κατηγορίας των γυναικών από κάθε έννοια σταθερότητας, η θέαση της Butler απειλεί την εμφάνιση «βίας και εκμετάλλευσης οι οποίες θα εξαλείφονταν ως στόχος του κράτους» (Zack, 2005, σ. 171) εάν δεν είχε εγκαταλειφθεί η επανεκτίμηση των γυναικών ως «μίας φανταστικής αλλά αληθινής ομάδας» (ό.π., σ. 162) στο πολιτικό φαντασιακό.

Οι ως άνω ασυμβίβαστες ερμηνείες της Αντιγόνης αντικατοπτρίζουν διαφορετικούς ορίζοντες. Αποτελεί η Αντιγόνη πρόκληση για τους κανονιστικούς

όρους της βιωσιμότητας ως προς τους οποίους η συμπεριφορά και η ύπαρξή της είναι εντελώς ασυνεπείς; Ή μήπως μια πιο προσεκτική μελέτη της ηρωίδας υποδεικνύει το πολιτικό κενό που κατέλιπε η απροθυμία των φεμινιστριών να αποδεχτούν την ύπαρξη μιας διακριτής ομάδας, έμβλημα της οποίας θα μπορούσε κάλλιστα να είναι η Αντιγόνη; Είναι δυνατή μία ανάγνωση του έργου, κόντρα στους Hegel και Lacan, όπου η ηρωίδα προσωποποιεί μία σημαντικότερη προοπτική αλλαγής, ενσαρκώνοντας ένα δυνητικό υποκείμενο με εξουσία; Για τη Butler η απάντηση, στο πλαίσιο της ερμηνείας της Zack, είναι όχι. Για τη Zack η απάντηση, στο πλαίσιο της ερμηνείας της Butler, είναι ομοίως όχι. Είναι η Αντιγόνη μία φιγούρα που δυναμιτίζει το όνομα "γυναίκες" ως όρο που έχει καταστεί εμβληματικός και αδιαμφισβήτητος, όπως αυτός του κράτους (όπως διατείνεται η Butler); Ή μήπως αποτελεί μία επιτακτική πολιτική φιγούρα, ευρισκόμενη σε περίβλεπτη θέση ως γυναίκα, που διασαλεύει την ολοκληρωτικά φαλλοκεντρική πολιτική σφαίρα (όπως διατείνεται η Zack);

Η Zack δεν απαντά καθόλου στο ερώτημα κατά πόσον πράγματι απαιτείται ή όχι για τους σκοπούς του έργου της ένας διακριτός ορισμός των γυναικών. Είναι απαραίτητος ένας τέτοιος ευκρινής προσδιορισμός; Μήπως ένα τέτοιο εγχείρημα θα θεμελιωνόταν υπόρρητα στην ίδια τη γυναικεία υποτέλεια που εξαρχής επεδίωκε να τερματίσει; Κατά πάσα πιθανότητα, η εγκατάλειψη κάθε προσπάθειας ορισμού των γυναικών θα ισοδυναμούσε με περαιτέρω προώθηση της διαγραφής τους από το πολιτικό προσκήνιο. Η Zack θεωρεί πως η υποτίμηση της εργασίας που προσφέρουν οι γυναίκες, όχι επειδή το έργο αυτό δεν έχει αξία αλλά επειδή ακριβώς συντελείται από γυναίκες, επαναλαμβάνει απόλυτα και στο μέγιστο βαθμό την υποτέλεια που υφίστανται τα πρόσωπα που αυτοπροσδιορίζονται και ετεροπροσδιορίζονται ως γυναίκες. Στον αντίποδα αυτής της θεώρησης, η Butler κρίνει ότι είναι ο ορισμός των γυναικών, η παραδοχή ότι το υποκείμενο της φεμινιστικής φιλοσοφίας υλοποιεί μια συγκεκριμένη προσδοκία για τις γυναίκες, αυτό που σε τελική ανάλυση διαιωνίζει την υποτέλεια που υφίστανται τα πρόσωπα που πρέπει να ταυτιστούν και αναγνωρίζονται από άλλους (θυμίζοντας εδώ την αφομοίωση της Αντιγόνης στο γυναικείο φύλο από τον Hegel) ως γυναίκες:

Εάν υπάρχει φόβος ότι ο φεμινισμός θα καταρρεύσει σε περίπτωση που δεν είμαστε πλέον σε θέση να θεωρούμε δεδομένο το υποκείμενο, το κοινωνικό του

φύλο, το βιολογικό του φύλο ή την υλικότητά του, ίσως θα ήταν συνετό να εξετάσουμε τις πολιτικές συνέπειες της διατήρησης στη θέση τους των ίδιων των προϋποθέσεων που προσπαθούν εξ αρχής να διασφαλίσουν την υποταγή μας. (Butler, 1992, σ. 19)

Η αντιπαραβολή, λοιπόν, των ανωτέρω κυρίαρχων ιδεών στις αναγνώσεις της Αντιγόνης από τις Butler και Zack καταδεικνύει ευθέως τον εκ διαμέτρου αντίθετο χαρακτήρα των θεωρήσεών τους.

Στο σημείο αυτό, θα ήταν δελεαστικό να σκεφτούμε ότι οι δύο αυτές θεωρητικοί καταπιάνονται με τα έργα τους έχοντας υπ' όψιν τους εντελώς διαφορετικά πρόσωπα. Η Butler ενδιαφέρεται μάλλον για όσους καταλαμβάνουν θέσεις μονίμως υποβιβασμένες στο περιθώριο της φεμινιστικής θεωρίας. Εστιάζει στους τρόπους με τους οποίους η φεμινιστική θεωρία έχει κατασκευάσει μια αδιαμφισβήτητη εικόνα των γυναικών η οποία κατά καιρούς ομοιάζει με το πρότυπο που η ίδια αυτή θεωρία αμφισβητεί, ούτως ώστε η πεισματική προσήλωση σε αυτή την εικόνα να υπονομεύει το φεμινιστικό στόχο της αποσταθεροποίησης των έμφυλων νορμών. Από την άλλη πλευρά, η Zack κινητοποιείται προφανώς στο έργο της από τις ανησυχίες που συνεχώς αναφύονται από την πρώτη γραμμή του κινηματικού ακτιβισμού και της φεμινιστικής θεωρίας. Ωστόσο δεν αρκείται στην ως έχει κατάσταση του φεμινιστικού στοχασμού, καθώς δεν του επιτρέπει να κωφεύει μπροστά στην παγκόσμια οικονομική κριτική. Με άλλα λόγια, η Zack επικεντρώνεται στο γεγονός ότι η Αντιγόνη δε θα έπρεπε κανονιστικά να είναι γυναίκα⁴⁸, στους

48 Δύο περιπτώσεις φεμινιστριών θεωρητικών που αναφέρονται στη δυσχερή κατάσταση της αναγκαίας ενσάρκωσης των όρων γυναίκα/θηλυκό και το αντίθετο (της μη αναγκαίας ενσάρκωσης) είναι οι Rubin, Gayle (1975: 204) και Alcoff (2006: 149-150). Εντούτοις, καμία από τις δύο δε διερωτάται για τι συνέπειες που έχει αυτή η περιέργη αντίφαση στο ζήτημα της φεμινιστικής υποκειμενικότητας. Για τη Rubin, η σημασία αυτής της αντίφασης έγκειται στο ότι ο φεμινισμός πρέπει να είναι ένα πολύπλευρο και με πολλαπλούς στόχους κίνημα και ότι η σεξουαλικότητα δεν απομειώνεται περιοριστικά στο φεμινισμό. Το έργο της αποτελεί μεν πηγή για τη ανάδειξη της απορίας που εμπεριέχεται στο φεμινισμό, δε διερωτάται όμως αρκετά γιατί αυτή η αντίφαση εμφανίζεται τόσο σταθερά και ποιες θα ήταν οι συνέπειές της για την ερμηνεία του. Η Alcoff κάνει λόγο για τη διαμάχη περί ουσιοκρατίας τη δεκαετία του '80, αντιπαραθέτοντας τις πολιτισμικές φεμινίστριες έναντι των μεταδομιστριών. Υποστηρίζει ότι η απορητική διαφωνία μεταξύ των δύο αυτών σχολών του φεμινισμού αποτελεί ένα απλό θεωρητικό αδιέξοδο μεταξύ τους που μπορεί να ξεπερασθεί μέσα από τη δική της εννοιολόγηση των γυναικών και της θέσης τους που δεν είναι «εν τέλει απροσδιόριστη ή αυθαίρετη» (σ. 149). Προτείνει αντ' αυτού έναν ορισμό των γυναικών που «περιορίζει την εννοιολόγηση της γυναίκας που μπορούμε να προσφέρουμε, προσδιορίζοντας την υποκειμενικότητα ως τοποθετικότητα εντός ενός πλαισίου». Σκοπός της είναι να αποφευχθεί η φαινομενική σύγχυση που προκαλεί η απάντηση «η καταπίεση είναι στο μυαλό σου» (σ. 149). Και πάλι όμως αυτή η άποψη αρνείται τον προσδιορισμό του φεμινισμού, προϋποθέτοντας ότι αυτός έχει μια ιδιαίτερη σχέση με την κατηγορία γυναίκες (που εν προκειμένω είναι η σχέση της ίδιας της Alcoff με το όνομα γυναίκα/θηλυκό) και καθιστά κάθε

αδικαιολόγητους κινδύνους που ελλοχεύουν στους ρόλους και τις αξίες που επιβάλλονται στα πρόσωπα που ενσαρκώνουν το γυναικείο φύλο. Αντιθέτως, η Butler συνομιλεί με τους τρόπους με τους οποίους η Αντιγόνη πρέπει ή οφείλει εξίσου κανονιστικά να είναι γυναίκα, οφείλει να εκπροσωπεί το γυναικείο φύλο, ώστε να μην της αρμόζουν στην πραγματικότητα οι διάφορες εξουσιαστικές ρυθμιστικότητες. Κατά την άποψή μου, η αδιάλλακτη και διεισδυτική κανονιστικότητα του ονόματος "γυναίκες" δεν είναι ήσσονος σημασίας ζήτημα. Για αυτόν ακριβώς το λόγο φρονώ πως καμία από τις ως άνω προτεινόμενες θεωρήσεις δεν επιτρέπεται να αναγνωσθεί με τρόπο μονοσήμαντα εμπειρικό. Ο όρος "γυναίκες" λειτουργεί κατά την ανάλυση ως ένα μετακινήσιμο πρότυπο, έχοντας επίσης την έννοια του εμβλήματος ή συμβόλου.

Η εύκολη λύση θα ήταν, λοιπόν, να αποδοθούν οι διαφορές των των δύο θεωρήσεων στα διαφορετικά πρόσωπα τα οποία έχουν κατά νου οι Butler και Zack. Κρίνω, ωστόσο, μια τέτοια κίνηση άστοχη και σπασμωδική, βάσει των ακόλουθων στοχασμών μου: Μια τέτοια σκέψη θα συσκοτίζε την πραγματική φύση της διαφωνίας τους, ήτοι το γεγονός ότι διεκδικούν ταυτόχρονα την ενική φιγούρα της Αντιγόνης. Στρέφουν το βλέμμα τους στη μία και μοναδική ηρωίδα και διαφωνούν, όχι υπό την έννοια ότι υποστηρίζουν διαφορετικές Αντιγόνες, αλλά υπό την έννοια ότι ερμηνεύουν τη μία Αντιγόνη με αρκετά διαφορετικό τρόπο. Αυτές οι ερμηνείες αποκαλύπτουν το αμφίσημο status της υποκειμενικότητας που συμβολίζει η ηρωίδα. Εστιάζουν την προσοχή τους στις διαφορετικές πτυχές της δυσχερούς θέσης της, στις διαφορετικές προκλήσεις που επιβάλλονται επάνω της και εγείρει και η ίδια. Κατ' αυτό τον τρόπο, υποδεικνύουν τις ιδιαιτερότητες της έντονης ασυμβατότητας ανάμεσα στην ανάγκη να διερευνηθεί η δυνητικότητα μιας φεμινιστικής υποκειμενικότητας που δεν εξαντλείται στην απλή αντιπαράθεση προς την αρρενωπότητα και στην ανάγκη άσκησης κριτικής στους αποκλεισμούς που είναι αναπότρεπτοι προκειμένου να αναδυθεί μια τέτοια υποκειμενικότητα. Μέσα από την απόδοση ενός ορισμού στο όνομα γυναίκες ή θηλυκό, καθίσταται αδύνατη η ευκρινής απαγκίστρωση τέτοιων "ορισμών" από τον αντιθετικό πόλο της αρρενωπότητας, που

σχετική διαφωνία επουσιώδη. Αυτός ο τρόπος αντιμετώπισης της διαφωνίας έχει σα μοναδικό στόχο να παράσχει ένα αδιαίρετο μέτωπο. Κατά τη γνώμη μου, πιο περίπλοκες, και όχι ψευδώς απλοϊκές, ερμηνείες του φεμινισμού, λαμβάνουν υπόψη και εκτιμούν σε μεγαλύτερο βαθμό την πολυδιάστατη συνθετότητα της καταπίεσης και της βίας.

προσδίδει άλλωστε διακριτότητα στην κατηγορία "γυναίκες". Ως εκ τούτου, ο φεμινισμός, όντας προσηλωμένος στη διατύπωση ενός διασαφητικού ορισμού των "γυναικών", εξακολουθεί να μένει προσδεδεμένος σε μία ανισομερή διαλεκτική, όπου η γυναίκα ως άρνηση αποκτά σημασία. Ωστόσο, και η αμφισβήτηση του ίδιου του εγχειρήματος της εννοιολόγησης μιας νέας υποκειμενικότητας ή υποκειμενικοτήτων δεν ανοίγει καμία διέξοδο διαφυγής από το πεδίο της εξουσίας. Τουναντίον, η εξάλειψη του ονόματος "γυναίκες" ισοδυναμεί με μονόπλευρη ήττα, με μία άνευ όρων εγκατάλειψη ενός αντιθετικού εργαλείου που ειδάλλως θα απέτρεπε την παντελή εξαφάνιση του θηλυκού. Η διαγραφή της κατηγορίας των "γυναικών" με τη συνακόλουθη ελπίδα ότι έτσι θα αναδυθεί μία υποκειμενικότητα που θα είναι φεμινιστική συνεπάγεται την αποχώρηση από μία διαλεκτική θέση που δύναται να φέρει πολλά συναφή ονόματα. Κατόπιν, λοιπόν, της ως άνω επιχειρηματολογίας μου, οδηγούμαι στο συμπέρασμα ότι βρισκόμαστε ενώπιον μιας πραγματικής φεμινιστικής απορίας.

Οι εσωτερικές αντιφάσεις

Όπως έχω ήδη αναφέρει, ούτε η Butler ούτε η Zack είναι πλήρως ικανοποιημένες από αυτές τις προφανώς αμοιβαία αναιρούμενες θέσεις στις οποίες εκκρίπτουν στην μεταξύ τους "αντιμαχία". Και οι δύο διαβάζουν το ίδιο πρόσωπο αλλά διαφορετικά, γεγονός που υπαινίσσεται ότι ίσως υπάρχει δυνατότητα οι αντικρουόμενες αυτές αναγνώσεις να συνομιλήσουν μεταξύ τους. Πρέπει να επισημάνω ότι εντοπίζω ιδιαίτερο ενδιαφέρον όχι μόνο στην αμοιβαία υπονόμηση των δύο προσεγγίσεων, αλλά κυρίως στις εντάσεις που αναδύονται στο εσωτερικό καθεμίας εξ αυτών, όπως και στις απορρέουσες συνέπειες. Κατά πόσον η φιγούρα της Αντιγόνης μοιράζεται κοινά στοιχεία στα έργα των Butler και Zack παρά την οξεία αντιπαράθεση των δύο ερμηνειών τους, όπως καταδείχθηκε ανωτέρω;

Θεωρώ πως η έμφαση της Zack στο εξαιρετικά προβληματικό status του θηλυκού στους πολιτισμούς που δεν εκτιμούν τον ανδρογυνισμό είναι συναφής και ταιριαστή με το ενδιαφέρον της Butler για την διηνεκή αδυναμία των ατόμων να

συμμορφωθούν με τις κανονιστικές επιταγές του φύλου τους. Αυτή η συζήτηση περί προβληματικότητας του θηλυκού εναντιώνεται, κατά την περιγραφή της Zack, στην επιθυμία αναγνώρισης κάποιας "σχεσιακής ουσίας" μοναδικής στις γυναίκες. Η διάκριση θηλυκό/αρσενικό προϋποθέτει συχνά την ιατρική επιβολή⁴⁹, ενώ η φαινομενική δεδομενικότητά της ερείδεται σε μία γενεαλογία προκατειλημμένων πεποιθήσεων. Η ανάγκη και η επιθυμία να περιχαρακωθεί το θηλυκό ως μία διακριτή μοναδικότητα ισοδυναμεί με παραγραφή των τυχόν αντιστάσεων απέναντι σε αυτό, όπως και της έμφυτης τάσης προς διασάλευσή του ως φυσικότητας. Επομένως, η επιθυμία παγιοποίησης και μεμονωμένης ανάδειξης της θηλυκότητας συνεπάγεται κατ' ουσίαν την υπόρρητη παρασιώπηση των εκάστοτε αντιστάσεων στην έμφυλη κανονιστικότητα, οι οποίες καθίστανται εν τέλει μηδαμινές και ανίκανες να παρεμποδίσουν την επιθυμία για κάλυψη του πολιτικού εκείνου κενού που κατέλιπαν οι θεωρίες της διαθεματικότητας. Η απάντηση της Zack εν προκειμένω είναι ότι εφόσον το θηλυκό εκλαμβάνεται ως δεδομένο, τότε η υπεράσπιση των προσώπων που επηρεάζονται από μια τέτοια παραδοχή απαιτεί, όχι την αγνόηση αυτής της υποτιθέμενης δεδομενικότητας, αλλά την αντιμετώπισή της με σοβαρότητα, ως μία κοινωνικά και ιστορικά εδραιωμένη γενεαλογία. Πράγματι, αρνούμενη την εδραιωμένη θέση της διχοτομίας θηλυκό/αρσενικό και την παρεπόμενη διακριτότητα του θηλυκού σε συγκεκριμένους πολιτισμούς όπου ο ριζοσπαστικός κοινωνικός ανδρογυνισμός δεν αποτελεί τον κανόνα, δηλαδή αρνούμενη να μιλήσει σύμφωνα με τους κανόνες του έμφυλου δυϊσμού μέσα σε μία κοινωνία που διέπεται από αυτούς, η φεμινιστική θεωρία διατρέχει τον κίνδυνο να συνδράμει άθελά της στην εξάπλωσή τους. Διερωτάται η Zack σχετικά:

Στο βαθμό που το ταμπού της αιμομιξίας καθορίζει θέσεις μέσα στην οικογένεια, μετά την ύπαρξη του πολιτισμού (πχ προσδιορίζει τις γυναίκες κατά μία έννοια), μήπως αυτό σημαίνει ότι για να αποκτήσουν οι γυναίκες πραγματική πολιτική εξουσία⁵⁰ θα πρέπει να εκτοπισθεί το ταμπού της αιμομιξίας; (Zack, 2005, σ. 170)⁵¹

49 Βλ. ενδεικτικά: Kessler, (1998)· Fausto-Sterling, (1992)· Fausto-Sterling, (2000).

50 Όπως φαίνεται από τον τρόπο που ερμηνεύει τη δυνατότητα άσκησης εξουσίας από την Αντιγόνη, η Zack δε θεωρεί ως «πραγματική» την ανεπίσημη εξουσία. Η κατοχή εξουσίας συνεπάγεται την ικανότητα του έχοντος αυτήν να εισακούγεται αυτοπροσώπως υπό τους όρους του κράτους.

51 Σε αυτό το σημείο διαφαίνεται η ενασχόληση της Zack με τη θέση της αιμομιξίας στο έργο της Butler. Είναι σαφές ωστόσο από τη *Διεκδίκηση της Αντιγόνης* ότι η Butler δε συνηγορεί υπέρ της αιμομιξίας καθεαυτής, αλλά προσβλέπει στην πρόκληση που αυτή αντιπροσωπεύει για τους όρους της διανοητής επικοινωνιακότητας, οι οποίοι καθιερώθηκαν στη δημόσια σφαίρα από το

Κατά τη Zack, κάτι τέτοιο θα ισοδυναμούσε με μία αδιανόητη, εκ βάρων αναδιάρθρωση αναντίρρητων αξιών του ιδιωτικού χώρου. Είναι μάλλον πιθανό η εννόηση της ανάγνωσης της Butler ως απευθυνόμενης στην ιδιωτική σφαίρα να παρακινεί τη Zack στην αντίθετη κατεύθυνση. Διότι «η αλλαγή του ιδιωτικού και του κοινωνικού δε σημαίνει αλλαγή ή κατάργηση του κράτους όπως το ξέρουμε. Η ιδιωτική ή κοινωνική αλλαγή μπορεί στην καλύτερη περίπτωση να οδηγήσει σε αλλαγή των νόμων εντός του κράτους» (Zack, 2005, σ. 172). Εάν όντως έτσι έχουν τα πράγματα, τότε η πολυπόθητη αλλαγή θα πρέπει να συντελεστεί σύμφωνα με τους κρατιστικούς, εδραιωμένους όρους της αναγνωρισιμότητας, ένας εκ των οποίων είναι και η ονομασία/κατηγορία "γυναίκες". Χωρίς την εν λόγω κατηγορία, χωρίς κάποια συγκεκριμένη νοηματοδότηση αυτού του ονόματος και χωρίς έναν σχεσιακό ορισμό που να του προσδίδει σαφήνεια, χάνονται τα διαθέσιμα μέσα για την αναδιατύπωση των όρων της διανοητής αναγνωρισιμότητας. Με άλλα λόγια, η χρήση του ονόματος είναι επιτακτική ώστε να καθίσταται δυνατή η βιωσιμότητα του αναφερόμενου υποκειμένου.

Πράγματι, η Butler προσεγγίζει ένα τέτοιο συμπέρασμα:

Στο πλαίσιο του φεμινισμού, φαίνεται σα να υπάρχει κάποια πολιτική αναγκαιότητα να μιλήσουμε, ως, και, για τις γυναίκες, και εγώ δε θα αμφισβητούσα αυτή την αναγκαιότητα. Σίγουρα, αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο λειτουργεί η αντιπροσωπευτική πολιτική, και σε αυτή τη χώρα, οι προσπάθειες άσκησης πίεσης είναι πρακτικώς αδύνατες χωρίς προσφυγή στην πολιτική της ταυτότητας. Γι' αυτό συμφωνούμε ότι οι διαδηλώσεις και οι νομοθετικές προσπάθειες και τα ριζοσπαστικά κινήματα πρέπει να κάνουν διεκδικήσεις στο όνομα των γυναικών. (Butler, 1995, σ. 49)

Το ίδιο επιχείρημα συναντάται επίσης και στην Αναταραχή Φύλου:

Ξεκίνησα με το θεωρητικό ερώτημα αν η φεμινιστική πολιτική θα μπορούσε να επιβιώσει χωρίς "υποκείμενο" μέσα στην κατηγορία των γυναικών. Αυτό που

συγκεκριμένο ταμπού, σύμφωνα πάντα με τον Lacan. «Ούτε η επιστροφή στην οικογενειακή κανονικότητα ούτε η εξύμνηση της αιμομικτικής πρακτικής είναι ο σκοπός εδώ. Ωστόσο τα δεινά της Αντιγόνης παρέχουν μια αλληγορία για την κρίση της συγγένειας: ποιες κοινωνικές διευθετήσεις μπορεί να αναγνωρίζονται ως νόμιμος έρωτας και ποιες ανθρώπινες απώλειες μπορεί να θρηγούνται απερίφραστα ως πραγματικές και σημαίνουσες;» (Butler, 2000/2014: 24). Συνεπώς, χωρίς να καταφάσκει στην αιμομιξία, η Butler την αντιμετωπίζει ως μία εμμονή της ψυχανάλυσης, κατά τρόπο που επαναλαμβάνεται και στην ενασχόληση της Zack με τη θέση που καταλαμβάνει η αιμομιξία στην ανάγνωση της Αντιγόνης από την Butler.

διακυβεύεται δεν είναι αν, από την άποψη της στρατηγικής ή της μετάβασης, εξακολουθεί να έχει νόημα το να αναφερόμαστε στις γυναίκες, προκειμένου να εγείρουμε αντιπροσωπευτικές αξιώσεις εκ μέρους τους. Το φεμινιστικό "εμείς" είναι πάντοτε, και μόνο, μια φαντασματική κατασκευή, μια κατασκευή που έχει τους σκοπούς της ... (Butler, 1990/2009, σ. 185)

Σε μία πολιτισμική και πολιτική κατάσταση όπου η πολιτική της αντιπροσώπευσης θέτει τους όρους της συζήτησης πάντοτε ήδη πριν από την πραγματική επικοινωνία, η άρνηση του φεμινισμού να προβεί σε διεκδικήσεις στο όνομα των γυναικών θα ισοδυναμούσε με παραίτησή του από κάθε δυνατότητα να προτάξει κατανοητά, υλοποιήσιμα αιτήματα. Η αναγκαιότητα αυτή απορρέει από τον τρόπο λειτουργίας του χώρου της πολιτικής, όπου τοιουτοτρόπως εκπεφρασμένες διεκδικήσεις απαιτούνται προκειμένου να αναγνωριστούν οι βασικές έως και οι πιο εξειδικευμένες ανάγκες συγκεκριμένων υποκειμένων. Εντούτοις, η βιωσιμότητα είναι κάτι τελείως διαφορετικό για την Butler. Ο ισχυρισμός περί αναγκαιότητας χρήσεως κάποιου όρου δεν εξαλείφει από το προσκήνιο την κανονιστικότητα και τον αποκλεισμό «κάποιου τμήματος από το όλον, το οποίο συγχρόνως επιδιώκει να αντιπροσωπεύσει» (Butler, 1990/2009, σ. 185):

Αλλά αυτή η αναγκαιότητα θα πρέπει να συμβιβαστεί με μία άλλη. Τη στιγμή που γίνεται επίκληση της κατηγορίας των γυναικών ως περιγραφικής της ολότητας για την οποία μιλά ο φεμινισμός, ξεκινά κατά κανόνα μια εσωτερική διαμάχη επί του περιγραφικού περιεχομένου αυτού του όρου. Υπάρχουν εκείνοι που ισχυρίζονται ότι υπάρχει μια οντολογική ιδιαιτερότητα στις γυναίκες ως μητέρες που αποτελεί τη βάση ενός νομικού και πολιτικού συμφέροντος προς εκπροσώπηση, και έπειτα υπάρχουν άλλοι που κατανοούν τη μητρότητα ως μία κοινωνική σχέση που είναι, υπό τις παρούσες κοινωνικές συνθήκες, η ειδικότερη και δια-πολιτισμική κατάσταση των γυναικών. Και υπάρχουν και εκείνοι που προσφεύγουν στην Gilligan και σε άλλες [φεμινίστριες] προκειμένου να καθιερώσουν μία γυναικεία ιδιαιτερότητα που καθίσταται σαφής στις γυναικείες κοινότητες ή τρόπους γνώσης. Αλλά κάθε φορά που διατυπώνεται αυτή η ιδιαιτερότητα, υπάρχει αντίσταση και πολυδιάσπαση στο εσωτερικό της ίδιας της ολότητας που υποτίθεται πως πρέπει να είναι ενοποιημένη μέσα από τη διατύπωση του κοινού της στοιχείου. (Butler, 1995, σ. 49)

Η Butler αναγνωρίζει ότι ο φεμινισμός βρίσκεται ενίοτε ενώπιον της αναπόφευκτης ανάγκης να χρησιμοποιήσει το όνομα "γυναίκες" και τους συναφείς όρους που προβλέπονται ως αναγνωρίσιμοι από την πολιτική της αντιπροσώπευσης, κρίνει όμως ότι ταυτόχρονα δε θα πρέπει να αδιαφορεί για τους συμβιβασμούς, τις αμφισβητήσεις και τις αντιστάσεις που οι ίδιοι αυτοί όροι συνεπάγονται. Σε κάθε

περίπτωση, «αυτό δε σημαίνει ότι ο όρος "γυναίκες" δε θα πρέπει να χρησιμοποιείται, ή ότι θα πρέπει να ανακοινώσουμε το θάνατο αυτής της κατηγορίας» (Butler, 1995, σ. 50). Η Butler επιμένει ότι δεν μπορεί να δοθεί ένας σταθερός ορισμός στις χρήσεις του όρου χωρίς να συνεπάγεται οιοσδήποτε αποκλεισμούς. Αυτό συμβαίνει διότι «κάθε προσπάθεια να δοθεί ένα οικουμενικό ή συγκεκριμένο περιεχόμενο στην κατηγορία των γυναικών, προϋποθέτοντας ότι αυτή η εγγύηση της αλληλεγγύης απαιτείται εκ των προτέρων, θα παράγει αναγκαστικά πολυδιάσπαση», αλλά τέτοια πολυδιάσπαση έχει αξία για τη διευκόλυνση «της απελευθέρωσης του όρου σε ένα μέλλον πολλαπλών σημασιών, για τη χειραφέτησή του από τις μητρικές ή ρατσιστικές οντολογίες στις οποίες έχει περιοριστεί, και την ευόδωσή του ως τόπου όπου θα μπορέσουν να αναπτυχθούν απροσδόκητα νοήματα» (ό.π., σ. 50). Ως παράδειγμα τέτοιου κατακερματισμού, η Butler υπενθυμίζει ότι τη δεκαετία του 1980 «το φεμινιστικό "εμείς" δέχθηκε δικαίως επίθεση από έγχρωμες γυναίκες που υποστήριξαν ότι το "εμείς" ήταν πάντοτε λευκό, και ότι αυτό το "εμείς" που έμελλε να σταθεροποιήσει το κίνημα αποτελούσε την ίδια την πηγή μιας επώδυνης πολυδιάσπασης» (ό.π., σ. 49). Αυτή η κρίσιμη κριτική στην οποία ανταποκρίθηκε η διαθεματικότητα, ερμηνεύθηκε από τη Zack ως θέτουσα υπό αμφισβήτηση, όχι την οικουμενική θεώρηση καθεαυτή, αλλά μία ακατάλληλη για τους σκοπούς του φεμινισμού εκδοχή της. Η νέα όμως οικουμενική κατηγορία ΘΜΠ που εισηγείται η Zack δεν προσφέρει καμία δυνατότητα για εμπρόθετη δράση, την οποία αντιθέτως προσφέρουν οι πολλαπλές σημασιοδοτήσεις στην ανάγνωση της Butler: «Παραδόξως, μπορεί μόνο μέσα από την απελευθέρωση της κατηγορίας των γυναικών από ένα σταθερό αντικείμενο αναφοράς να υφίσταται η δυνατότητα για κάτι όπως η "εμπρόθετη δράση"» (Butler, 1995, σ. 50). Με άλλα λόγια, η Butler θεωρεί πως η εμπρόθετη δράση γίνεται εφικτή, όχι μέσω της αναζήτησης άλλων πιθανών τρόπων για την εκπροσώπηση του θηλυκού, αλλά μέσα από την αμφισβήτηση γενικώς κάθε στατικά προκαθορισμένης μορφής αντιπροσώπευσης. Η εμπρόθετη δράση για τη Butler ανιχνεύεται τη στιγμή που το άτομο ανθίσταται στον οικουμενισμό. Για τη Zack αντιθέτως, η στιγμή της αντίστασης εντοπίζεται στη διερεύνηση των δυνατοτήτων του οικουμενισμού.

Συνεπώς, για την Butler, η βούληση για διασάλευση των δήθεν σταθερών αναπαραστάσεων των γυναικών αποτελεί αναγκαιότητα και θα πρέπει να λαμβάνεται

υπόψη μαζί με την απαίτηση από τη φεμινιστική πολιτική θεωρία να εκπροσωπήσει τις γυναίκες και να μιλήσει υπό τους δικούς τους όρους. Οι αυξημένης κανονιστικότητας όροι που συνοδεύουν κάθε αναφορά στην κατηγορία των γυναικών, όροι που αναπόφευκτα επανεγγράφουν τις ίδιες τις νόρμες που ο προσδιορισμός των γυναικών επιδίωξε να διευθετήσει, χρήζουν συνεχούς αμφισβήτησης. Το αίτημα αυτό εγείρεται στο πλαίσιο της μπατλερικής διερώτησης γύρω από την ανάγκη (ή μη) της πολιτικής θεωρίας να έχει ως σημείο αναφοράς ένα προδιαγεγραμμένο και ρητώς διατυπωμένο υποκείμενο. Θα πρέπει να εκλαμβάνονται ως δεδομένες οι κοινωνικές διαστάσεις του υποκειμένου της φεμινιστικής πολιτικής θεωρίας; Η Butler διατείνεται ότι η υποτέλεια των γυναικών συντελείται (και σε καμία περίπτωση δεν αναιρείται) μέσα από την απαίτηση για την ύπαρξη ενός μοναδικού, ιδιαίτερου φύλου και μιας προκαθορισμένης υλικότητας των γυναικών. Δεν είναι ότι έχει διαπιστωθεί μια προϋπάρχουσα μοναδικότητα των γυναικών που στη συνέχεια διασταυρώνεται με την υποτέλεια, αλλά μάλλον αυτή η ίδια η υποτέλεια λαμβάνει χώρα κάθε φορά που το ως άνω αίτημα για ιδιαιτερότητα υποστηρίζεται επιτυχώς, φυσικοποιώντας εν τέλει αυτή την τελευταία. Η κατωτερότητα των γυναικών έγκειται στην απαίτηση, αφενός, όσα πρόσωπα προσδιορίζονται ως γυναίκες να συμμορφώνονται με την προδικασμένη, ιδεοτυπική εικόνα των γυναικών, αφετέρου, όσα πρόσωπα προσδιορίζονται ως άνδρες να συμμορφώνονται με την αντίστοιχη προδικασμένη, ιδεοτυπική εικόνα των ανδρών. Το επίδικο ζήτημα για την Butler είναι ακριβώς αυτή η χειρονομία που σπεύδει να προεικονίσει δεοντολογικά τη μορφή της φεμινιστικής υποκειμενικότητας. Βέβαια, η ίδια επιμένει ότι μια τέτοια κατάσταση δεν αποκλείει την επίκληση του ονόματος των γυναικών για σκοπούς πολιτικούς:

Κι εδώ το ερώτημα δεν είναι αν θα έπρεπε ή όχι να υπάρχει αναφορά στην ύλη, όπως ακριβώς δεν ήταν ποτέ αν θα έπρεπε να μιλάμε για γυναίκες ή όχι. Ασφαλώς και θα μιλάμε για γυναίκες, κι αυτό πρέπει να γίνεται για φεμινιστικούς λόγους. Η κατηγορία γυναίκες δεν περιέρχεται σε αχρηστία, με την αποδόμηση αλλά γίνεται έννοια που οι χρήσεις της δεν πραγματοποιούνται πια ως «αναφερόμενα», και μάλιστα αποκτά την ευκαιρία να ανοιχτεί, να καταφέρει όντως να σημαίνει με τρόπους που δεν μπορούμε να προβλέψουμε εκ προοιμίου. (Butler, 1993/2008, σ. 88)

Συμφωνώ με την Butler ότι η αποδόμηση του ονόματος "γυναίκες" θα πρέπει να συμπορεύεται με "ανθεκτικές χρήσεις" του όρου για στρατηγικούς σκοπούς (για

περαιτέρω ανάλυση αυτών των "ανθεκτικών χρήσεων" στρέφομαι κατωτέρω στην Irigaray). Ωστόσο, δε θα πρέπει να αποσιωπάται η ένταση που δημιουργείται ανάμεσα στις δύο αυτές αντιθετικές χειρονομίες, η οποία αποτελεί ένα σημαντικό σημείο στο έργο των δύο θεωρητικών. Βέβαια, μόνο η Butler επιμένει, ρητά τουλάχιστον, ότι δεν υπάρχει καμία τέτοια ένταση:

Ασφαλώς θα είναι δυνατόν να συμβούν και τα δύο: και να χρησιμοποιείται ο όρος, να χρησιμοποιείται για λόγους τακτικής, έστω κι αν χρησιμοποιεί κι αυτός και τοποθετεί, θα λέγαμε, όποιον ή όποια τον χρησιμοποιεί, και συνάμα να υπόκειται στην κριτική που εξετάζει εξονυχιστικά τις διαδικασίες αποκλεισμού και τις διαφορικές σχέσεις εξουσίας που κατασκευάζουν και οριοθετούν τις φεμινιστικές επικλήσεις της έννοιας "γυναίκες". Η κριτική αυτή λοιπόν αφορά κάτι χρήσιμο, ασκεί κριτική σε κάτι που χωρίς αυτό δεν μπορούμε να κάνουμε, για να παραφράσουμε το πιο πάνω παράθεμα από τη Σπίβακ. Πράγματι, θα υποστήριζα πως χωρίς την κριτική αυτή ο φεμινισμός χάνει τη δημοκρατική του δυναμική, καθώς αρνείται να συμπεριλάβει στην προβληματική του – να αποτιμήσει και να μετασχηματιστεί από – τους αποκλεισμούς που τον θέτουν σε κίνηση. (Butler, 1993/2008, σ. 88)

Συνεπώς, ενώ η «δημοκρατική δυναμική» του φεμινισμού απαιτεί την κριτική του ονόματος "γυναίκες", η Butler, που στο ανωτέρω έργο της (*Σώματα με Σημασία*) εγείρει ανησυχίες σχετικά με την έμφυλη υλικότητα της Irigaray, εκφράζει αυτό το στόχο περισσότερο ως πρόσδοση έμφασης παρά ως έναν αποκλειστικό σκοπό. Προσωπικά, όμως, υποστηρίζω την άποψη πως το όνομα γυναίκες, ως τόπος για τη θεωρητικοποίηση ενός ακόμα άγνωστου υποκειμένου, αντιφάσκει και αυτοαναιρείται, δεδομένου ότι ένα τέτοιο άγνωστο υποκείμενο δεν μπορεί να καθοριστεί εκ των προτέρων, με αποτέλεσμα να μην μπορεί να ανταποκριθεί στις προσδοκίες που αναπόφευκτα αναφύονται από τις συνθήκες του παρόντος, τις οποίες υποτίθεται αυτό το άγνωστο υποκείμενο προοριζόταν εξ αρχής να αντιμετωπίσει. Η ένταση αυτή απορρέει εμμέσως από το παραπάνω απόσπασμα της Butler, όπου άλλωστε η ίδια καθιστά σαφές ότι η χρήση του ονόματος γυναίκες προκρίνεται, έστω κι αν πάντοτε το ίδιο το άτομο χρησιμοποιείται και τοποθετείται από τη εν λόγω έννοια. Κάθε μία εξ αυτών των αντιθετικών χειρονομιών μπορεί να κατηγορηθεί για την υποτελή γυναικεία θέση, την ίδια στιγμή που εξίσου καθεμία φαίνεται να συμπλέει με τα φεμινιστικά προτάγματα.

Οι εν λόγω χειρονομίες των Butler και Zack, ανεπίδεκτες περαιτέρω απλούστευσης, μας υπενθυμίζουν ότι αφενός υπάρχει το αίτημα περί συμμόρφωσης

του ατόμου προς έναν προαποφασισμένο ορισμό των γυναικών (το οποίο αντικρούει η Butler) αφετέρου η υποταγή ενυπάρχει στην επιτακτικότητα το άτομο να μην είναι γυναίκα προκειμένου να εισακουστεί η αξίωσή του για απονομή δικαιοσύνης (όπως υποστηρίζει η Zack). Τέτοιες αντιμαχόμενες στιγμές στο πλαίσιο της υποτέλειας παρεμποδίζουν τη διαμόρφωση μιας ξεκάθαρης εικόνας ως προς την έννοια και το περιεχόμενο της ετερονομίας. Διαφωνούν, δηλαδή, ως προς τις συνιστώσες της ετερονομίας. Το γεγονός αυτό, βέβαια, δεν καθιστά ανώφελη την αναζήτηση λύσεων για την εξάλειψη του προβλήματος, επιβεβαιώνει ωστόσο τις πολύπλοκες λειτουργίες της εξουσίας.

Εν πάση περιπτώσει, η ανάγνωση της Αντιγόνης από την Butler, όπως και τα γενικότερα επιχειρήματά της στο κείμενο «Contingent Foundations» δύσκολα συμβιβάζονται ή συνταιριάζονται με τους ανωτέρω ισχυρισμούς της περί πολιτικής αναγκαιότητας να ομιλεί ο φεμινισμός ως και για τις γυναίκες. Ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι η συγκεκριμένη πολιτική αναγκαιότητα του φεμινισμού συμπίπτει με την ανησυχία της Zack να καλύψει το πολιτικό κενό που κατέλιπε η διαθεματικότητα. Ομοίως, η έμφαση της Zack στην περιπλοκότητα του προσδιορισμού του θηλυκού συμπίπτει με την επιθυμία της Butler να αναδείξει τους τρόπους με τους οποίους το θηλυκό καταλήγει σε υποβαθμισμένη θέση. Σύμφωνα με το σκεπτικό της Zack, ένας αμετάβλητα σταθερός ορισμός για το θηλυκό θα ικανοποιούσε τις επιταγές της κανονιστικότητας που ενυπάρχει εγγενώς σε κάθε επίκληση του ονόματος των γυναικών. Αυτή η σύμφυτη κανονιστικότητα, που εκδηλώνεται σε κάθε αναφορά στην κατηγορία "γυναίκες", ευθύνεται για την πολυδιάσπαση που συντελείται κάθε φορά που το υποκείμενο της φεμινιστικής πολιτικής θεωρίας υποτίθεται πως αναφύεται από ένα μοναδικό, ενικό θεμέλιο. Επομένως, η διφορούμενη κατάσταση του ονόματος αναφαίνεται όχι μόνο ανάμεσα, αλλά κυρίως στο εσωτερικό του έργου τόσο της Butler όσο και της Zack.

Η εγγενώς αμφίσημη φιγούρα της Αντιγόνης

Η ένταση ανάμεσα στις δύο ως άνω ερμηνείες της Αντιγόνης δεν είναι τόσο

οξεία αν αναλογιστεί κανείς την αμφισημία που ενσαρκώνει η ίδια η ηρωίδα από μόνη της. Το όλο ζήτημα δεν είναι ότι οι θεωρητικοί δε φαίνεται να καταλήγουν σε μία κοινώς αποδεκτή εννοιολόγηση. Ούτε ότι κάποιος έχει δίκιο και κάποιος άδικο, με αποτέλεσμα η φεμινιστική θεωρία να καταλήγει σε κυκλικές συζητήσεις που οδηγούν σε αδιέξοδο. Αντ' αυτού, το ερώτημα της φεμινιστικής υποκειμενικότητας έρχεται στο προσκήνιο από την αναγκαιότητα να μιλήσει και εισακουσθεί "αυτή". Μία ενιαία έκφραση (και για τα δύο φύλα) δεν είναι δυνατή διότι "αυτή" ανθίσταται επίσης στην υποτιθέμενη ενότητα που υποδηλώνει η εγελιανή αναίρεση μέσω της συσσωμάτωσης του ίδιου και του αντιθέτου, της αρνητικότητας (άρα "αυτής"), και της τελικής υπέρβασής τους. Θεωρώ πως το άτομο θα πρέπει ταυτόχρονα να αποτελεί και να μην αποτελεί υποστασιοποίηση των εννοιών γυναίκα ή θηλυκό. Η ηρωίδα ενσαρκώνει παράλληλα μία άρνηση του υποκειμένου, το ίδιο το υποκείμενο, ενώ αποφεύγει κάθε διαλεκτικής μορφής ονομασία. "Αυτή" επιτελεί και τις δύο χειρονομίες κατά τρόπο ασύμβατο. Η έννοια "αυτή" διαφωνεί και δε δέχεται να μετατραπεί σε "αυτός" ή σε ουδέτερο γένος εντός του κειμένου, αλλά επίσης αρνείται να προβεί σε αμφισβήτηση των θεμελίων του έμφυλου δυϊσμού. Ως εκ τούτου, ο ίδιος ο φεμινισμός δεν μπορεί να αποφύγει αυτή την απορία.

Οι Zack και Butler αντιμετωπίζουν ως αμοιβαία αντικρουόμενους τους μεταξύ τους κυρίαρχους ισχυρισμούς, χωρίς να εντοπίζουν μία παρόμοια αντίφαση στο εσωτερικό του έργου τους. Τα κατωτέρω εκτενή αποσπάσματα αποδεικνύουν το πως κάθε θεωρητικός αντιλαμβάνεται το έργο της άλλης ως ευρισκόμενο σε συμπαιγνία με κανονιστικές ρυθμίσεις βίαιων συνεπειών. Χαρακτηριστικά, η Butler υποστηρίζει ότι:

... η "ταυτότητα" ως σημείο εκκίνησης δεν μπορεί ποτέ να αποτελέσει το σταθεροποιητικό έδαφος ενός φεμινιστικού πολιτικού κινήματος. Οι ταυτοτικές κατηγορίες δεν είναι ποτέ απλώς περιγραφικές, αλλά πάντοτε κανονιστικές, και ως τέτοιες, γεμάτες αποκλεισμούς. (Butler, 1995, σ. 50)

Η εδραίωση ενός κανονιστικού θεμελίου για τη διευθέτηση του ζητήματος του τι θα έπρεπε κανονικά να συμπεριλαμβάνεται στην περιγραφή των γυναικών θα ισοδυναμούσε μόνο και πάντα με την παραγωγή ενός τόπου πολιτικού αγώνα. Αυτό το θεμέλιο δε θα διευθετούσε τίποτα, αλλά θα κατέρρεε, από δική του αναγκαιότητα, πάνω στο δικό του αυταρχικό τέχνασμα. (Butler, 1995, σ. 50-51)

Κατά την Butler, λοιπόν, οι γυναίκες θα πρέπει να παραμείνουν

απροσδιόριστες. Στην πραγματικότητα, αν η έννοια "γυναίκες" προσδιορίζει κάτι, τότε προσδιορίζει μια ριζοσπαστική αντίσταση στην προσδιοριστικότητα, που εγγυάται ασφάλεια σε κάθε αποστασιοποίηση από την κανονιστικότητα και τη συνακόλουθή της βία. Αντίθετα, η Irigaray, όπως θα καταδείξω παρακάτω, κρίνει πως μια τέτοια εννοιολόγηση το μόνο που θα καταφέρει είναι να ενισχύσει το κενό στο οποίο έχουν ήδη άκομψα τοποθετηθεί οι γυναίκες. Πρόκειται ακριβώς για αυτή τη διχοτομία κενό/υποκείμενο που η Butler αντιλαμβάνεται ως εμβληματική "ριζοσπαστική συγγένεια" της Αντιγόνης, η οποία βρίσκεται σε ένταση με το λόγο περί σεξουαλικής διαφοράς τον οποίο τείνει να υιοθετήσει η Zack και ρητά ασπάζεται η Irigaray:

Αυτή η ριζοσπαστική αντίληψη της συγγένειας, που θέλησε να επεκτείνει τη νομιμότητα σε ποικίλες μορφές συγγένειας και που αρνήθηκε, στην ουσία, την περιστολή της συγγένειας στην οικογένεια, δέχτηκε την κριτική ορισμένων φεμινιστριών στα μεθεόρτια της "σεξουαλικής επανάστασης" της δεκαετίας του 1960, με αποτέλεσμα, θα έλεγα, έναν θεωρητικό συντηρητισμό που βρίσκεται τώρα σε ένταση με τη σύγχρονη ριζοσπαστική σεξουαλική πολιτική. Γι' αυτό θα ήταν δύσκολο, φερ' ειπείν, να προκύψει σήμερα μια γόνιμη σύμπραξη ανάμεσα στις νέες εκδοχές λακανικού φερμαλισμού και στη ριζοσπαστική κουήρ πολιτική, για παράδειγμα, του Μάικλ Γουόρνερ και της παρέας του. Οι πρώτες επιμένουν σε θεμελιοκρατικές αντιλήψεις της σεξουαλικής διαφοράς, βασισμένες σε κανόνες που απαγορεύουν και ρυθμίζουν τη σεξουαλική ανταλλαγή, κανόνες τους οποίους μπορούμε να παραβιάσουμε μόνο και μόνο για να βρεθούμε ξανά υπό το κράτος τους. Η δεύτερη θέτει σε αμφισβήτηση μορφές σεξουαλικής θεμελιοκρατίας που εμφανίζονται ως αθέμιτες, και μάλιστα αδύνατες ή αβίωτες, διάφορες βιώσιμες μορφές κουήρ σεξουαλικής ένωσης. Στις πιο ακραίες εκφάνσεις τους, η μεν ριζοσπαστική σεξουαλική πολιτική στρέφεται κατά της ψυχανάλυσης, ή μάλλον κατά της υπόρρητης κανονιστικότητάς της, οι δε νεοφορμαλιστές στρέφονται κατά των κουήρ σπουδών ως "τραγικά" ουτοπικού εγχειρήματος. (Butler, 2000/2014, σ. 74-75)

Κατά τη γνώμη μου, το έργο της Butler αποτελεί παράδειγμα σύγχρονης «γόνιμης σύμπραξης» ανάμεσα στις ως άνω αντιμαχόμενες ανησυχίες, αν και οι αναλύσεις της τοποθετούν το queer (αυτό δηλαδή που είναι ρευστό, ανθίσταται στην καταπιεστική κυρίαρχη κανονικότητα και για το οποίο δεν μπορεί ποτέ να δοθεί ένας σταθερός ορισμός) συνήθως στη θέση του κενού, του ανείπωτου, του ακόμη άγνωστου. Όταν η Butler επιχειρεί να αρθρώσει το όνομα των γυναικών ως άρρητο, προσεγγίζει κατά κάποιον τρόπο την πρώιμη Irigaray. Ωστόσο, αποσπάσματα όπως το ανωτέρω καθιστούν σαφές πως για την Butler, σε αντιδιαστολή προς τη Zack, το όνομα "γυναίκες" που συνεπάγεται η επιδίωξη μιας φεμινιστικής υποκειμενικότητας

απειλεί με την επιβολή εξουσιαστικής κανονιστικότητας.

Ως προς το επίδικο ζήτημα, όπως άλλωστε αναφέρθηκε παραπάνω, η Zack υποστηρίζει ότι η τροποποιητική παρέμβαση της Butler στη λακανική ψυχανάλυση και η από μέρους της διασάλευση των άνωθεν εδραιωμένων ρυθμιστικοτήτων όπως το ταμπού της αιμομιξίας, ναι μεν έχει απελευθερωτικές επιπτώσεις στη ζωή εκείνων που αποτυγχάνουν να ενσαρκώσουν τα κανονιστικά πρότυπα και άρα κείνται εκτός του ανθρώπινου status, περιστέλλεται ωστόσο στον χώρο του ιδιωτικού βίου, μη δυνάμενη να επεκτείνει τις ανατρεπτικές της συνέπειες στη δημόσια σφαίρα ή να αιτιολογήσει τα κακώς κείμενα αυτής. Διότι μπορεί η ριζοσπαστική επανανοηματοδότηση μορφών συνύπαρξης και συγγένειας να αποτελεί σημαντικότατο επίτευγμα από τη σκοπιά των φεμινιστικών επιδιώξεων, δεν μπορεί όμως να επιφέρει εξίσου ριζοσπαστικές αλλαγές στον πολιτικό βίο, όπως να αναδείξει τις γυναίκες σε θέσεις ισχύος ή να μεταβάλει το «πολιτικό φύλο του κόσμου (Zack, 2005, σ. 171)⁵². Με άλλα λόγια, η Zack ψέγει την μπατλερική ανάλυση για ερμηνευτική και ανατρεπτική ανεπάρκεια στον κρίσιμο χώρο της πολιτικής και της διακυβέρνησης.

Η Zack, λοιπόν, προσδίδει μεγάλη αξία στην αλλαγή του πολιτικού φύλου του κόσμου, αλλά όχι επειδή επιδεικνύει αφέλεια ως προς την πιθανότητα κατάχρησης εξουσίας, αυτή τη φορά από γυναίκες που θα εκπροσωπούν το κράτος. Εκφράζοντας έναν τέτοιο στόχο αναφέρεται προφανώς στην προσδοκία για μια αλλαγή στα πρόσωπα που θα αξιώνουν την κρατική αυθεντία, γεγονός που θα έχει αντίκτυπο στις ανάγκες και τις αξίες εκείνων που εκπροσωπούν την κρατική εξουσία. Στο σημείο αυτό, βέβαια, θα πρέπει να επισημάνω την εξής προσωπική μου επιφύλαξη: Η αλλαγή του πολιτικού φύλου του κόσμου δεν αλλάζει φυσικά και την πολιτική φυλή του κόσμου, την πολιτική σεξουαλικότητα του κόσμου κλπ, λεπτομέρεια που δε θα πρέπει να θεωρείται αμελητέα στη θεωρία της Zack. Το μοναδικό της ενδιαφέρον για μία αλλαγή του πολιτικού φύλου του κόσμου αδιαφορεί ταυτόχρονα για το βέβαιο

52 Η Zack προσβλέπει φανερά στη "μητριαρχική εξουσία", και στο βαθμό που κάτι τέτοιο δε συμπεριλαμβάνεται ρητά στα ενδιαφέροντα της Butler, το έργο της τελευταίας αποτελεί για τη Zack παράδειγμα έλλειψης μίας αρκούντως ριζοσπαστικής φεμινιστικής πολιτικής θεωρίας. Ως εκ τούτου, έπεται ότι οι κρατικά επικυρωμένες μορφές εξουσίας είναι οι μόνες αρκούντως ριζοσπαστικές. Εδώ ακριβώς έγκειται το βαθύ χάσμα μεταξύ Butler και Zack αναφορικά με το κράτος: για τη Zack, η εξουσία ασκείται μόνο υπό τους όρους τους κράτους. Για την Butler, η εξουσία ασκείται μόνο εξωτερικά ως προς το κράτος, μέσα από προκλήσεις απέναντι στις νόρμες του κράτους.

γεγονός ότι μια τέτοια αλλαγή κατά πάσα πιθανότητα δε θα αλλάξει, για παράδειγμα, την πολιτική φυλή του κόσμου. Πρόκειται για ένα εξαιρετικό παράδειγμα μεμονωμένης εστίασης στο φύλο, που μεταφράζεται στην προώθηση μιας λευκής, ετεροφυλοφιλικής, ταξιστικής, αρτιμελιστικής ατζέντας.

Η Αντιγόνη της Irigaray

Στο σημείο αυτό θα επεκτείνω τον αντίλογο που υποστηρίζει η Zack, προσθέτοντας την οπτική της Irigaray, όπως αυτή προκύπτει από τη δική της ανάγνωση της Αντιγόνης. Η ερμηνεία της ηρωίδας από τη συγκεκριμένη θεωρητικό μέσα από το έργο της *Speculum of the Other Woman* (1974/1985) καταδεικνύει ως επί το πλείστον μία συγγένεια με την αντίστοιχη ανάγνωση της Zack, την οποία επίσης επεκτείνει, ενώ παρουσιάζει και κάποια εγγύτητα προς τις κύριες απόψεις της Butler. Θα επικεντρωθώ καταρχάς στο *Speculum of the Other Woman* και στη συνέχεια θα στραφώ εν συντομία και σε άλλες αναφορές της Αντιγόνης από την Irigaray μέσα από τα έργα της *An Ethics of Sexual Difference* (1984/1993), «The Female Gender» (1993) και *Thinking the Difference: For a Peaceful Revolution* (1989/1994).

Για την Irigaray, η μορφή της Αντιγόνης στην τραγωδία του Σοφοκλή γίνεται η αφορμή για τον αναστοχασμό πάνω στη Γυναίκα, η οποία συμβολίζει το κενό, «δεν έχει βλέμμα, δεν έχει λόγο για τον ιδιαίτερο κατοπτρισμό της που θα της επέτρεπε να ταυτιστεί με τον εαυτό της (ως ο Ίδιος) – να επιστρέψει στον εαυτό – ή να απελευθερωθεί από τη φυσική κατοπτρική διαδικασία που τώρα τη δεσμεύει – να βγει έξω από τον εαυτό» (Irigaray, 1974/1985, σ. 224). Εδώ η Αντιγόνη, από τη θεωρητικοποίηση της οποίας ο Hegel καταλήγει να χαρακτηρίσει το γυναικείο φύλο ως την «αιώνια ειρωνεία της κοινότητας» (Hegel, 1807/1995, σ. 306) (χαρακτηρισμός που αποτελεί και τον τίτλο του εξεταζόμενου κεφαλαίου στο *Speculum* της Irigaray), μπορεί να διεκδικήσει μόνο μια «οιονεί-υποκειμενικότητα που υποτίθεται πως είναι δική της» (Irigaray, 1974/1985, σ. 224), εξαιτίας της λειτουργίας που επιτελεί αυτή η οιονεί-υποκειμενικότητα στην εξέλιξη της ιστορίας, στην ανάπτυξη του υποκειμένου,

του Ίδιου, του εαυτού. Η έκνομη ταφή του Πολυνείκη είναι στην πραγματικότητα «δουλειά στην υπηρεσία ενός άλλου, εκείνου του αρσενικού Άλλου, και εξασφαλίζει την αναποτελεσματικότητα κάθε επιθυμίας που είναι ειδικά δική της» (ό.π., σ. 225). Συνεπώς, ενώ η Αντιγόνη εμφανίζεται να διεκδικεί την επιθυμία, αυτή η τελευταία παραμένει έγκλειστη στο πλαίσιο ανάπτυξης της υποκειμενικότητας, από την οποία η ηρωίδα είναι (όχι όμως αρκετά) αποξενωμένη (ό.π., σ. 218). Κατά την Irigaray, θα μπορούσε να ισχυρισθεί κανείς ότι η επιθυμία της εκφράζεται καλύτερα ως πένθος, ένα πένθος για το γιο της μητέρας (ό.π., σ. 219), με την οποία ταυτίζεται. Η επιθυμία της υπό αυτή τη μορφή είναι χρήσιμη σε κάθε περίπτωση για την εξέλιξη της ιστορίας, και πράγματι «το τελικό νόημα της υπακοής που αξιώνεται από τη γυναίκα» (ό.π., σ. 225) απαιτεί μια τέτοια υπηρεσία της επιθυμίας στην καθολική βούληση.

Αυτή είναι η σημασία του ρόλου του «θεματοφύλακα του αίματος» (ό.π., σ. 225), που αναλαμβάνει η Αντιγόνη: στο μεταίχμιο απουσίας και παρουσίας, τόσο το αίμα όσο και αυτή, θρέφουν με την ουσία τους «την καθολική συνείδηση του εαυτού» (ό.π., σ. 225). Η Αντιγόνη και το αίμα που περιφρουρεί δρουν στο παρασκήνιο των κεντρικών δρώμενων. Κατορθώνουν να διατηρήσουν μία «υπόγεια υπόσταση» υπό τη μορφή «αναίμακτων σκιών – ασυνείδητων φαντασιώσεων» (ό.π., σ. 225). Αδρανής όπως το αίμα, η Αντιγόνη εξυπηρετεί τη διατήρηση μιας δράσης της οποίας δεν αποτελεί πραγματικό μετέχοντα. Φροντίζει για τη συντήρηση μιας τέτοιας δράσης, «παραμένει το ίδιο το έδαφος όπου ο πρόδηλος νους θέτει κρυφά τις ρίζες του και αντλεί τη δύναμή του» (ό.π., σ. 225). Επομένως, αν και συνδράμει, χωρίς να κατέχει η ίδια εξουσία, τη συνειδητή ανάπτυξη της ιστορίας, είναι κατά μία έννοια παρούσα ως «εκείνη η ουσία που είναι κοινή σε όλους, καταπιεσμένη, αναισθητη και βουβή, λουσομένη στα νερά της λήθης» (ό.π., σ. 225).

Εντούτοις, κάθε απόρριψη του ενδεχομένου να αρθρώσει η Αντιγόνη τη δική της επιθυμία υπό τους δικούς της όρους, θα διαιώνιζε εκείνο το εξακολουθητικό μοτίβο όπου η γυναίκα «διασφαλίζει την μνήμη της συνείδησης του εαυτού μέσα από τη λήθη του δικού της εαυτού» (ό.π., σ. 225). Με άλλα λόγια, η λήθη του εαυτού της σταθεροποιεί και εξασφαλίζει την ανάπτυξη του (Ίδιου) υποκειμένου. Στο πλαίσιο, όμως, της ανάλυσης της Αντιγόνης από την Irigaray, κάθε εναλλακτική φαντασίωση της γυναίκας ως κάτι άλλο πέρα από αυτή την αναγκαστική λήθη της, μας καθιστά μάρτυρες της παραδοσιακής εννοιολόγησής της ως «ο τόπος, ολόκληρος ο τόπος

όπου δεν μπορεί να πάρει στην κατοχή της τον εαυτό της ως τέτοιο» (ό.π., σ. 227). Μια τέτοια ερμηνεία καταδεικνύει την αναπόφευκτη κενότητα του διαθέσιμου ονόματος της Γυναίκας, η θεωρητικοποίηση της οποίας παραμένει παγιδευμένη και διέπεται από τη φαλλοκεντρική οικονομία του ενός (αρσενικού) υποκειμένου, η οποία απορρίπτει κάθε δυνατότητά εννοιολόγησής της ως μη αναγώγιμης ετερότητας. Ταυτόχρονα, όμως, αυτή η ανάγνωση της Αντιγόνης καλλιεργεί ελπίδες για τη δυναμική ανάδειξη της γυναίκας υπό τη μορφή ενός αυθύπαρκτου υποκειμένου, το οποίο ωστόσο παραμένει ακόμα άγνωστο, πόσω μάλλον όταν το όνομα Γυναίκα είναι ήδη κενό περιεχομένου με την ίδια να παραμένει άγνωστη. Προς το παρόν, για την Irigaray η Αντιγόνη συμβολίζει τα όρια του Ενός υποκειμένου. Η ενθαρρυντική προσδοκία ενός υποκειμένου ακόμη άγνωστου γεννιέται στο πλαίσιο μίας προσπάθειας να δοθεί φωνή στη μέχρι στιγμής αφανή, άφωνη ηρωίδα. Διανοίγεται έτσι κατ' επέκταση η δυνατότητα εγκαθίδρυσης μιας «κουλτούρας των δύο υποκειμένων» (Irigaray, 2000), εντός της οποίας η γυναίκα θα μπορούσε να επανανοηματοδοτηθεί και να επανεκτιμηθεί.

Και πάλι όμως, αυτό που προσδίδει υποσχετικότητα στην ανάγνωση της Αντιγόνης από την Irigaray είναι ακριβώς η εστίαση της προσοχής σε αυτό που είναι κενό, στους τρόπους με τους οποίους νοηματοδοτείται ως κενό. Τρέφεται έτσι μία ελπίδα που συγκρούεται με την περί αυτο-παγίδευσης ανάγνωση, η ελπίδα ενός υποκειμένου που δε θα συμβιβάζεται με το διαθέσιμο αλλά παρόλα αυτά κενό όνομα Γυναίκα, το οποίο λειτουργεί ως προϋπόθεση για τη δυναμικότητα της ίδιας της έννοιας του μελλοντικού υποκειμένου. Με άλλα λόγια, η ελπίδα πηγάζει μέσα από την εννοιολόγηση του ίδιου προσώπου. Η Irigaray προτείνει την Αντιγόνη ως εμβληματική των «δυνάμεων του κόσμου» που θα μπορούσαν να «ξεσηκωθούν και να απειλήσουν με καταστροφή την κοινότητα» (Irigaray, 1974/1985, σ. 225), σε μια επίδειξη εξέγερσης. Σε αυτή την εξέγερση, οι δυνάμεις:

την γυρίζουν ανάποδα [την κοινότητα]. Αρνούμενο να είναι αυτό το ασυνείδητο έδαφος που θρέφει τη φύση, το γυναικείο φύλο θα απαιτούσε τότε το δικαίωμα στην ευχαρίστηση, στην απόλαυση [jouissance], ακόμα και στην ενεργό δράση, προδίδοντας έτσι το καθολικό πεπρωμένο του. (Irigaray, 1974/1985, σ. 225-226)

Επιπλέον, σε μια τέτοια περίπτωση η Αντιγόνη θα διαστρέβλωνε τη σεβασμιότητα του κράτους, επιδεικνύοντας περιφρόνηση στο ενήλικο,

παρηκμασμένο αρσενικό που δεν είναι πλέον νέος. Η νεολαία «ανήκει στο γιο, στον αδερφό, στο νέο άνδρα, διότι σε αυτούς, πολύ περισσότερο από ό,τι στην εξουσία της κυβέρνησης, [η Αντιγόνη] αναγνωρίζει έναν κύριο, έναν ίσο, έναν εραστή» (ό.π., σ. 226). Αυτή όμως η εξέγερση ακολουθείται από μία καταστολή που ομοιάζει στην πρότερη συλλογική επίθεση στο Δυτικό φιλοσοφικό/φαλλοκεντρικό λόγο: Η κοινότητα μετασχηματίζει την εξέγερση, η οποία «διαχωρίζεται από τον καθολικό στόχο που επιδιώκεται από τους πολίτες» (ό.π., σ. 226) κατά τέτοιο τρόπο ώστε να προβεί σε μία ακόμα πιο ισχυρή δήλωση προς δική της άμυνα. Επαναφέρει, δηλαδή, στη σωστή της θέση μία κατάσταση που είχε απλώς «αναποδογυρίσει», αντιστραφεί, χωρίς να χρειάζεται να προβεί σε περαιτέρω αναδιατάξεις. Συνεπώς, η φιγούρα της Αντιγόνης, ακόμα και σε καθεστώς εξέγερσης, ακόμα και ως δυνητικό υποκείμενο, το μόνο που κατορθώνει σε τελική ανάλυση είναι να ανασυστήσει το (αρσενικό και Ένα) υποκείμενο, στο όνομα του οποίου άλλωστε είχε αρχικώς δημιουργηθεί. Φαίνεται, λοιπόν, αναγκαία μια πιο ριζοσπαστικά σχεδιασμένη εξέγερση, αφού «Δεν υπάρχει ένα και μόνο πράγμα – καμία μορφή, πράξη, λόγος, υποκείμενο, αρσενικό, θηλυκό – που να μπορεί να ολοκληρώσει την ανάπτυξη της επιθυμίας της γυναίκας» (ό.π., σ. 229). Μόνο στο πλαίσιο «φαλλογικών συνθηκολογήσεων και κεφαλαιοποιήσεων» είναι δυνατό «να αποφασισθεί» (ό.π., σ. 229) η γυναίκα. Καθίσταται απαραίτητη η υπέρβαση της τρέχουσας αντίστασης στην κωδικοποίηση του κενού που εκπροσωπεί η γυναίκα, προς μία υποκειμενικότητα που δεν επαναλαμβάνει απλώς τον εδραιωμένο εαυτό. Μέχρι να αναδειχθεί μια τέτοια υποκειμενικότητα, «η Γυναίκα δεν πρέπει να σχετίζεται με οποιοδήποτε απλό προσδιορισμό, υποκείμενο ή οντότητα. Ούτε ολόκληρη η ομάδα (ονομάζεται) γυναίκες» (ό.π., σ. 230).

Επομένως, αυτή η αδυναμία να κατονομάσουμε τη δυνητικότητα ενός θηλυκού υποκειμένου, μιας υποκειμενικότητας δηλαδή που δε θα ταυτίζεται με το προειλημμένο αρσενικό υποκείμενο και εαυτό, αποτελεί σύμπτωμα του λόγου του Ίδιου. Εξαιτίας ακριβώς αυτού του λόγου (του Ίδιου), κατά τον οποίο το υποκείμενο είναι πάντα εκ των προτέρων ιδιοποιημένο από το αρσενικό, δεν είναι εφικτή ακόμα καμία συλλογική διατύπωση για τις γυναίκες. Την ίδια στιγμή όμως το γεγονός αυτό αποτελεί παραδόξως και μία επίμονη αντίσταση στην αρσενικά νοηματοδοτημένη οικονομία, η οποία «είναι πάντα ευάλωτη στη διάσπαση του στοιχειώδους

σωματιδίου της, της μονάδας του εμπορίου, από αυτό το λίγο-πολύ τίποτα που μπορεί να αναστατώσει τις τιμές της αγοράς» (ό.π., σ. 237). Όπως επισημαίνει η Carol Jacobs, «εάν οι εισαγωγικές παράγραφοι του δοκιμίου φαίνεται να θρηνούν την αδυναμία της γυναίκας να πάρει στην κατοχή της τον εαυτό της, το δοκίμιο συνεχίζει παρουσιάζοντας την απροσδιοριστία της γυναίκας σαν κάτι πανηγυρικό» (1996, σ. 897). Επομένως, η γυναίκα αποτελεί μία μορφή χωρίς καθορισμένο σχήμα, με ρευστά περιγράμματα αντί για στέρεα (Irigaray, 1974/1985, σ. 227-229). Εάν αυτή η ρευστότητα συνυπάρχει με το γεγονός ότι η γυναίκα «δεν έχει λάβει ακόμα χώρα» (Irigaray, 1974/1985, σ. 227), τότε συνεπάγεται ότι η εν λόγω ρευστότητα αντιστέκεται στους κενούς περιεχομένου ορισμούς που θα μπορούσαν να επιλύσουν ή να διαγράψουν το ζήτημα των γυναικών. Πάντως, στο *Speculum*, η φιγούρα της Αντιγόνης παραμένει παγιδευμένη στην ανάπτυξη του υποκειμένου, για το οποίο η ίδια δεν μπορεί ποτέ αποκτήσει συνείδηση.

Το ίδιο ζήτημα συνεχίζει να απασχολεί την Irigaray και στην πορεία του έργου της. Ειδικότερα, στο *An Ethics of Sexual Difference*, επανέρχεται στην πρωταγωνίστρια της τραγωδίας του Σοφοκλή, ισχυριζόμενη ωστόσο ότι «δε θα πρέπει να ταυτιστεί» (Irigaray, 1984/1993, σ. 118) μαζί της. Η Αντιγόνη εξακολουθεί να αποτελεί και εδώ «την αντι-γυναίκα ... ένα προϊόν ενός πολιτισμού που έχει γραφτεί αποκλειστικά από άνδρες» (ό.π., σ. 118-119). Βέβαια, στο συγκεκριμένο δοκίμιο η θεωρητικός εκφράζει μία ελπίδα για τη φιγούρα της ηρώιδας, η οποία δεν απαντάται στο *Speculum*. Εν προκειμένω η Αντιγόνη «πρέπει να εξέλθει από τη νύχτα, από τη σκιά, από το βράχο, από την ολική παράλυση που βιώνει μία κοινωνική τάξη που καταδικάζει την εαυτό της, όπως καταδικάζει και την ίδια [την Αντιγόνη]» (ό.π., σ. 119). Η Irigaray, εκφράζοντας θέσεις που βρίσκονται σε συμφωνία με τις ανησυχίες της Zack, θέτει αυτή τη φορά ειδικώς υπό αμφισβήτηση τον Κρέοντα: «αυτός ο Κρέων έχει καταδικάσει την κοινωνία σε μία διάσπαση της τάξης της λογικής, που αφήνει τη φύση χωρίς θεούς, χωρίς εύνοια. Αφήνει την οικογένεια χωρίς άλλο μέλλον, εκτός από εργασία για το κράτος, τεκνοποίηση χωρίς χαρά, αγάπη χωρίς ηθική» (ό.π., σ. 119). Η Αντιγόνη από την άλλη πλευρά, φιμωμένη μέσα από τις προσπάθειές της να θάψει τον Πολυνείκη, είναι «κλειδωμένη – παραλυμένη στις παρυφές της πόλης» (Irigaray, 1984/1993, σ. 119). Μέσα από θέσεις που επίσης υπαινίσσονται τις ανησυχίες της Butler, η Irigaray σκιαγραφεί μια Αντιγόνη

εξορισμένη στο όριο επειδή δεν είναι «ούτε κύριος ούτε σκλάβος. Και αυτό αναστατώνει την τάξη της διαλεκτικής» (ό.π., σ. 119). Δεν κάνει τίποτα (εκτός από το να αφαιρέσει την ίδια της τη ζωή) που να μπορεί να ερμηνευθεί ως ολοκληρωμένο. Και παρόλα αυτά, επειδή επίσης καταδικάστηκε σε θάνατο από τον Κρέοντα, «ποιος θα τολμούσε να κατηγορήσει την Αντιγόνη;» (ό.π., σ. 119). Η ίδια ενέμεινε σταθερή στις απόψεις και στην απόφασή της διότι «δεν έχει τίποτα να χάσει. Δεν κάνει κανένα εγχείρημα στη ζωή κάποιου άλλου» (ό.π., σ. 119). Η Irigaray προειδοποιεί:

Στο τέλος, κάθε μηχανή του "πολέμου" στρέφεται ενάντια σε εκείνον που την έφτιαξε. Τουλάχιστον σύμφωνα με τον Hegel; Τουλάχιστον σύμφωνα με μία ορισμένη λογική της συνείδησης; Εκτός εάν μπορούμε να προχωρήσουμε σε κάτι άλλο;

Εκτός εάν, σε κάθε ευκαιρία, εμείς οι ίδιοι/ες αναλάβουμε την ευθύνη του αρνητικού. Το οποίο θα ισοδυναμούσε με το να επιτρέψουμε στον/στην άλλο/άλλη την ελευθερία του/της και το φύλο. Το οποίο θα προϋπέθετε ότι δεχόμαστε να χάσουμε τους εαυτούς μας μέσα από το δόσιμο των εαυτών μας. Το οποίο θα άφηνε την απόφαση σχετικά με το χρόνο σε εμάς. Δίνοντάς μας τον έλεγχο επί των χρεών που βάζουμε στο μέλλον.

Εξακολουθούμε να έχουμε το χρόνο να αντιμετωπίσουμε αυτά τα χρέη;

Ηθικά, πρέπει να δώσουμε στους εαυτούς μας το χρόνο. (Irigaray, 1984/1993, σ. 120)

Σε κάθε περίπτωση, δεν είναι σαφές τι προτείνεται μέσα από αυτά τα αινιγματικά σχόλια. Στο μετέπειτα έργο της Irigaray, και δη στο κείμενο «The Female Gender» (1993) (αρχικώς ομώνυμη διάλεξη που δόθηκε στις 14 Νοεμβρίου 1985 σε συνέδριο του Erasmus University με τον τίτλο «The Other and Thinking about Difference»), η Αντιγόνη, ως ένας αόρατος καθρέφτης, συναπαρτίζει και πάλι τον Ίδιο, σε μία ερμηνεία της θεωρητικού που μάλλον επιτείνει τη σύγχυση ως προς το τι θα μπορούσε να προωθήσει την αδρανή παρουσία της ηρωίδας ή ως προς το πώς θα μπορούσε να διορθωθεί αυτή η στατική κατάσταση. Όπως το θέτει η Luisa Muraro, εδώ «η Irigaray επέλυσε την αμφισημία της Αντιγόνης» (1994, σ. 328). Στο εξεταζόμενο δοκίμιο, η Αντιγόνη «ήδη ... εργάζεται στην υπηρεσία του θεού των ανδρών και του πάθους τους» (Irigaray, 1993, σ. 110). Είναι απελπιστικά δεσμευμένη σε ένα μεγαλύτερο αφήγημα, αυτό του κράτους, γεγονός για το οποίο η ίδια δεν έχει επίγνωση. Η Αντιγόνη «ήδη υπηρετεί το κράτος υπό την έννοια ότι προσπαθεί να σκουπίσει το αίμα που χύθηκε από το κράτος στον αγώνα του για εξουσία και ανθρώπινα δικαιώματα, μέσα από τη θυσία» (ό.π., σ. 111). Πράττοντας έτσι, η

Αντιγόνη δεν «υπηρετεί το δικό της φύλο, τη δική της διαλεκτική» (ό.π., σ. 111). Εξακολουθεί να είναι ο (απεμφυλοποιημένος αυτή τη φορά) άλλος του Ίδιου, να «εκτελεί μόνο τη σκοτεινή πλευρά αυτού του έργου, την πλευρά που απαιτείται για να εδραιωθεί η αρσενική τάξη, καθώς αυτή κινείται προς την απόλυτη επιβεβαίωση» (ό.π., σ. 111). Η Αντιγόνη μπορεί να αντιστέκεται, αλλά «παρόλα αυτά υποτάσσεται» (ό.π., σ. 111) σε μία εξέλιξη η οποία τη λησμονά «προκειμένου να σκουπίσει ένα στίγμα για μία ακόμη φορά. Ποιο στίγμα; Ουσιαστικά, το στίγμα της συνειδησής της, του ότι ανήκει στο θηλυκό γένος, του ότι φέρει μια μητρική γονική σχέση» (ό.π., σ. 111). Για το λόγο αυτό η Αντιγόνη «εκμηδενίζεται» (ό.π., σ. 111). «Παραμένει πιστή στις χαμένες ρίζες του ανθρώπου» (ό.π., σ. 111), γεγονός που αποτελεί τόσο σύμπτωμα όσο και αιτία της λήθης της.

Στο υπό εξέταση, λοιπόν, δοκίμιο («The Female Gender»), ακόμα περισσότερο από ό,τι στο *Speculum*, η Αντιγόνη παραμένει ένα κενό του οποίου το περιεχόμενο δεν έχει ακόμα διατυπωθεί, πόσω μάλλον εκτιμηθεί. Και ενώ η Zack θα υποστήριζε ότι αυτό το περιεχόμενο ήδη αντιστοιχεί στη μη αμειβόμενη απασχόληση στο πλαίσιο του παγκόσμιου καταμερισμού της εργασίας, η Irigaray επιμένει ότι αυτή η άνιση μεταχείριση δεν οφείλεται σε μία διχοτόμηση του νοήματος, αλλά απεναντίας σε ένα μονοσήμαντο νόημα, όπου καμία εναλλακτική έννοια δεν έχει ακόμα καλλιεργηθεί. Αυτό που η Irigaray περιγράφει στο *Speculum* ως "δυναμική διαλεκτική" (1974/1985: 223-224)⁵³ και αποκαλεί αργότερα "κουλτούρα των δύο

53 Η Irigaray έχει εισηγηθεί επίσης και την προσθήκη ενός τρίτου μέρους για τους σκοπούς μίας «τριπλής διαλεκτικής», «μία για το αρσενικό υποκείμενο, μία για το θηλυκό υποκείμενο και μία για τη σχέση τους ως ζευγάρι ή σε μία κοινότητα» (βλ. Irigaray, 1989/1994, σ. 39). Για μια κριτική στάση σε αυτή τη μετακίνηση στο ζευγάρι βλ. Muraro, (1994) και Butler, (1994). Βλ. επίσης Bergoffen, (2007). Κατά την Bergoffen, η διερώτηση γύρω από το ζήτημα του ζεύγους στην Irigaray (υπό τη μορφή μητέρας-κόρης, μητέρας-εμβρύου και των ετεροφυλόφιλων ζευγαριών) προσφέρει έναν τρόπο ερμηνείας αυτού που η ίδια κατονομάζει ως «διπλό σθένος» του έργου της (σ. 170), καθώς «η σκέψη της φέρει τόσο ένα υποσχετικό όσο και ένα αντιδραστικό σθένος» (σ. 152). Ωστόσο, «αυτή η επικίνδυνη αμφισημία αποτελεί μέρος της δύναμης της σκέψης της Irigaray» (σ. 152). Αφενός, η οικειότητα του ζεύγους αποτελεί έναν ενδεχομενικό τόπο όπου δύναται να ευδοκιμήσει η επιθυμία και να ανατραπεί η πατριαρχία. Αφετέρου, η Bergoffen τονίζει ότι με την εμμονή στη συνδιαλλαγή μεταξύ περιοριστικά δύο μερών, εμφανίζεται το αντιδραστικό σθένος του έργου της Irigaray. Ποια θέση θα μπορούσαν εν προκειμένω να έχουν οι ομάδες, δεδομένου μάλιστα ότι οι σχέσεις μητέρας-κόρης, μητέρας-εμβρύου, αρσενικού-θηλυκού θα μπορούσαν κάλλιστα να απαρτίζονται από τριάδες ή και περισσότερα μέρη; Είναι το έργο της Irigaray αντίθετο στις μεγαλύτερες ενώσεις; Αν και για την Irigaray τέτοιες συγκεντρώσεις οδηγούν πάντα στη μετουσίωση του θηλυκού, το έργο της φαίνεται να αντιτίθεται στις απελευθερωτικές ομάδες που δε συμμορφώνονται με το πρότυπο του ζεύγους. Γιατί όμως μόνο δύο; Η Bergoffen κλείνει την ανάλυσή της με ένα ερώτημα: «Η αποδοχή του ζητήματος της σεξουαλικής διαφοράς ως ζητήματος της εποχής μας θα μας οδηγήσει σε ένα δρόμο όπου δεν έχουμε ταξιδέψει ακόμα ή θα μας φέρει πίσω σε γνώριμα εδάφη μέσα από μία εναλλακτική

υποκειμένων" δύναται να πραγματοποιηθεί μέσα από μία τέτοια καλλιέργεια δύο φωνών, μη ταυτιζόμενων και μη αναγώγιμων μεταξύ τους. Αυτού του είδους η διαλεκτική, όπως και η αρνητική διαλεκτική του Adorno, δε θα καταλήγει στην υπέρβαση. Εντούτοις, σε αντίθεση με τον Adorno, η Irigaray ενδιαφέρεται για τη διαλεκτική καθεαυτή, παρά για οτιδήποτε πέραν αυτής. Δεν υπάρχει καμία ενδεχομενική εναλλακτικότητα, πέραν της σεξουαλικής διαφοράς, που δεν θα περιέκλειε τη θηλυκή εκδοχή της υποκειμενικότητας στη λογική του Ίδιου. Η μορφή της Αντιγόνης θα παράσχει τη δυναμικότητα ενός νέου υποκειμένου που θα συμπληρώσει τη δυαδική διαλεκτική. Βέβαια, κατά τη Muraro, η ηρωίδα στο *Speculum* εξακολουθεί να παραμένει «η εικόνα του θηλυκού φτιαγμένη στα μέτρα του άνδρα» (1994, σ. 328).

Στο δοκίμιο με τον τίτλο «Civil Rights and Responsibilities for the Two Sexes» (1989/1994)⁵⁴, επίσης διάλεξη που δόθηκε αρχικά στις 10 Σεπτεμβρίου 1988 σχετικά με την «αστική ευθύνη των γυναικών» (ό.π., σ. 67), η Irigaray απομακρύνεται από τις ως άνω πρώιμες αναγνώσεις της Αντιγόνης με αρκετά απόλυτο τρόπο. Το παράδειγμα της Αντιγόνης είναι «πάντοτε άξιο αναστοχασμού ως μία ιστορική φιγούρα και ως μία ταυτότητα ή ταύτιση για πολλά κορίτσια και γυναίκες που ζουν σήμερα» (ό.π., σ. 70). Συνεπώς, κάθε άλλο παρά κενή, η φιγούρα της Αντιγόνης προσφέρει μία ταυτότητα. Πράγματι,

με το δικό της τρόπο, η Αντιγόνη υποδεικνύει ένα μονοπάτι για την επιστροφή από την πολιτική διάσταση στην αντικειμενικότητα. Υποστηρίζει ότι ο στόμφορ του σαγηνευτικού, άδειου λόγου, με στόχο την απόκτηση εξουσίας, σπέρνει

διαδρομή;» (σ. 172). Βέβαια, η Bergoffen ερμηνεύει τη σεξουαλική διαφορά της Irigaray ως μία έννοια που λειτουργεί ανάμεσα και σε άλλα ζεύγη πέραν των ετεροφυλόφιλων: «Η φράση της Irigaray σεξουαλική διαφορά πρέπει να μεταφραστεί ως το ενδιάμεσο που καθιστά δυνατά τα δύο μέρη, έτσι ώστε να μας οδηγεί να σκεφτούμε αυτή τη διαφορά υπό ετεροφυλοφιλικούς όρους, ενώ ταυτόχρονα μας δείχνει ότι αυτοί οι όροι είναι πολύ περιοριστικοί» (σ. 162). Η παραδοσιακά νοούμενη σεξουαλική διαφοροποίηση δεν εγκαθιδρύει αυτό το ενδιάμεσο. «Εφόσον η αρχή του ενδιάμεσου τίθεται σε εφαρμογή, η σεξουαλική διαφορά βρίσκεται σε λειτουργία» (σ. 163). Παρόλα αυτά, το ερώτημα της Bergoffen κατά πόσον έχει δίκιο η Irigaray να αποκλείει από την ηθική της σεξουαλικής διαφοράς ενώσεις των τριών ή μεγαλύτερες, παραμένει κεντρικό στην ανάλυσή της.

54 Μάλλον στη συγκεκριμένη διάλεξη αναφέρεται η Luisa Muraro και όχι στο «The Universal as Mediation», το οποίο όπως αναφέρουν και σε υποσημείωσή τους οι επιμελήτριες του *Engaging with Irigaray* (σ. 333) δεν αναφέρεται στην Αντιγόνη. Προς το συμπέρασμα αυτό συνηγορεί το γεγονός ότι η διάλεξη «Civil Rights and Responsibilities for the Two Sexes» αφενός έλαβε χώρα το 1988 στο Φεστιβάλ UNITA που ταιριάζει με την αντίστοιχη πληροφορία που δίνει η Muraro, αφετέρου αποτελεί μία ανάγνωση της Αντιγόνης που ομοιάζει με «σημείο καμπής» όπως το χαρακτηρίζει η Muraro.

αναταραχή στην πόλη, προσβάλλει τους θεούς, ανατρέπει τις ίδιες τις λίαν κοσμικές ισορροπίες. (Irigaray, 1989/1994, σ. 70)

Η διαφορούμενη στάση και αντίσταση που ενσαρκώνει η Αντιγόνη στο *Speculum*, η οποία έπειτα εξαφανίζεται στην ανάλυση του «The Female Gender», επαναθεάται πλέον με μεγαλύτερη θετικότητα στο υπό εξέταση δοκίμιο. Ειδικότερα, η Αντιγόνη:

μας υπενθυμίζει ότι η γήινη τάξη δεν είναι μία αμιγής κοινωνική εξουσία, ότι πρέπει να εδράζεται στην οικονομία της κοσμικής τάξης, στο σεβασμό για την αναπαραγωγή των έμβιων όντων, στην έμφαση στη μητρική γενεαλογία, στους θεούς της, στα δικαιώματά της, στην οργάνωσή της. (Irigaray, 1989/1994, σ. 70)

Η ηρωίδα εκπροσωπεί ένα αμετάκλητο «όχι στους αγώνες των ανδρών για εξουσία, στις συγκρούσεις των ανδρών ως προς το ποιος θα γίνει βασιλιάς, στην ατέρμονη κλιμακούμενη ένταση ως προς το ποιος θα είναι ανώτερος, και με κάθε κόστος» (ό.π., σ. 70). Αυτή η «αλήθεια για την Αντιγόνη» (ό.π., σ. 70) προτείνει μια εναλλακτική πολιτική, που ομοιάζει στο είδος με εκείνη στην οποία ευελπιστεί η Zack. Όντως, κατά την Irigaray, η μορφή της Αντιγόνης υποδεικνύει την επιμελή τήρηση των ακόλουθων σημείων:

- 1) Η κοσμική τάξη θα πρέπει να τηρείται, ιδίως το φως του ήλιου και το γήινο σπίτι της ανθρωπότητας.
- 2) Η μητρική γενεαλογία θα πρέπει να γίνεται σεβαστή, και η υποβολή της σε πολέμους μεταξύ των ανδρών για την πρόσβαση στην εξουσία δεν μπορεί να γίνει δεκτή. Σεβασμός στη μητρική γενεαλογία σημαίνει την φροντίδα των ζωντανών σωμάτων που γεννήθηκαν από τη μητέρα, την ταφή τους όταν είναι νεκρά, και να μην προτιμάται ο μεγαλύτερος γιος από το μικρότερο ... ούτε ο γιος από την κόρη.
- 3) Τα καθήκοντα αυτά αποτελούν μέρος της αστικής τάξης ... που τότε δε διαχωριζόταν από το νόμο των γυναικών.
- 4) Οι τελετουργίες της ταφής είναι αναγκαίες για τη διατήρηση της τάξης στην πόλη, για την προστασία της γης και του ουρανού στα οποία έχει τις ρίζες της. (Irigaray, 1989/1994, σ. 68-69)

Το ανωτέρω απόσπασμα καταδεικνύει ότι η Αντιγόνη έχει πολιτική ατζέντα. Τηρεί τους «βασικούς νόμους», αλλά όχι από «αγάπη για το θάνατο» (ό.π., σ. 69) όπως ισχυρίζεται ο Lacan. Ως εκ τούτου, όπως έχει υποστηρίξει η Walsh, αυτή τη φορά η Irigaray φαίνεται να εισηγείται, ιδίως μέσω της έννοιας του

υπερβατικού λογικού [transcendental sensible] ... μία διαλεκτική πιο διαλεκτική

και από τη Διαλεκτική – μια διαλεκτική δια της οποίας τα πλήρως εμφυλοποιημένα υποκειμένα δρουν ως μία διαμεσολαβητική κίνηση ανάμεσα στις αντίστοιχες αρσενικές και θηλυκές υλικότητες και θεότητες τους. (Walsh, 1999, σ. 118)

Κατά τη Joanna Hodge (1994), στο *Speculum*, το "λογικό υπερβατικό" βασίζεται στην αντίθεση που εισήγαγε ο Heidegger μεταξύ αφενός της δικής του διάκρισης σε οντικό/οντολογικό αφετέρου της διάκρισης του Kant σε εμπειρικό/υπερβατικό (σ. 203). Ο Heidegger υποστηρίζει ότι εν τέλει η δική του διάκριση, εν αντιθέσει με εκείνη του Kant που είναι απόλυτη, δεν έχει αντοχή και δεν μπορεί να διατηρηθεί. Η Irigaray, επομένως, φαίνεται να διατηρεί την εμμονή του Heidegger ως προς την αδιαιρετότητα οντικού και οντολογικού και την εφαρμόζει στην καντιανή διάκριση μεταξύ λογικού και υπερβατικού. Το λογικό υπερβατικό [sensible transcendental] επιμένει στη διαλεκτική κίνηση των έμφυλων υποκειμένων.

Συνεπώς, η δυναμική προσέγγιση της Αντιγόνης από την Irigaray επικεντρώνεται ποικιλοτρόπως στην υπαγωγή αλλά και στην αντίσταση που προβάλλει η ηρωίδα στο κράτος κατά τρόπο ευδιάκριτο και ευθαρσώς εκπεφρασμένο. Η εν λόγω ανάγνωση ενισχύει την αντίστοιχη της Zack, καθώς καταδεικνύει τον τρόπο με τον οποίο η φιγούρα της Αντιγόνης, μέσα από την εναντίωσή της στον Κρέοντα, μετέχει την ίδια στιγμή σε μία ορατή όσο και αόρατη διαλεκτική. Η Zack κρίνει πως η Αντιγόνη θα μπορούσε να αντιταχθεί στο κράτος εκ των έσω (δηλαδή από το εσωτερικό του κράτους) χάρη στο κατεξοχήν εμβληματικό γυναικείο status της και όχι με τη βοήθεια μίας αδιανόητης, ριζοσπαστικά εννοιολογούμενης συγγένειας. Ομοίως κατά την Irigaray, η δέουσα ισχύς μια τέτοιας διαλεκτικής απαιτεί την εγκαθίδρυση μίας κουλτούρας των δύο υποκειμένων, μίας δυαδικής διαλεκτικής στην οποία η θέση των γυναικών δεν θα υποτάσσεται στη δόμηση του υποκειμένου ή άλλως στην αφήγηση ενός ομοιόμορφου κράτους. Στον αντίποδα των ως άνω προσεγγίσεων, η ανάγνωση της Butler εξαίρει τους τρόπους με τους οποίους η ριζοσπαστικότητα και η μοναδικότητα της Αντιγόνης διακόπτουν την παγιωμένη αφήγηση του αρραγούς κράτους. Εντούτοις, εκθέτοντας τα όρια αυτής της αφήγησης, η ηρωίδα εκφεύγει από τη στεγανή εννοιολόγηση εκείνων – όχι μόνο των Hegel και Lacan, αλλά επίσης των Zack και Irigaray – που θα την ενέτασσαν στο πλαίσιο ενός νέου οικουμενισμού. Το μόνο που κατορθώνει η εμμονή σε μια τέτοια διαλεκτική, κατά την άποψη της Butler, είναι να φιμώνει περαιτέρω εκείνες τις φωνές που

αδυνατούν να αφομοιωθούν στο νέο υποκείμενο των "γυναικών", θεσπισμένο μέσω διαγραφών της φυλής, της τάξης, της σεξουαλικότητας, της αρτιμέλειας και της αναπηρίας, όπως και συγκεκριμένων εκφάνσεων του φύλου.

Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθεί η κριτική της Cynthia Willett στην Irigaray, η οποία υποστηρίζει ότι δεν είναι η προσκόλληση της Irigaray στο υποκείμενο που περιχαράκωνει τη δυνατότητα της ανάγνωσής της να παράσχει μία ερμηνεία των κοινωνικών δεσμών, όσο η προσκόλληση στη μυθολογία του αποχωρισμού από τη μητέρα που συγκροτεί αυτό το υποκείμενο και τη θέση του στο «νοούμενο ζευγάρι ... κατασκευασμένο από τις συμβάσεις που ισχυρίζεται πως αφήνει πίσω» (Willett, 2001, σ. 151)⁵⁵. Η Willett πιστεύει πως η Irigaray όντως πράττει καλώς που αποσυνδέει μέσω της έννοιας της «ερωτικής ανταλλαγής» (2001, σ. 134) τη σημασία του αποχωρισμού από τη μητέρα και της καταπίεσης ή του ευνουχισμού, αυτός όμως ο διαχωρισμός δεν καταφέρνει να αμφισβητήσει τους τρόπους με τους οποίους η σαρκική, «αρχέγονη συνάντηση ενσωματώνεται στους ιστούς της εξουσίας» (ό.π., σ. 134). Η Irigaray ξαναγράφει τη διαλεκτική, κατά τρόπο όμως που να μην ομοιάζει με την αντίστοιχη ασύμμετρη που απαντάται στις μυθολογίες καταγωγής του Hegel ή του Πλάτωνα⁵⁶. Αντ' αυτού, επεμβαίνει τροποποιητικά στη διαλεκτική τοποθετώντας στο κέντρο της κοινοτικής ζωής το διεπόμενο από τη σεξουαλική διαφορά ζευγάρι. Ωστόσο, η Willett ανησυχεί ότι αυτή η «απομόνωση του ζευγαριού από τους κοινοτικούς δεσμούς ίσως να μην είναι τόσο ένα ρομαντικό όνειρο όσο μία συνέπεια της σύγχρονης αγοράς» (ό.π., σ. 151). Ο επαναπροσδιορισμός της διαλεκτικής από την Irigaray προσφέρει μία πολύτιμη διόρθωση στο «ναρκισσισμό του νέου ανθρώπου του Marcuse» (ό.π., σ. 153), μέσω της επεξεργασίας και διατύπωσης μιας εναλλακτικής μορφής εξουσίας (la puissance) την οποία ο ίδιος ο Marcuse αγνοεί⁵⁷. Και πάλι όμως αυτή η αναθεωρημένη διαλεκτική παραπέμπει εν τέλει στον ίδιο ναρκισσισμό, ως προς το ότι απαλείφει εντελώς τα ομόφυλα ζευγάρια⁵⁸, και παραγνωρίζει την ύπαρξη κοινοτικών και μη-

55 Βλ. επίσης το κεφάλαιο «Tactile Sociality: Irigaray and Child Development Research», στο βιβλίο της ίδιας *Maternal Ethics and Other Slave Moralities*, σ. 31-48 (1995).

56 Το *Συμπόσιο* του Πλάτωνα παρουσιάζει την ανθρώπινη επιθυμία ως εκπορευόμενη από τη σχέση ανάμεσα σε «έναν πολυμήχανο πατέρα και μία ενδεή μητέρα που έχουν κάνει ένα γιο που ονομάζεται Έρως» (Willett, 2001, σ. 149).

57 Η Willett αναφέρεται εκτενώς στη θεωρία του Marcuse στο δεύτερο κεφάλαιο του βιβλίου της (Willett, 2001, σ. 101-122).

58 Βλ. όμως Bergoffen, (2007). Εδώ το ομόφυλο ζευγάρι, το ζεύγος μητέρας-κόρης και μητέρας-

σεξουαλικών σχέσεων οικειότητας. Η προσήλωση της Irigaray στο ετερόφυλο ζευγάρι εξαλείφει τέτοιου είδους σχέσεις.

Η Willett ανησυχεί ότι «ο ισχυρισμός πως το ζευγάρι είναι η ελάχιστη κοινωνική μονάδα αντανακλά τη μειωμένη κοινωνική ζωή της μεταβιομηχανικής κοινωνίας», με αποτέλεσμα να αντιμετωπίζονται οι ετεροφυλόφιλοι «εραστές ... που εισέρχονται σε ένα παρθενικό χώρο που αποτελεί ειδυλλιακό καταφύγιο από τον έξω κόσμο» (2001, σ. 151) με εσκεμμένο σεβασμό. Κατ' αυτήν, το ερώτημα είναι πώς η «ηθική της σάρκας» της Irigaray μπορεί να λειτουργήσει «σε έναν κόσμο που ορίζεται μέσα από την πολιτική του δέρματος» (ό.π., σ. 151). Σε τελική ανάλυση, το ρομαντικό ζευγάρι της Irigaray «δεν είναι τόσο ένας αντι-μύθος όσο μια συμβατική μυθοπλασία που μας επιτρέπει να ξεχάσουμε προς στιγμήν το αναπόφευκτο των σχέσεων που βασίζονται στην εργασία και την εξουσία» (ό.π., σ. 151). Αποφεύγοντας την αναφορά των φυλετικών, ταξικών και έμφυλων πολιτικών παραγόντων που συναποτελούν τους κοινωνικούς δεσμούς, η αναδιατυπωμένη διαλεκτική της Irigaray εγκυμονεί τον κίνδυνο αναζωπύρωσης παλιών ιεραρχιών, άρρηκτα συνδεδεμένων με τις ανησυχίες της φεμινιστικής κριτικής.

εμβρύου (μέσω του πλακούντα) αποτελούν τόπους για την επανεγγραφή της κοινότητας έννοιας της σεξουαλικής διαφοράς από την Irigaray: «Η φράση της Irigaray σεξουαλική διαφορά πρέπει να μεταφραστεί ως το ενδιάμεσο που καθιστά δυνατά τα δύο μέρη, έτσι ώστε να μας οδηγεί να σκεφτούμε αυτή τη διαφορά υπό ετεροφυλοφιλικούς όρους, ενώ ταυτόχρονα μας δείχνει ότι αυτοί οι όροι είναι πολύ περιοριστικοί» (σ. 162). Πράγματι, «εφόσον η αρχή του ενδιάμεσου τίθεται σε εφαρμογή, η σεξουαλική διαφορά βρίσκεται σε λειτουργία. Το κατά πόσον όμως η έμφυλη ταυτότητα όσων εμπλέκονται στο διάλογο του ενδιάμεσου είναι άσχετη, η ίδια ή ξεχωριστή, αλλάζει τον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί η σεξουαλική διαφορά» (σ. 163). Η Bergoffen εξακολουθεί να επιμένει ως προς την καίρια σημασία του ερωτήματος κατά πόσον η γενναϊόδωρη φύση της συνδιαλλαγής απαιτεί την ύπαρξη αποκλειστικώς δύο προσώπων. Κάθε επανεκτίμηση των σχέσεων μεταξύ περισσότερων από δύο προσώπων φαίνεται να απορρίπτεται από την προνομιακή θέση της διάδας από την Irigaray. Κατά συνέπεια, η Bergoffen καταλήγει σε μία ερώτηση-κλειδί: «Η αποδοχή του ζητήματος της σεξουαλικής διαφοράς ως ζητήματος της εποχής μας θα μας οδηγήσει σε ένα δρόμο όπου δεν έχουμε ταξιδέψει ακόμα ή θα μας φέρει πίσω σε γνώριμα εδάφη μέσα από μία εναλλακτική διαδρομή;» (σ. 172). Η ίδια θεωρεί πως πρόκειται για απαραίτητα ερωτήματα προκειμένου να ανιχνευτεί η «επικίνδυνη αμφισημία» (σ. 152) της σεξουαλικής διαφοράς, όπως τη νοηματοδοτεί η Irigaray. Το ζήτημα του ζεύγους στην Irigaray θίγεται επίσης, χωρίς συμφωνία μεταξύ των συμμετεχόντων, στο Cheah, Grosz, Butler, Cornell, (1998).

Επίλογος

Σε τί συνίσταται, λοιπόν, ο φεμινισμός και ποια η σχέση του με την κατηγορία των "γυναικών"; Μεταξύ των φεμινιστριών υπάρχει διάχυτη αμηχανία ως προς τον τρόπο διατύπωσης και επίκλησης της ολότητας στην οποία αισθάνονται ότι ανήκουν. Στην παρούσα εργασία επιχείρησα να καταδείξω ότι το "εμείς" των φεμινιστριών, το όνομα "γυναίκες", φέρει ένα ποικιλόμορφο περιεχόμενο, ενώ δεν υπάρχει κανένας σταθερός ορισμός για αυτό που να μην επιτελεί βίαιους αποκλεισμούς και ουσιοκρατικές τοποθετήσεις, οι οποίες εγείρουν με τη σειρά τους το ηθικό ζήτημα της φεμινιστικής υποκειμενικότητας. Οπότε προκύπτει αναπόφευκτα το εξής δίλημμα: ο φεμινισμός είναι κάτι που προδιαγράφει ένα φεμινιστικό υποκείμενο, που δομεί μία υπό κατασκευή ακόμα, δυνητική υποκειμενικότητα; Ή μήπως συνίσταται ακριβώς στην απόρριψη της υποκειμενικότητας; Ποια στάση θα πρέπει να υιοθετήσουν οι θεωρητικοί του φεμινισμού απέναντι σε αυτό το ζήτημα, οι οποίες ήδη διχάζονται μεταξύ εκείνων που χρησιμοποιούν μεν τον όρο "γυναίκες", αλλά με επιφύλαξη και με την ελπίδα της ανάδυσης νέων νοημάτων για αυτόν, και εκείνων που επίμονα απορρίπτουν την ύπαρξη ενός (έστω προς το παρόν άορατου) φεμινιστικού υποκειμένου, κρίνοντας την ύπαρξή του όχι μόνο άνευ λόγου αλλά και πάντοτε περιοριστική;

Όπως υποστήριξα, η ίδια η φεμινιστική θεωρία εμμένει αναποφάσιστη ως προς αυτό το θέμα, οπότε η στάση της εκφράζεται εναργέστερα υπό το σχήμα της απορίας: Μια θηλυκή ή γυναικεία εκδοχή της υποκειμενικότητας υπόσχεται τη δυναμική μίας απάντησης που θα αντικαταστήσει την προγενέστερη αορατότητα της σιωπής. Αλλά πώς μπορεί να ανακύψει μια τέτοια υποκειμενικότητα που να μην είναι εν μέρει απόρροια ή άρνηση του Υποκειμένου, του Ίδιου, εφόσον στους σκοπούς του φεμινισμού συμπεριλαμβάνεται και η αποστασιοποίηση από τέτοιες ολότητες;

Εάν, λοιπόν, δεν είναι δυνατή μια τέτοια υποκειμενικότητα, τότε το ερώτημα που τίθεται είναι πώς μπορούν να εννοιολογηθούν τα κοινωνικά κινήματα που θεμελιώνονται στην ιδέα της ταυτότητας, τα οποία εμφανίζουν πάντα μεγαλύτερη ποικιλία από όση επιτρέπουν τόσο οι θεωρίες περί ταυτότητας όσο και οι κριτικές που ασκούνται σε αυτές; Χαρακτηριστικά, ο ισχυρισμός της Butler ότι δεν θα αμφισβητούσε την πολιτική σκοπιμότητα της χρήσης του ονόματος "γυναίκες", μοιάζει κάπως ασυνεπής προς την πρώιμη σκέψη της, κατά την οποία μια παγιωμένη φεμινιστική υποκειμενικότητα θα ενέτεινε τις ανησυχίες στους κόλπους του φεμινισμού. Δεν αμφισβητείται βεβαίως η δέσμευσή της στην κοινωνική δικαιοσύνη, αλλά μια τέτοια δήλωση φαντάζει παράξενη όταν προέρχεται από μία θεωρητικό της οποίας η κριτική στο όνομα "γυναίκες" ως θεμελίου της φεμινιστικής πολιτικής έχει ασκήσει τόσο μεγάλη επιρροή στον ακαδημαϊκό χώρο. Προσωπικά, κρίνω και τις δύο στάσεις της συνεπείς και με αξιοπρόσεκτο νόημα. Όπως εξίσου άξιες προσοχής κρίνω και τις θέσεις των Zack και Irigaray. Ωστόσο, προς το παρόν ουδεμία φεμινιστική εκδοχή της υποκειμενικότητας δεν έχει αρθρωθεί, σαν να επρόκειτο για ένα ανάρμοστο εγχείρημα. Και ενάντια στις διάφορες συγκριτικές μελέτες της Irigaray και της πρώιμης Butler που επιχειρούν να συμφιλιώσουν τις απόψεις τους⁵⁹, θεωρώ προσφορότερη για τους σκοπούς του φεμινισμού την ανάδειξη της ασυνέπειας και του ασυνεχούς νοήματος που προσλαμβάνει ακόμα και η ίδια η έννοια "γυναίκες" στο εσωτερικό του έργου τους.

Δεν υπάρχει ένας κοινός παρονομαστής σύμφωνα με τον οποίο θα μπορούσε να αρθρωθεί το υποκείμενο του φεμινισμού, ο οποίος μάλιστα δε θα επέβαλε εξαναγκαστικούς και βίαιους αποκλεισμούς. Από την άλλη πλευρά, σε ορισμένες περιπτώσεις το όνομα "γυναίκες" δύναται να αντιπροσωπεύει, κατά την Alcoff, «μια

59 Βλ. ενδεικτικά: Hutchings, (2003) Stone, (2006).

ευκαιρία για ευρύτερη πολιτική κατανόηση» (2006, σ. 289). Αυτές οι δύο εκφάνσεις του θεωρητικού στοχασμού είναι ανεπίδεκτες συμβιβασμού, και ίσως κατά τη γνώμη μου έτσι θα πρέπει να παραμείνουν. Αυτό δε σημαίνει πως στην πραγματικότητα ο φεμινισμός δεν υφίσταται, αλλά ότι κινείται αντιθέτως προς δύο αντίρροπες κατευθύνσεις, καθεμιά από τις οποίες εσωκλείει βίαιες επιβολές και περιθωριοποιήσεις στις οποίες εναντιώνεται πανηγυρικά η άλλη. Υπό την έννοια αυτή, ο φεμινισμός ούτε διακρίνεται από ανεξέλεγκτη ρευστότητα ούτε αγκιστρώνεται σε μία συγκεκριμένη θέση από την οποία αποκλειστικώς εκφέρει λόγο. Η φεμινιστική υποκειμενικότητα βρίσκεται, αντ' αυτού, σε μία κατάσταση απορίας, νούμενης ως ενδεχομενικότητας, που όμως δεν την καθηλώνει αλλά μπορεί να της διανοιίξει νέες δυναμικότητες ύπαρξης, που θα συγκεράζουν τα πλεονεκτήματα των προειρημένων απόψεων ανάλογα με τα εκάστοτε επίκαιρα αιτήματα του φεμινιστικού κινήματος.

Στην πρώτη ενότητα της παρούσας εργασίας υποστήριξα ότι η κλιμακούμενη διαφωνία ως προς τον τρόπο θεώρησης του ονόματος "γυναίκες" λειτουργεί ως έκκληση για επανεκτίμηση του περιεχομένου του φεμινισμού και φέρνει στο προσκήνιο το επίμαχο ζήτημα της φεμινιστικής υποκειμενικότητας. Η οξεία αντιμαχία ανάμεσα στα πολυάριθμα φεμινιστικά ρεύματα για την έννοια "γυναίκες" και το περιεχόμενο του φεμινισμού οδηγεί το υπό εξέταση υποκείμενό του σε μία απορητική κατάσταση, ταλαντευόμενο μεταξύ δύο εναλλακτικών εκδοχών: ανάμεσα, δηλαδή, είτε στη δυναμική ύπαρξη μίας θηλυκής, ακόμα όμως άγνωστης, υποκειμενικότητας, είτε στη δριμεία κριτική και εν όλω απόρριψη της υποκειμενικότητας ενόψει της απαραμείωτης ετερότητας που συμβολίζει το θηλυκό. Υποστήριξα ότι η απορία του φεμινιστικής υποκειμενικότητας εννοιολογείται εναργέστερα υπό το πρίσμα της αρνητικής διαλεκτικής του Adorno, γεγονός που την αποδεσμεύει από την δεδομενικότητα της θετικής έκβασης της παραδοσιακής εγγεληνής διαλεκτικής και τη διανοίγει στην ενδεχομενικότητα και τις απραγματοποιήτες ακόμη δυνατότητες που αυτή η τελευταία συνεπάγεται.

Στη δεύτερη ενότητα προσέφερα ένα διαφωτιστικό παράδειγμα της απορίας του φεμινιστικού υποκειμένου μέσα από τη συνδυαστική ανάγνωση αμοιβαία αντικρουόμενων ερμηνειών της Αντιγόνης του Σοφοκλή. Οι συγκεκριμένες θεωρητικές προσεγγίσεις δεν φαίνονται συναφείς εκ πρώτης όψεως ούτε κάποια εξ

αυτών ορθότερη από τις άλλες, γεγονός που καταδεικνύει την απορητική κατάσταση της Αντιγόνης, η οποία εμφανίζεται ως φιγούρα τόσο ανατρεπτική όσο και υπερβατική της εγελιανής διαλεκτικής. Η αμφισημία της ίδιας της Αντιγόνης, που αντιπροσωπεύει μια δυνητική θηλυκή εκδοχή του υποκειμένου αλλά ταυτοχρόνως απορρίπτει την ίδια την υποκειμενικότητα, ούσα η ίδια μία μη αναγώγιμη ετερότητα, παραπέμπει και συμβολίζει την αμφισημία του ίδιου του ονόματος "γυναίκες" στο πλαίσιο της σύγχρονης μετα-εγελιανής φεμινιστικής θεωρίας και φιλοσοφίας. Με άλλα λόγια, η διαφωνία ως προς τη μορφή της Αντιγόνης δύναται να αναγνωσθεί ως διαφωνία επί του ονόματος "γυναίκες", του ονόματος δηλαδή στο οποίο συμπυκνώνεται το ζήτημα της φεμινιστικής υποκειμενικότητας. Στο έργο των Zack και Irigaray η ηρωίδα εννοιολογείται ως μία επανανάγνωση του εγελιανού αρνητικού. Αντιθέτως, στο έργο της Butler ερμηνεύεται ως μία κινητήριος δύναμη που υπερβαίνει το εν λόγω αρνητικό, το μη-ταυτόσημο, ως μία ετερότητα της διαλεκτικής σκέψης. Επίσης υποστήριξα ότι οι ενδιαφέρουσες εσωτερικές διαφωνίες που εντοπίζονται σε καθεμιά από αυτές τις αναγνώσεις της Αντιγόνης ομοίως επικυρώνουν την απορία του φεμινιστικού υποκειμένου. Η ηρωίδα εννοιολογείται μέσα από την αρνητική διαλεκτική κατά τρόπο που αναπροσανατολίζει τη διαλεκτική κίνηση προς την διατύπωση μιας νέας, απροσδόκητης ενδεχομενικότητας. Οι απορητικές στιγμές των "γυναικών" δεν μπορούν να αναλώνονται στη φυγή από τη διακριτή υποκειμενικότητα και ομοίως αυτή η τελευταία δεν μπορεί να συνεπάγεται τη φυγή από το όνομα "γυναίκες".

Συνελόντι ειπείν, όταν η θεωρία παραδέχεται ότι δεν μπορεί να υποτεθεί κάποιο προϋπάρχον νόημα του φεμινισμού, τότε καθίσταται δυνατή και συνάμα απαραίτητη η ερμηνεία του περιεχομένου του. Η σημασία του φεμινισμού και οι έννοιες "γυναίκα" ή "θηλυκό" δεν προϋποτίθενται ως παραδεδεγμένες από τις θεωρητικούς που καταπιάνονται μαζί τους, αλλά υφίστανται διαφορετική επεξεργασία, ανάλογα με το συγκεκριμένο εντός του οποίου τις τοποθετούν και τους σκοπούς που επιδιώκουν. Εν πάση περιπτώσει, όμως, ο τρόπος με τον οποίο εννοιολογούν τις "γυναίκες" ή το φεμινισμό χρήζει κάθε φορά ερμηνείας και αποσαφήνισης. Η παρούσα διπλωματική εργασία ανέδειξε την ανάγκη αναπροσανατολισμού της φεμινιστικής θεωρίας και φιλοσοφίας αναφορικά με την εννοιολόγηση των πλέον θεμελιωδέστερων όρων της. Διότι μπορεί μεν τόσο η

φεμινιστική θεμελιοκρατία όσο και η διαγραφή της κατηγορίας των "γυναικών" να μη συνιστούν απροβλημάτιστες στιγμές του φεμινισμού, εντούτοις η αναγκαία ανακατεύθυνση δεν πρέπει να αποβλέπει στην απεμπλοκή ή κατ' ουσίαν αχρήστευση των επίμαχων όρων. Ο αναπροσανατολισμός που προτείνεται ώστε να αναδειχθεί το ζήτημα της φεμινιστικής υποκειμενικότητας και μαζί με αυτό το ευρύτερο νόημα του φεμινισμού εν συνόλω, είναι ο καταστασιακός φεμινιστικός αναστοχασμός και ο εναγκαλισμός της απορρέουσας απορίας, όχι ως τελματικού αδιεξόδου, αλλά εν είδει διόδου προς ανεξερεύνητα πεδία του εαυτού και της γνώσης του.

Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

Σοφοκλής, *Αντιγόνη* (κείμεν., μτφρ., σχόλ., ερμ. Ι. Μπάρμπας, 2001). Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτηρος.

Ξενόγλωσση

Adorno, T. (2005). *Critical Models: Interventions and Catchwords* (trans. H. Pickford). New York: Columbia University Press. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το έτος 1969).

Adorno, T. (2006). *Αρνητική Διαλεκτική* (μτφρ. και σημ. Λευτέρης Αναγνώστου). Αθήνα: εκδόσεις Αλεξάνδρεια. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το έτος 1966).

Alarcon, N. (1997). The Theoretical Subject(s) of This Bridge Called My Back and Anglo-American Feminism. Στο L. Nicholson (Ed.), *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory* (σ. 288-299). New York: Routledge.

Alcoff, L. M. (2004). Against Post-Ethnic Futures. *Journal Of Speculative Philosophy*, 18.2, 99-117.

Alcoff, L. M. (2006). *Visible Identities: Race, Gender and the Self*. New York: Oxford University Press.

- Alcoff L. M., & Mendieta E. (Eds.) (2002). *Identities: A Reader*. Malden, Mass.: Blackwell.
- Benhabib, S., & Cornell D. (1987). Introduction: Beyond the Politics of Gender. Στο S. Benhabib & D. Cornell (Eds.), *Feminism as Critique: On the Politics of Gender* (1-15). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bergoffen, D. (2007). Irigaray's Couples. Στο M. Cimitile & E. Miller (Eds.), *Returning to Irigaray: Feminist Philosophy, Politics, and the Question of Unity* (σ. 151-172). Albany, NY: State University of New York Press.
- Bornstein, K. (1995). *Gender Outlaw: On Men, Women, and the Rest of Us*. New York: Vintage Books.
- Green, a. (2001). Between the Covers: Feminist, Antiracist, and Queer Performance Art in Australia. Στο F. W. Twine & K. M. Blee [Eds.], *Feminism and Antiracism: International Struggles for Justice* (σ. 150-169). New York: New York University Press.
- Brown, W. (2005). *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Buck-Morss, S. (1977). *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press.
- Butler, J. (1988). Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. *Theatre Journal*, 40.4, 519-531.
- Butler, J. (1990). Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse. Στο L. J. Nicholson (Ed.) (1990), *Feminism/Postmodernism* (σ. 324-339). New York: Routledge.
- Butler, J. (2009). *Αναταραχή Φύλου: Ο Φεμινισμός και η Ανατροπή της Ταυτότητας* (μτφρ. Γ. Καράμπελας, εισ. και επιμ. Β. Καντσά, επίμετρο Α. Αθανασίου). Αθήνα: Αλεξάνδρεια. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το έτος 1990).
- Butler, J. (1992). Contingent Foundations: Feminism and the Question of "Postmodernism". Στο J. Butler & J. W. Scott (Eds.), *Feminists Theorize the Political* (σ. 3-21). New York: Routledge.
- Butler, J. (2008). *Σώματα με Σημασία: Οριοθετήσεις του φύλου στο λόγο* (μτφρ. Π. Μαρκέτου). Αθήνα: Εκκρεμές. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το έτος 1993).
- Butler, J. (1994). «Bodies That Matter». Στο C. Burke, N. Schor & M. Whitford

- (Eds.), *Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought* (σ. 141-174). New York: Columbia University Press.
- Butler, J. (1995). Contingent Foundations: Feminism and the Question of "Postmodernism". Στο S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell & N. Fraser, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange* (σ. 35-57). New York: Routledge.
- Butler, J. (2009). *Λογοδοτώντας για τον Εαυτό* (μτφρ. Μ. Λαλιώτης, επιμ. Α. Αθανασίου). Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το έτος 2005).
- Butler, J. (2014). *Η διεκδίκηση της Αντιγόνης: Η συγγένεια μεταξύ ζωής και θανάτου* (μτφρ. Β. Σπυροπούλου). Αθήνα: Αλεξάνδρεια. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το έτος 2000).
- Carby, H. (1982). White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood. Στο Centre for Contemporary Cultural Studies [Ed.], *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain* (σ. 212-235). London: Routledge.
- Chanter, T. (1995). *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers*. New York: Routledge.
- Cheah, P., Grosz E., Butler J., & Cornell D. (1998). The Future of Sexual Difference: An Interview with Judith Butler and Drucilla Cornell. *Diacritics*, 28.1, 19-42.
- Collins, Hill P. (1991). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.
- Deutscher, P. (1997). *Yielding Gender: Feminism, Deconstruction and the History of Philosophy*. London. New York: Routledge.
- Fausto-Sterling, A. (1992). *Myths of Gender: Biological Theories About Women and Men* (2η έκδοση). New York, NY: BasicBooks.
- Fausto-Sterling, A. (2000). *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York, NY: BasicBooks.
- Fraser, N. (1995). From Irony to Prophecy to Politics: A Response to Richard Rorty. Στο R. B. Goodman (Ed.), *Pragmatism: A Contemporary Reader* (σ. 153-159). New York: Routledge.
- Halberstam, J. (1998). *Female Masculinity*. Durham: Duke University Press.

- Halberstam, J. (2005). *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York: New York University Press.
- Halley, I. (2004). Queer Theory By Men. *Duke Journal of Gender Law & Policy*, 11.7, 7-54.
- Halley, J. (2006). *Split Decisions: How and Why to Take a Break From Feminism*. Princeton: Princeton University Press.
- Hegel, G. W. F. (1993). *Φαινομενολογία του Πνεύματος* (Τόμος Πρώτος, εισ., μτφρ., σχόλ. Δ. Τζωρτζόπουλος). Αθήνα: Δωδώνη. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το έτος 1807).
- Hegel, G. W. F. (1995), *Φαινομενολογία του Πνεύματος* (Τόμος Δεύτερος, εισ., μτφρ., σχόλ. Δ. Τζωρτζόπουλος). Αθήνα: Δωδώνη. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το έτος 1807).
- Hodge, J. (1994). Irigaray Reading Heidegger. Στο C. Burke, N. Schor & M. Whitford (Eds.), *Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought* (σ. 191-210). New York: Columbia University Press.
- hooks, b. (1981). *Ain't I a Woman?: Black Women and Feminism*. Boston: South End Press.
- Huffer, L. (2001). "There Is No Gomorrah": Narrative Ethics in Feminist and Queer Theory. *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 12.3, 1-32.
- Hutchings, K. (2003). *Hegel and Feminist Philosophy*. Cambridge, UK: Polity.
- Irigaray, L. (1985). *Speculum of the Other Woman* (trans. G. C. Gill). Ithaca, N.Y.: Cornell University Press. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το έτος 1974).
- Irigaray, L. (1985). *This Sex Which Is Not One* (trans. C. Porter & C. Burke). Ithaca, N.Y.: Cornell University Press. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το έτος 1977).
- Irigaray, L. (1993). *An Ethics of Sexual Difference* (trans. C. Burke & G. C. Gill). Ithaca, N.Y.: Cornell University Press. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το έτος 1984).
- Irigaray, L. (1993). The Female Gender. Στο L. Irigaray, *Sexes and Genealogies* (σ. 105-123). New York: Columbia University Press.
- Irigaray, L. (1994). *Thinking the Difference: For a Peaceful Revolution* (trans. K. Montin). London: The Athlone Press. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το έτος 1989).

- Irigaray, L. (1996). *I Love to You: Sketch for a Felicity within History* (trans. A. Martin). New York: Routledge. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το έτος 1992).
- Irigaray, L. (2000). *Why Different: a Culture of Two Subjects: Interviews with Luce Irigaray*. New York: Semiotext(e).
- Irigaray, L. (2004). *Key Writings*. New York: Continuum.
- Jacobs, C. (1996). Dusting Antigone. *MLN*, 111.5, *Comparative Literature Issue*, 889-917.
- Jaggar, A. (1983). *Feminist Politics and Human Nature*. Lanhan, MD: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- Jarvis, S. (1998). *Adorno: A Critical Introduction*. New York: Routledge.
- Kessler, S. (1998). *Lessons from the Intersexed*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Kofman, S. (1988). Beyond Aporia?. Στο A. Benjamin (Ed.), *Post-Structuralist Classics* (σ. 7-44). New York: Routledge.
- Lacan, J. (1992). *The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960* (Book VII, trans. D. Porter, ed. J.-A. Miller). New York: Norton.
- Laplanche J., & Pontalis J.-B. (1973). *The Language of Psycho-analysis*. London: Karnac Books.
- Martin, B. (1994). Sexualities Without Genders and Other Queer Utopias. *Diacritics*, 24.2/3, 104-121.
- McKinney, R. (1983). The Origins of Modern Dialectics. *Journal of the History of Ideas*, 44.2, 179-190.
- Mills, J. P. (1987). *Woman, Nature, and Psyche*. New Haven: Yale University Press.
- Minh-Ha, T. T. (1989). *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mohanty, T. C., Russo A., & Torres L. (Eds.) (1992). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mohanty, T. C. (2003). *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press.
- Moraga C., & Anzaldúa G. (Eds.) (1981). *This Bridge Called My Back: Writings By Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table: Women of Color Press.
- Muraro, L. (1994). Female Genealogies. Στο C. Burke, N. Schor & M. Whitford

- (Eds.), *Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought* (σ. 317-334). New York: Columbia University Press.
- Riley, D. (1995). *Am I That Name? Feminism and the Category of Women in History* (3^η έκδοση). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Robinson, R. (1971). Elenchus. Στο G. Vlastos (Ed.), *The Philosophy of Socrates: a Collection of Critical Essays* (1^η έκδοση). Garden City, NY: Anchor Books.
- Rooney, E. (Ed.) (2006). *The Cambridge Companion to Feminist Literary Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1995). Feminism and Pragmatism. Στο R. B. Goodman (Ed.), *Pragmatism: A Contemporary Reader* (σ. 125-149). New York: Routledge.
- Rubin, G. (1975). The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex. Στο R. R. Reiter (Ed.), *Toward an Anthropology of Women* (σ. 157-210). New York: Monthly Review Press.
- Rubin, G. (2011). Of Catamites and Kings: Reflexions on Butch, Gender, and Boundaries. Στο G. Rubin, *Deviations: A Gayle Rubin Reader* (σ. 241-253). Durham: Duke University Press.
- Sandoval, C. (1991). U.S. Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World. *Genders*, 10, 1-24.
- Sedgwick, K. E. (1990). *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press.
- Schor, N. (1992). Feminism and George Sand: Lettres a Marcie. Στο J. Butler & J. W. Scott (Eds.), *Feminists Theorize the Political* (σ. 41-53). New York: Routledge.
- Schor, N., & Weed E. (Eds.) (1997). *Feminism Meets Queer Theory*. Bloomington: Indiana University Press.
- Sjoholm, C. (2004). *The Antigone Complex: Ethics and the Invention of Feminine Desire*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Sophocles Volume II (1998). *Antigone, the Women of Trachis, Philoctetes and Oedipus at Colonus* (ed. & trans. H. Lloyd-Jones). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Spivak, G. C. (1987). Displacement and the Discourse of Woman. Στο M. Krupnick (Ed.), *Displacement: Derrida and After* (σ. 169-195). Bloomington: Indiana

- University Press.
- Spivak, G. C. (1988). Can the Subaltern Speak?. Στο C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (σ. 271-313). Urban: University of Illinois Press.
- Spivak, G. C. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Spivak, G. C. (2006). *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Routledge.
- Spivak, G. C., Landry D. (Ed.), & MacLean G. (Ed.) (1996). *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. New York: Routledge.
- Spivak, G. C., & Barlow E. T. (2004). Not Really a Properly Intellectual Response: An Interview with Gayatri Spivak. *Positions*, 12.1, 139-163.
- Squires, J. (1999). *Gender in Political Theory*. Malden: Polity Press.
- Stone, A. (2006). *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*. New York: Cambridge University Press.
- Stryker, S. (1994). My Words to Victor Frankenstein Above the Village of Chamounix: Performing Transgender Rage. *GLQ: A Journal Lesbian and Gay Studies*, 1.3, 237-254.
- Thompson, P. (2013, Απρίλιος 1), The Frankfurt School, Part 2: Negative Dialectics. *The Guardian*. Ανακτήθηκε από:
<http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/apr/01/negative-dialectics-frankfurt-school-adorno>.
- Veit-Wild, F., & Naguschewski D. (Eds.) (2005). *Body, Sexuality, and Gender: Versions and Subversion in African Literatures I*. New York, NY: Rodopi.
- Walker, A. (1983). *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose*. New York: Harcourt.
- Walsh, L. (1999). Her Mother Her Self: The Ethics of the Antigone Family Romance. *Hypatia*, 14.3, 96-125.
- Walters, S. D. (1996). From Here to Queer: Radical Feminism, Postmodernism and the Lesbian Menace (Or, Why Can't a Woman Be More Like a Fag?). *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 21.4, 830-869.
- Willett, C. (1990). Hegel, Antigone, and the Possibility of Ecstatic Dialogue.

- Philosophy and Literature*, 14.2, 268-283.
- Willett, C. (1994). Hegel, Antigone, and the Possibility of a Woman's Dialectic. Στο Bat-Ami Bar On (Ed.), *Modern Engendering: Critical Feminist Readings in Modern Western Philosophy* (σ. 167-184). New York, NY: State University of New York Press.
- Willett, C. (1995). *Maternal Ethics and Other Slave Moralities*. New York: Routledge.
- Willett, C. (2001). *The Soul of Justice: Social Bonds and Racial Hubris*. Ithaca: Cornell University Press.
- Wittig, M. (1990), The Straight Mind. Στο M. Wittig, *The Straight Mind: Collected Essays* (σ. 21-33). New York: Routledge.
- Wittig, M. (1992). *The Straight Mind and Other Essays*. Boston: Beacon Press.
- Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Young, I. M. (1999). Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective. Στο J. S. Murphy (Ed.), *Feminist Interpretations of Jean-Paul Sartre* (σ. 200-228). University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Zack, N. (1996). *Bachelors of Science: Seventeenth Century Identity, Then and Now*. Philadelphia: Temple University Press.
- Zack, N. (1998). Mixed Black and White Race and Public Policy. Στο N. Zack, L. Sharge & C. Sartwell (Eds.), *Race, Class, Gender and Sexuality: The Big Questions* (σ. 73-84). Malden: Blackwell Publishers.
- Zack, N. (1999). Philosophy and Racial Paradigms. *The Journal of Value Inquire*, 33.3, 299-317.
- Zack, N. (2000). *Women of Color and Philosophy*. Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Zack, N. (2001). Race and Philosophic Meaning. Στο B. Boxill (Ed.), *Race and Racism* (σ. 43-57). Oxford, UK: Oxford University Press.
- Zack, N. (2005). *Inclusive Feminism: A Third Wave Theory of Women's Commonality*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Zinn, B. M., & Thornton Dill B. (1996). Theorizing Difference From Multiracial Feminism. *Feminist Studies*, 22.2, 321-331.

