ΜΑΡΩ ΠΑΝΤΕΛΙΔΟΥ ΜΑΛΟΥΤΑ*

ΦΕΜΙΝΙΣΤΙΚΟ ΚΙΝΗΜΑ, ΦΕΜΙΝΙΣΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΚΑΙ ΙΔΙΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΗ

Η επαναφορά της συζήτησης γύρω από την ιδιότητα του πολίτη και την έννοια των δικαιωμάτων, την οποία η δράση των νέων κοινωνικών κινημάτων έκανε αναγκαία,[1] αποτελεί μια από τις σημαντικότερες εισφορές τους στη σύγχρονη κοινωνική και πολιτική θεωρία. Η τάση διεύρυνσης του πολιτικού, απόρροια της αδιαμφισβήτητης πρόκλησης που αντιπροσωπεύουν τα κινήματα αυτά για τη δημοκρατία,[2] δεν μπορούσε παρά να προκαλέσει σημαντικές αναθεωρήσεις στο επίπεδο της θεωρίας για την έννοια του πολίτη, τόσο ως πρακτικής όσο και ως ιδιότητας. Η φεμινιστική ιδιαίτερα θεωρία, παράγωγο του αντίστοιχου κινήματος,[3] το οποίο μάλιστα χαρακτηρίζεται από ιδιότυπη σχέση θεωρίας και πράξης, όπου η εμπειρία έχει προνομιακή θέση,[4] έχει πολλαπλά προσβάλει την κυρίαρχη εννοιολόγηση του πολίτη. Κι αυτό γιατί η σχετική έννοια, ακόμη και σε πολλές από τις καθιερωμένες ως ριζοσπαστικές εκδοχές της, αποδέχεται τη διχοτομία γυναίκες-άνδρες ως δεδομένη και καθοριστική για την ιδιότητα του πολίτη, και συνεπώς προ-

* Η Μάρω Παντελίδου Μαλούτα είναι Αναπληρώτρια καθηγήτρια Πολιτικής Επιστήμης, Πανεπιστήμιο Αθηνών.

1. Η σχετική βιβλιογραφία είναι τεράστια. Ενδεικτικά και μόνο αναφέρω ως αντιπροσωπευτικά της πολυσχιδούς σύγχρονης προβληματικής: B. Turner, 1993, F. Twine, 1994, B. van Steenbergen, 1994. Στην ελληνική βιβλιογραφία, ειδικά από φεμινιστική σκοπιά, βλ. Διοτίμα (υπό έκδοση).

2. Για τη σχετική προβληματική βλ. R.J. Dalton - M. Kuechler, 1990. Βλ.επίσης και Μ. Σπουρδαλάκης, 1990, ιδιαίτερα σ. 194-207, όσον αφορά το φεμινιστικό κίνημα. Γενικότερα για το θέμα βλ. A. Touraine, 1994.

3. Για την πολιτική σημασία του να αντιλαμβάνεται κανείς τη φεμινιστική θεωρία ως απόρροια του αντίστοιχου κινήματος, και όχι απλώς ως μία από τις πολλές κατηγορίες της δυτικής σκέψης, βλ. J. Grant, 1993, σ. 3 κ.ε.

4. Η φεμινιστική θεωρία, αντίθετα από το μαζικό διεκδικητικό σκέλος του φεμινιστικού κινήματος, παρουσιάζει εξαιρετική άνθηση τα τελευταία χρόνια. Στον αντιφατικό χαρακτήρα της «κρίσης» του φεμινισμού αναφέρομαι στο Μ. Παντελίδου Μαλούτα (1995/96).

σλαμβάνει στην ουσία ως θεμιτό το υπάρχον «φύλο των δικαιωμάτων».[5] Σύμφωνα με αυτή την αντίληψη, δε φαίνεται παράλογο οι άνδρες να απαιτούν την κατοχύρωση των δικαιωμάτων τους, ενώ οι γυναίκες να διεκδικούν «θετικές δράσεις»,[6] προσπαθώντας να βελτιώσουν τη μειονεκτική θέση τους. Η μετατόπιση της οπτικής από τους άνδρες στις γυναίκες, και τη δική τους ιστορική εμπειρία ως προς την ιδιότητα του πολίτη, μετατόπιση η οποία αποτέλεσε έκδηλο στόχο του φεμινισμού –η ιστορία του οποίου είναι στενότατα συνδεδεμένη με την ιστορία (και την κριτική) της πολιτικής αντιπροσώπευσης– δεν μπορούσε παρά να προκαλέσει από την αρχή ουσιαστικές ανακατατάξεις στην κριτική κοινωνική θεωρία, και σημαντικές αλλαγές στην ίδια την εννοιολόγηση της ανισότητας, η οποία κυριαρχικά περιοριζόταν στην ταξική. Η δε φεμινιστική θεωρητική αντιμετώπιση της «διαφοράς», η οποία παραπέμπει στην απόρριψη της λανθάνουσας διάζευξής της από την «ισότητα»,[7] συνέβαλε ουσιαστικά στην επεξεργασία μιας αντίληψης για την ισότητα όλων, η οποία βασίζεται στο νομιμοποιητικό επιχείρημα ότι όλοι είναι διαφορετικοί μεταξύ τους κατά πολλούς και διαφορετικούς τρόπους, και συνεπώς κανείς δεν (πρέπει να θεωρείται ότι) αποτελεί περισσότερο επιτυχή εκδοχή του προτύπου του πολίτη.

Η πρόκληση την οποία απευθύνει σήμερα ο φεμινισμός στη σύγχρονη ιδιότητα του πολίτη και στη θεωρητική αντιμετώπισή της ξεπέρασε πια τη φάση της επισήμανσης και της καταγγελίας του πολιτικού αποκλεισμού των γυναικών,[8] που χαρακτήριζε προηγούμενες δεκαετίες· αφορά πλέον πολλά και διαφορετικά πεδία ερμηνείας και ποικίλα σημεία αναφοράς, ενώ απορρέει από διαφορετικές θεωρητι-

5. Αυτός είναι και ο τίτλος συνεδρίου που οργανώθηκε από το Κέντρο Γυναικείων Μελετών Διοτίμα το Φεβρουάριο του 1996. Εκεί παρουσιάστηκε μια πρώτη εκδοχή μέρους της προβληματικής του παρόντος άρθρου.

6. Για τη σχετική διαφοροποίηση βλ. J. Evans, 1995, σ. 4.

7. Διάζευξη η οποία έχει ως αποτέλεσμα την αποδοχή του θεμιτού χαρακτήρα της έννοιας της διαφοράς ως απόκλισης από τον κανόνα, αφού οι γυναίκες προσλαμβάνονται ως οι «διαφορετικές». Στην προβληματική αυτή, η έννοια της ισότητας συγχέεται συχνά με αυτή της ομοιότητας (οι γυναίκες στοχεύουν να αποκτήσουν όμοιες συνθήκες με τους άνδρες), ενώ αντιπαρατίθεται στο λεγόμενο φεμινισμό της διαφοράς, όπου διεκδικείται η νομιμοποίηση της ιδιαιτερότητας των γυναικών. Συνεπώς, η διάζευξη των δύο εννοιών, παρότι όχι απαραίτητη, προβάλλει ως σχεδόν αυτόματη. Βλ. I. Young, 1990, σ. 85.

8. Για την προσωπική μου εκδοχή «καταγγελίας» της πολιτολογικής αντιμετώπισης του αποκλεισμού των γυναικών, και κυρίως για σχετική βιβλιογραφία, βλ. Μ. Παντελίδου Μαλούτα, 1987.

κές επεξεργασίες του αποκλεισμού, αλλά και από διαφορετικές αναθεωρητικές οπτικές βασικών συστατικών στοιχείων της δυτικής πολιτικής σκέψης. Σε γενικές γραμμές πάντως, οι κριτικές θεωρήσεις της ιδιότητας του πολίτη και των δικαιωμάτων από τη σκοπιά του φύλου, οι οποίες γεννήθηκαν στο πλαίσιο του φεμινιστικού κινήματος, οδηγούν σε εναλλακτικές προτάσεις για τη συγκρότηση των εννοιών αυτών με βάση τη γυναικεία κοινωνική εμπειρία, χωρίς βέβαια να αφορούν μόνον αυτή. Ορισμένες σχετικές θεωρήσεις προβάλλουν τις μητρικές ιδιότητες ως πρότυπο για τις αντίστοιχες πολιτικές,[9] άλλες επιμένουν στην αρχή της ισότητας προτείνοντας τρόπους για την ουσιαστική εφαρμογή της μέσω της καταπολέμησης της πολύμορφης κοινωνικής ανισότητας, άλλες εξακολουθούν να τονίζουν τη «διαφορά»,[10] και προκρίνουν μιαν αντίληψη διττής «οικουμενικότητας» για την ιδιότητα του πολίτη και συνακόλουθα την αντιπροσώπευση κατά ομάδες.[11] Μια άλλη κατηγορία φεμινιστικών αμφισβητήσεων προωθεί άλλη κατηγοριοποίηση των δικαιωμάτων, πέρα από το κλασικό τρίπτυχο αστικά-πολιτικά-κοινωνικά,[12] η οποία να περιλαμβάνει και τα αναπαραγωγικά,[13] ενώ σε άλλες, άλλου τύπου θεωρητικές αναζητήσεις, διατυπώνεται το ερώτημα κατά πόσον η λογική των δικαιωμάτων επαρκεί για την προώθηση ουσιαστικά ισότιμων προσωπικών σχέσεων.[14] Τέλος, η επαφή με ψυχαναλυτικές θεωρήσεις, η ανάπτυξη φεμινιστικής μεταδομιστικής οπτικής και, κυρίως η (θεωρητική αλλά και βιωματική) υπόθεση που αναφέρεται στην αναγκαιότητα αναδιαπραγμάτευσης της εννοιολόγησης της υποκειμενικότητας, μέσω της αποδόμησης του ομόκεντρου και ορθολογικού ατόμου του Διαφωτισμού,[15] επιτρέπει τη διαμόρφωση φεμινιστικών θεωρήσεων για την ιδιότητα του πολίτη ως μία από τις πολλαπλές και ποικιλόμορφες ταυτότητες των υποκειμένων. Μια

9. Βλ. την κλασική σχετική προβληματική της J. Bethke Elshtain,1981, αλλά και την αντίστοιχη της S. Ruddick, 1980, καθώς και τον αντίλογο της M. Dietz, 1985 (ελληνική μετάφραση, 1995).

10. Για το δίλημμα «ισότητα ή διαφορά» βλ. G. Bock - S. James, 1992.

11. Βλ. F. Gaspar, 1995 για το ιστορικό της σχετικής διεκδίκησης, και Ε. Βαρίκα, 1995, για έναν τεκμηριωμένο θεωρητικό αντίλογο.

12. Κλασικό σημείο αναφοράς παραμένει το δοκίμιο του 1949 του T.H. Marshall, 1995.

13. Βλ. δύο διαφορετικές σχετικές οπτικές, όπως εκφράζονται από την L. Gordon, 1976 και την A. Rich, 1976.

14. Βλ. τη σχετική προβληματική της Τ. Παντελαίου (υπό δημ.).

15. Βλ. για παράδειγμα, J. Flax, 1993 και J. Butler, 1990.

ταυτότητα, που ως σήμερα οριοθετείται περιοριστικά και συγχρόνως διώνεται διαφορετικά από τα υποκείμενα, ανάλογα με τα πολλαπλά συστήματα κοινωνικής ανισότητας στα οποία εμπλέκονται· ενώ θεωρητικά, είναι πλέον φανερό, ότι θα πρέπει να διερευνάται με βάση την υπόθεση ότι το «γυναικείο» και το «ανδρικό» αποτελούν κυρίως πολιτικές και κοινωνιολογικές κατηγορίες,[16] οι οποίες διαμεσολαβούν στις σχέσεις των υποκειμένων με τον περίγυρό τους. Σε αυτό το πλαίσιο –όπου η διάκριση δημόσιου-ιδιωτικού και οι μεταξύ τους διαπλοκές προσλαμβάνονται ως ιστορικές και αναστρέψιμες– εντάσσεται και η παρακάτω απόπειρα προβληματισμού γύρω από την ιδιότητα του πολίτη, με κεντρικό σημείο αναφοράς την έννοια της οικουμενικότητας ως έμφυλης, αλλά όχι διχοτομικής. Μια έννοια η οποία περιλαμβάνει το φύλο στην πολλαπλότητά του· όπως, δηλαδή, διώνεται από τις κατεξοχήν κατακερματισμένες γυναικείες υποκειμενικότητες, και όπως το φεμινιστικό κίνημα και η αντίστοιχη θεωρία επέτρεψαν να διαφανεί.[17]

I. Η αντίφαση μεταξύ της υποτέλειας που επιφυλάσσεται στις γυναίκες –με νομιμοποιητικές αναφορές στη φύση τους[18]- και της οικουμενικής ισότητας των δικαιωμάτων, η οποία αφορά τους «ελεύθερους και ίσους» πολίτες, αποτελεί βασικό στοιχείο της φιλοσοφικής κληρονομιάς της δυτικής σκέψης. Η αντίφαση αυτή έγινε έντονα αισθητή από τη στιγμή που οι γυναίκες απέκτησαν πολιτικά δικαιώματα, και αποτέλεσε έναυσμα για τις διεκδικήσεις του φεμινιστικού κινήματος της δεκαετίας του '60, στις οποίες είναι φανερή η συνειδητοποίηση ότι η ισότητα των δικαιωμάτων δεν αρκεί για την απελευθέρωση των γυναικών,[19] και συνεπώς ούτε για

16. Γι' αυτή την υπόθεση, βλ. τον τρόπο με τον οποίο η J. Butler, 1987, σ. 129, παρουσιάζει τη σκέψη της M. Wittig.

17. Είναι προφανές ότι, και στο σημείο αυτό δεν υπάρχει καμία και κανενός είδους φεμινιστική θεωρητική συναίνεση, ούτε βέβαια φιλοδοξώ να παρουσιάσω κάποια συνισταμένη σχετικών φεμινιστικών αντιλήψεων, πράγμα αδύνατο εξάλλου, αφού γύρω από αυτό που αποκαλείται «αποδόμηση του φύλου» επικεντρώνεται στην παρούσα φάση η πιο γόνιμη (και έντονη) θεωρητική αντιπαράθεση στο χώρο του φεμινισμού. Επιδιώκω, απλώς, να καταθέσω την απόλυτα προσωπική μου εκδοχή, όσον αφορά αυτό που αντιλαμβάνομαι ως μια από τις σημαντικότερες εισφορές του σύγχρονου φεμινισμού στην κριτική κοινωνική θεωρία.

18. Βλ. για παράδειγμα, S.M. Okin, 1979, σ. 106 κ.ε.

19. Βλ. G. Bock, 1993, σ. 67, σχετικά με τη στροφή από την «ισότητα» στη «διαφορά», την οποία συνεπάγεται η σχετική συνειδητοποίηση. Βλ. επίσης και J. Scott, 1990, όπου επιχειρείται αποδόμηση του δίπολου ισότητα ή διαφορά.

την ουσιαστική αναγωγή τους σε πολίτες. Κι αυτό, βέβαια, επειδή αφενός στην ίδια την εννοιολόγηση της ιδιότητας του πολίτη είναι, εδώ και 2.500 χρόνια, εγγεγραμμένο το ανδρικό φύλο, και αφετέρου διότι για να γίνουν ουσιαστικά πολίτες τα υποκείμενα γυναικείου φύλου δεν αρκεί το δικαίωμα της ψήφου. Χρειάζεται να δημιουργηθούν προϋποθέσεις ουσιαστικής απελευθέρωσης των γυναικών από την παραδοσιακή υποτελή τους θέση και τους καταναγκασμούς που προβάλλονται ως φυσικοί, έτσι ώστε να αποκτήσουν, εκτός των άλλων, και πραγματικούς λόγους συμμετοχής στην πολιτική διαδικασία. Η αυξημένη αίσθηση ματαιότητας που αφορά την εμπλοκή στην πολιτική και η οποία χαρακτηρίζει το γυναικείο εκλογικό σώμα,[20] μαρτυρεί ότι κάτι τέτοιο δεν έχει ακόμη συντελεσθεί. Μαρτυρεί επίσης, ενδεχομένως, και ότι είναι αδύνατο να συντελεσθεί με τους όρους με τους οποίους προωθείται, διότι η αναγωγή του «γυναικείου», όπως ορίζεται σήμερα, σε «πολιτικό» εμπεριέχει μια εσωτερική αντίφαση που δε μοιάζει ακυρώσιμη.

Η τελευταία αυτή παρατήρηση υποδεικνύει την κατεύθυνση προς την οποία θα πρέπει να στραφεί η αναζήτηση απάντησης στο απόλυτα θεμιτό ερώτημα, που αφορά το νόημα της επαναφοράς της συζήτησης γύρω από το ζήτημα των δικαιωμάτων από φεμινιστική σκοπιά, και μάλιστα με σημείο αναφοράς κοινωνίες στις οποίες η κατοχύρωση της ισότητας των τυπικών δικαιωμάτων αποτελεί λίγο ως πολύ τελειωμένο θέμα. Γιατί επανέρχεται *τώρα* το ζήτημα των δικαιωμάτων, όταν η κυριαρχία και η αποδοχή ενός λόγου του Διαφωτισμού περί ισότητας είναι θεωρητικά αδιαμφισβήτητη,[21] ενώ παράλληλα, είναι αναμφίβολο –και υπογραμμίζεται από το φεμινιστικό κίνημα από τη δεκαετία του '60– ότι η νομική κατοχύρωση της ισότητας δεν επέφερε την άρση της γυναικείας υποτέλειας; Τι νέο έχει να εισφέρει μια φεμινιστική θεώρηση των δικαιωμάτων, πέρα από την τετριμμένη επισήμανση περί διάστασης τύπου και ουσίας, σε συνθήκες όπου γίνεται όλο και περισσότερο φανερό (και λόγω των κοινωνικών κινημάτων), ότι οι λύσεις σε κατηγοριακά κοινωνικά προβλήματα είναι συχνά πολύ ευρύτερες και με οικουμενικές επιπτώσεις;

Θα πρέπει να σημειωθεί καταρχάς ότι, μετά το τέλος του ψυ-

20. Βλ. σχετικά εμπειρικά δεδομένα στο Μ. Παντελίδου Μαλούτα, 1992, σ. 93-102.

21. Γιατί βέβαια δεν αμφισβητείται ότι πρέπει να υπάρχει ισότητα των φύλων. Οι διαφωνίες αφορούν το περιεχόμενο της «ισότητας» και τους τρόπους συνάρθρωσής της με την «ελευθερία».

χρού πολέμου, η ίδια η ιδιότητα του πολίτη βρίσκεται σε διαδικασία μετάλλαξης, τόσο στην Ευρώπη όσο και αλλού, αφού διαφαίνονται τα όρια και τα αδιέξοδα στα οποία οδηγεί η ανδροκεντρική και εθνοκεντρική εννοιολόγησή της. Ενώ ήδη η δράση των κοινωνικών κινημάτων τις προηγούμενες δεκαετίες πολλαπλά προσέβαλε την καθιερωμένη σχετική αντίληψη, η αναγκαιότητα σύνδεσης της σύγχρονης έννοιας του πολίτη με το έθνος-κράτος προβάλλει, λόγω των πρόσφατων εξελίξεων, ως λιγότερο απαραίτητη –κάτι που αποτελεί σημαντική καινοτομία– και η αναφορά στον ευρωπαίο πολίτη φαίνεται όλο και λιγότερο ουτοπική.[22] Παράλληλα, δεν μοιάζει πλέον με ανατρεπτικό σύνθημα, αλλά ανάγεται σε γενική παραδοχή, ότι η ισότητα των πολιτικών δικαιωμάτων σε συνθήκες κοινωνικής ανισότητας είναι προφανώς ανίκανη να διαμορφώσει πολίτες που ισότιμα ασκούν τα δικαιώματά τους, ενώ η μετανάστευση διευρύνοντας την κατηγορία των πολιτών δευτέρας διαλογής, δημιούργησε νέα θεωρητικά προβλήματα και όσον αφορά την έμφυλη διάσταση της ιδιότητας του πολίτη.

Σε αυτό το πλαίσιο, της γενικευμένης αμφισβήτησης της κλασικής έννοιας του πολίτη, είναι αξιοσημείωτο ότι, κατά κανόνα, οι διαφορετικές θεωρητικές απόπειρες επαναφοράς της συζήτησης περί δικαιωμάτων, παρά τις ουσιώδεις διαφορές τους, έχουν ως κεντρικό κοινό σημείο την αδιαμφισβήτητη αποδοχή του κοινωνικού φύλου ως διχοτομικής σχέσης. Κι αυτό, παρότι, βέβαια, υπάρχουν πολλαπλοί τρόποι με τους οποίους οι γυναίκες (και οι άνδρες) βιώνουν τον αποκλεισμό, και συνεπώς πολλές οπτικές για την ανάλυσή του. Η αποδοχή του κοινωνικού φύλου ως διχοτομικής σχέσης χαρακτηρίζει, εξάλλου, σε μεγάλο βαθμό, και την ως τώρα επαφή των ίδιων των γυναικών με τη λογική των δικαιωμάτων, παρά το γεγονός ότι αυτές από μη πολίτες μετεξελίχθησαν σε κατά παραχώρηση πολίτες, φέροντας όλες τις μειονεξίες τις οποίες πολιτισμικά απέκτησαν και οι οποίες θεωρήθηκαν φυσικές, με βάση τις κυρίαρχες αναπαραστάσεις για το φύλο τους. Το ζήτημα είναι (σύμφωνα με αυτή τη λογική) ή πώς να τονίσουμε την ισότητα των δύο κοινωνικών φύλων ως ηθική επιταγή ή πώς να υπογραμμίσουμε τη διαφορά γυναικών και ανδρών, η οποία γεννά ει-

22. Βλ. E. Meehan, 1993. Βλ. επίσης την αντίληψη της Ch. Mouffe, 1995, σ. 265, για την ευρωπαϊκή ταυτότητα, ως «ταυτότητα που αποδέχεται τη διαφορετικότητα και η οποία επιδεικνύει τον πορώδη χαρακτήρα των ορίων της, ενώ ανοίγει προς τον έξω χώρο που την καθιστά εφικτή».

δικά δικαιώματα για τις γυναίκες. Δηλαδή, το πρόβλημα προς επίλυση μοιάζει να αφορά, είτε τις διακρίσεις σε βάρος των γυναικών, είτε το ότι ο νόμος δεν διαφοροποιεί αρκετά τα υποκείμενα ανάλογα με το γυναικείο ή ανδρικό φύλο τους.[23] Επικεντρωνόμενη κατά κανόνα, μέχρι πρόσφατα, στις δύο αυτές προβληματικές ως προς τα δικαιώματα, η φεμινιστική θεώρηση κατέδειξε ότι αποδέχεται την απλουστευτική διχοτομική αντίληψη της πραγματικότητας: γυναίκες-άνδρες, θύματα-θύτες, εξουσιαστές-εξουσιαζόμενοι.

Η αποδοχή αυτή, ωστόσο, πρέπει πλέον να αμφισβητηθεί –και όντως αμφισβητείται από μεμονωμένες φωνές,[24] που όμως βρίσκονται σε έναν εξαιρετικά εχθρικό περίγυρο– αφού δημιούργησε αδιέξοδα, σε μια συγκεκριμένη ιστορική στιγμή, στη φεμινιστική δράση (και αμηχανία στην αντίστοιχη θεωρία) κάνοντας φανερή την υπέρμετρα αυθαίρετη (και καταπιεστική για πολλές γυναίκες) ομοιογενοποίηση την οποία συνεπάγεται: Τα τελευταία χρόνια γίνεται πράγματι όλο και περισσότερο αποδεκτό, ότι οι διαφορές μεταξύ των γυναικών είναι τόσο σημαντικές, ώστε να ανάγουν τη γυναικεία υποκειμενικότητα σε πολυσύνθετη και πολύμορφη οντότητα, που δεν μπορεί να οριστεί συνοπτικά και αποκλειστικά από τη θέση του κατώτερου στο σύστημα σχέσεων των φύλων. Ούτε βέβαια υπάρχει *μία* γυναικεία πολιτική ταυτότητα, με ποικιλόμορφες έστω εκφράσεις, όπως δεν υπάρχει και *ένας* τρόπος με τον οποίο οι γυναίκες βιώνουν το σώμα και τη σεξουαλικότητά τους.[25] Με αυτή την έννοια, οι γυναίκες, πολυδιάστατα υποκείμενα που φέρουν πολλαπλές ταυτότητες, αντιλαμβάνονται ως περιοριστικές τις αναφορές στη «διαφορά των φύλων», η οποία ομοιογενοποιώντας εσωτερικά δύο συγκροτημένες κατηγορίες φύλου, παγιώνει και αντικειμενοποιεί τα υποτιθέμενα χαρακτηριστικά τους, νομιμοποιεί ιδεολογικά συγκεκριμένα πρότυπα συμπεριφοράς φύλου, ενώ συσκοτίζει την πολλαπλότητα των έμφυλων ταυτοτήτων τους.

Από τη στιγμή, όμως, που θα αποδεχτούμε την πραγματικότητα

23. Βλ. Z. Eisentein, 1988.

24. Βασικό σχετικό σημείο αναφοράς αποτελεί το J. Butler, 1990, και της ίδιας, 1993.

25. «Ain't I a woman?» Διερωτάται η B. Hooks στις αρχές της δεκαετίας του '80, υπογραμμίζοντας ότι αν οι γυναίκες «διαφέρουν» από τους άνδρες, δεν διαφέρουν πάντως κατά τον ίδιο τρόπο όλες. Η καταγγελία αυτή του κυρίαρχου φεμινιστικού ρεύματος, από την πλευρά μαύρων φεμινιστριών, άνοιξε το δρόμο στην αποδόμηση του φύλου.

της γυναικείας ετερογένειας και πολυμορφίας, είναι εύλογο ότι συνακόλουθα θα αρχίσουμε να αμφισβητούμε τον ιστορικά αναγκαίο και τον θεωρητικά καθοριστικό χαρακτήρα της διπολικότητας γυναίκες-άνδρες, και ότι πολιτικά θα παραπέμψουμε στους διαπλεκόμενους παράγοντες που συνθέτουν την κοινωνική υποτέλεια. Για παράδειγμα, η διεκδίκηση δικαιωμάτων από τις γυναίκες υπήρξε, προφανώς, κατά κανόνα ίδιον γυναικών που ανήκαν σε προνομιούχες, κατά τα άλλα, κοινωνικές ομάδες. Ποια ισότητα δικαιωμάτων μπορούν να διεκδικήσουν ως γυναίκες, οι γυναίκες που ανήκουν σε μειονότητες και των οποίων οι αντίστοιχοι άνδρες είναι υποτελείς; Ίσες με ποιους μπορούν αυτές να επιδιώξουν να γίνουν ως πολίτες;[26] Βλέπουμε δηλαδή, ότι η ίδια η εξέλιξη της φεμινιστικής αμφισβήτησης – από τη διεκδίκηση ίσων δικαιωμάτων και την προσπάθεια νομιμοποίησης της διαφοράς γυναικών-ανδρών, ως θεμιτής και όχι ως αξιολογικής, στην επιδίωξη επισήμανσης των διαφορών μεταξύ των γυναικών, και από την αναγκαιότητα αποδοχής των εσωτερικών διαφοροποιήσεων και αντιφάσεων του κάθε μεμονωμένου υποκειμένου, στην απόρριψη των προκατασκευασμένων ταυτοτήτων που τα εγκλωβίζουν– οδηγεί στην αμφισβήτηση της ίδιας της διχοτομίας γυναίκες-άνδρες, η οποία προβάλλει όχι μόνο ως θεωρητικά αβάσιμη αλλά και ως καταπιεστική για όλους.[27]

Είναι προφανές, ότι πολλαπλοί άξονες ομαδοποιούν τα υποκείμενα ανάλογα με διαφορετικά σημεία αναφοράς, τα οποία σε συγκεκριμένες συνθήκες ανάγονται σε παράγοντες καταπίεσης, όπως το φύλο, η ηλικία, η ύπαρξη ή όχι αρτιμέλειας, οι σεξουαλικές

26. Βλ. γι' αυτό το θέμα A. Yeatman, 1994, σ. 47-48.

27. Δε θα πρέπει να θεωρηθεί ότι η παραπάνω σκιαγράφηση αποτελεί, γενικά, αποδεκτή άποψη για την πορεία της φεμινιστικής αμφισβήτησης, διότι κάτι τέτοιο δεν αληθεύει. Πρόκειται για την προσωπική μου ανάγνωση της σχετικής πορείας και ως τέτοια θα πρέπει να προσληφθεί. Θεωρώ απαραίτητη την επισήμανση αυτή, διότι οι μη εξοικειωμένοι αναγνώστες με τη φεμινιστική θεωρία, τις αντιφάσεις και τις διαφωνίες που εμφανίζονται στο πλαίσιο του γόνιμου διαλόγου που συντελείται στο εσωτερικό της, είναι δυνατό να εκλάβουν μια απόλυτα υποκειμενική (και ενδεχομένως περιθωριακή) υπόθεση ως φεμινιστική ορθοδοξία. Σχετική παρεξήγηση νομίζω ότι συνέβη με τη διάκριση συνείδησης φύλου και φεμινιστικής συνείδησης, την οποία προτείνω στο Μ. Παντελίδου Μαλούτα, 1992, σ. 127-161, και η οποία έγινε μάλλον αντιληπτή ως γενικά αποδεκτή φεμινιστική κατηγοριοποίηση, στο βαθμό που η συγγραφέας η οποία τη χρησιμοποιεί δεν παραπέμπει στη μελέτη όπου την εισηγούμαι. Βλ. N. Kyriazis, 1995, σ. 278 και ιδιαίτερα σ. 299, υποσ. 27.

προτιμήσεις, η κοινωνική τάξη, η εθνότητα, το θρήσκευμα, η φυλή κ.ά. Η αποσιώπηση της πολλαπλής αυτής υποκειμενικής αναφοράς και η ομοιογενοποίηση των γυναικών (όπως και των ανδρών), την οποία συνεπάγεται η αποδοχή του φύλου ως διχοτομικής σχέσης (καθώς και οι πολιτικές που απορρέουν από την αποδοχή αυτή[28]), ακυρώνουν στην ουσία την προσπάθεια καταγγελίας της καταπιεστικής ιδεολογικής λειτουργίας της διάκρισης δημόσιο-ιδιωτικό, η οποία πρωτίστως αποτελεί έκφραση και συγκεκριμενοποίηση της φαντασίωσης περί φυλετικής διπολικότητας.[29] Ενώ η κοινωνία βασίζεται σε πολυμορφίες, σε πολλαπλότητες και σε διαφορές, ώς σήμερα οι διαφορές αυτές δομούνται κυρίως σε διπολικότητες, κάτι που διευκολύνει το να βιώνονται ως ιεραρχικές, άρα ως σχέσεις εξουσίας. Συνεπώς, όταν οι κοινωνικοοικονομικές εξελίξεις (και λόγω του φεμινιστικού κινήματος) συμβάλουν προς την κατεύθυνση της άμβλυνσης της αυστηρής κατανομής των κοινωνικών ρόλων των φύλων, μια φεμινιστική πολιτική που διεκδικεί το δικαίωμα στη «διαφορά» των γυναικών δεν λειτουργεί πλέον αποδοτικά υπέρ τους, αφού αποδέχεται την κυρίαρχη ομοιογενοποιητική και περιοριστική φυλετική διπολικότητα. Δεν μπορεί κανείς να προσβάλει τη θέση του ως «άλλου», όταν διεκδικεί ως ο «άλλος». Το ζητούμενο είναι, μάλλον, πώς θα διεκδικηθεί το δικαίωμα όλων να αναπτύξουν και να εκφράσουν όλες τις πλευρές της προσωπικότητάς τους που είναι μοναδική, πέρα από προκαθορισμένους ρόλους και πρότυπα, και βεβαίως πέρα από οποιαδήποτε λογική που νομιμοποιεί την έννοια της διπολικότητας των φύλων, η οποία αποδεικνύεται ως ουσιώδης μόνο για τη λειτουργία ενός εξουσιαστικού συστήματος σχέσεων. Στη σημερινή συγκυρία, αυτή είναι νομίζω η μόνη λογική περί δικαιωμάτων η οποία, λαμβάνοντας υπόψη ότι ο τρόπος με τον οποίο οριοθετούνται οι ταυτότητες των υποκειμένων ως προς το φύλο έχει σαφείς πολιτικές προεκτάσεις, δείχνει παράλληλα και ότι τα όρια του δυνατού είναι πάντα ευρύτερα από την υπάρχουσα πραγματικότητα.

28. Οι πολιτικές που εφαρμόστηκαν στο πλαίσιο ανάπτυξης του κράτους πρόνοιας αποτελούν κλασικό παράδειγμα. Βλ. σχετικά παραδείγματα στο Μ. Παντελίδου Μαλούτα, 1988.

29. Η κριτική στις διπολικότητες, κεντρική στο έργο του J. Derrida, έχει φανεί ιδιαίτερα γόνιμη σε φεμινίστριες θεωρητικούς, όπως η D. Elam, 1994, και η J. Butler, 1990 και 1993, οι οποίες βασίζουν σε αυτή την κριτική τους, που αφορά το σύστημα σχέσεων των φύλων.

II. Η ιδιότητα του πολίτη, που αποδόθηκε στις γυναίκες με κύριο νομιμοποιητικό επιχείρημα την ιδιαίτερη κοινωνική εισφορά τους (που στην ουσία παραπέμπει στη βασική βιολογική «διαφορά» των φύλων, δηλαδή στη δυνατότητα σύλληψης και τη συνακόλουθη ενδεχόμενη μητρότητα), εμπεριέχει την κεφαλαιώδη αντίφαση ότι στην ίδια την εννοιολόγησή της παραπέμπει σε ό,τι δεν είναι γυναικείο. Κεντρικό κριτήριο της ιδιότητας του πολίτη, η ανεξαρτησία, περιγράφει πράγματι ό,τι θεωρείται ανδρικό: το να έχεις τη δυνατότητα να φέρεις όπλα, να έχεις περιουσία και να είσαι αυτεξούσιος,[30] ώστε να μπορείς να εξουσιάζεις και άλλους. Οι θεωρητικοί του κοινωνικού συμβολαίου μάλιστα,[31] απεικόνιζαν τη διαφορά των φύλων ως την πολιτική διαφορά μεταξύ της ελευθερίας (άνδρες) και της υποτέλειας (γυναίκες), με αποτέλεσμα το παράδοξο τόσο του αποκλεισμού όσο και της αποδοχής των γυναικών στο χώρο της πολιτικής με βάση τις ίδιες ιδιότητες:[32] Οι γυναίκες που λόγω των «φυσικών» ιδιοτήτων τους αποκλείονταν, ενσωματώθηκαν στην πολιτική διαδικασία ως ο «άλλος», ο υποδεέστερος, και με ύψιστο πολιτικό καθήκον (που απορρέει από τη «διαφορά» τους και νομιμοποιεί την ιδιόρρυθμη θέση τους ως πολιτών - μη πολιτών) την πραγμάτωση της ικανότητάς τους να τεκνοποιούν.

Ένα μέρος, συνεπώς, της τυπικής ισότητας με τους άνδρες το κέρδισαν οι γυναίκες λόγω της «διαφοράς» τους, μια διαφορά που προσλαμβάνεται ως προς την κύρια έκφρασή της, τη μητρότητα, και ως παράγοντας που εξ ορισμού αποκλείει τις γυναίκες από το πολιτικό, αλλά και ως αντίστοιχη κοινωνική εισφορά με την «υπηρεσία προς την πατρίδα».[33] Μητρότητα η οποία, εξάλλου, συμπυκνώνει και στο επίπεδο των φεμινιστικών διεκδικήσεων αμφιταλαντεύσεις μεταξύ της θεώρησής της ως εμπόδιο για την επίτευξη της γυναικείας απελευθέρωσης, αλλά και ως στοιχείο νομιμοποίησής της.[34]

Με βάση τα παραπάνω, είναι μήπως θεμιτό να συμπεράνουμε ότι, παρά τις αδυναμίες της, η σύγχρονη έννοια του πολίτη περι-

30. C. Pateman, 1989, σ. 185 κ.ε.

31. Βλ. C. Pateman, 1988, σ. 6 κ.ε.

32. Βλ. C. Pateman, 1992, σ. 19 κ.ε.

33. Τώρα που και μητέρες περιλαμβάνονται στο στρατό τι γίνεται; Διερωτάται η C. Pateman, 1992, σ. 27, αναφερόμενη στο γυναικείο 6% που συμμετείχε στον πόλεμο του Ιράκ από την αμερικανική πλευρά.

34. Βλ. Ε. Βαρίκα, 1994, σ. 41.

λαμβάνει τελικά, ή τουλάχιστον μπορεί να περιλάβει τις γυναίκες με τη λεγόμενη διαφορετικότητά τους; Άρα το ζήτημα είναι, απλώς, πώς να επιτευχθούν περαιτέρω επιμέρους βελτιώσεις στο επίπεδο των κοινωνικών παροχών, και συνεπώς η κλασική λογική των δικαιωμάτων επαρκεί, στο μέτρο που αυτά διευρύνονται; Νομίζω ότι πρόκειται για λάθος ερώτημα. Διότι το πρόβλημα με την τυπική ισότητα, που δεν κατόρθωσε να λειτουργήσει ουσιαστικά ως τέτοια, δεν είναι η όποια «διαφορά» των φύλων, αλλά η γυναικεία υποτέλεια. Και βεβαίως, καμιά μορφή ουσιαστικής ισότητας, πουθενά και ποτέ, δεν μπορεί να περιλάβει και να αφομοιώσει στο πλαίσιό της ένα καθεστώς υποτέλειας.[35] Συνεπώς, το να γίνουν οι γυναίκες αποδεχτές στο χώρο του πολιτικού ως «γυναίκες», δηλαδή, όπως τις όρισαν οι άνδρες, αποτελεί κοινωνικά και πολιτικά μη πραγματοποιήσιμο όραμα, ενώ θεωρητικά οδηγεί σε αδιέξοδα. Γιατί είναι προφανές ότι, το να είναι ένα υποκείμενο ο «άλλος», ο διαφορετικός από αυτόν που ορίζει και που ιδιοποιείται την «οικουμενικότητα», το τοποθετεί σε θέση μειονεξίας και εξάρτησης.[36] Και ενώ το ανδρικό φύλο είναι ιστορικά εγγεγραμμένο στην εννοιολόγηση του πολίτη, αντίστοιχα ο αποκλεισμός των γυναικών εμπεριέχεται στην ίδια έννοια· θα πρέπει μάλιστα να υπογραμμιστεί ότι, το γυναικείο δομείται μέσω του σχετικού αποκλεισμού, κάτι που σηματοδοτεί την αντίφαση που βιώνουν οι γυναίκες ως πολίτες.

Εξάλλου, αν η οικουμενικότητα της ιδιότητας του πολίτη υπήρξε ψεύτικη, αφού παρέπεμπε πάντα ουσιαστικά, αν όχι και τυπικά, στην ανδρική «οικουμενικότητα» την οποία και περιέγραφε,[37] παράλληλα, οι απόπειρες αποδοχής των γυναικών με τη «διαφορετικότητά» τους κατέληξαν σε εκσυγχρονιστική νομιμοποίηση της υποτέλειας, και δημιούργησαν πολλαπλά θεωρητικά και πρακτικά προβλήματα στο επίπεδο της δημοκρατίας.[38] Οι προσπάθειες δε όσων γυναικών επέλεξαν να χωρέσουν στις ήδη υπάρχουσες κατηγορίες πολιτικότητας κατέληξαν σε θλιβερή υιοθέτηση ανδρικών στερεοτύπων, τα οποία καθόλου δεν επέφεραν λύσεις στο σημαντι-

35. Βλ. για το θέμα αυτό, C. Pateman, 1992, σ. 28.

36. J. Flax, 1993, σ. 139.

37. Βλ. S.M. Okin, 1989, σ. 10-13, σχετικά με την ψεύτικη ουδετερότητα ως προς το φύλο.

38. Με το θέμα αυτό έχω ασχοληθεί περισσότερο στο Μ. Παντελίδου Μαλούτα, 1996.

κό πρόβλημα νομιμοποίησης που αντιμετωπίζει το δημοκρατικό πολιτικό σύστημα σήμερα, ούτε συνέβαλαν ουσιαστικά στην καταπολέμηση του ανδροκεντρισμού και της συνακόλουθης γυναικείας υποτέλειας. Άρα δεν αρκεί (για τις γυναίκες) η φεμινιστική κριτική στην κοινωνική δόμηση του γυναικείου. Είναι απαραίτητη και η συνοδευτική κριτική που αφορά το ανδρικό, και γενικότερα η επισήμανση της καταπιεστικής δομής και λειτουργίας του συστήματος σχέσεων των φύλων. Όσον αφορά δε την ιδιότητα του πολίτη, η ενδεχόμενη σχετική παράλειψη είναι ιδιαίτερα κρίσιμη: Προφανώς δεν επιθυμούν οι γυναίκες, από περιθωριοποιημένα λόγω του φύλου τους υποκείμενα, να μεταμορφωθούν σε περιθωριοποιημένα υποκείμενα λόγω του ολιγαρχικού και αλλοτριωτικού χαρακτήρα του πολιτικού συστήματος, που βασίζεται στην φυλετική διπολικότητα. Συνεπώς, πρέπει να αμφισβητήσουν τις αλληλεξαρτήσεις του εξουσιαστικού, διχοτομικού συστήματος σχέσεων των φύλων, συνολικά, με την ιδιότητα του πολίτη, και όχι απλώς τη σχέση του (προκαθορισμένου ως προς τα συστατικά στοιχεία του) φύλου τους με αυτήν.

Αυτό που επιβάλλεται στη σημερινή συγκυρία ώστε να επιτευχθεί το παραπάνω, είναι μια ριζική αναδιατύπωση της ίδιας της αντίληψης περί της ιδιότητας του πολίτη, η οποία προϋποθέτει τη ριζική επανεξέταση της έννοιας του έμφυλου υποκειμένου, που έχει ή που διεκδικεί δικαιώματα.[39] Γιατί βέβαια, ενώ η συνύπαρξη της γυναικείας κοινωνικής κατωτερότητας με την τυπική ισότητα των δικαιωμάτων ανδρών και γυναικών ανάγει σε εύλογο το ερώτημα αν η υποτέλεια πηγάζει τελικά από το δημόσιο ή τον ιδιωτικό χώρο, αν δεχθούμε ότι πηγάζει κυρίως από το δεύτερο, η όλη προβληματική περί δικαιωμάτων, όπως συνήθως αναπτύσσεται, μοιάζει να παραπέμπει σε μια επιθυμία διαχείρισης της υποτέλειας. Αυτό όμως «επιδιώκουν» οι γυναίκες;[40] Ή μια ριζική αναδιαπραγμάτευση του ιεραρχικού περιεχομένου των σχέσεων των φύλων; Κάτι που προϋποθέτει, όπως φαίνεται, ριζική αναδιατύπωση της ίδιας της *έννοιας* του έμφυλου.

39. Για κάθε συζήτηση περί δικαιωμάτων και ιδιότητας του πολίτη, κλασικό σημείο αναφοράς παραμένει το κείμενο του T.H. Marshall του 1949 (ελληνική έκδοση 1995).

40. Προφανώς οι γυναίκες συνολικά, ως κοινωνική κατηγορία, δεν «επιδιώκουν» τίποτα. Αυτό που αμφισβητώ με το παραπάνω σχήμα λόγου, είναι το ότι η διαχείριση της υποτέλειας αποτελεί τρόπο επίλυσης του «γυναικείου ζητήματος».

Η προβληματική περί δικαιωμάτων, ακόμη και στην πιο σύγχρονη ριζοσπαστική εκδοχή της, όταν αποδέχεται ως κοινωνικά αναγκαία και υποκειμενικά καθοριστική τη φυλετική διχοτομία, είναι υπέρμετρα περιοριστική. Είναι «λίγη» ως προς το ζητούμενο, το οποίο ίσως, πράγματι, να συνιστά ένα μη διαπραγματεύσιμο αίτημα με τους σημερινούς όρους. Συνεπώς, θα πρέπει να διατυπωθεί με εντελώς νέους. Γιατί οι πολιτικές και κοινωνικές συνδηλώσεις της διάκρισης γυναίκες-άνδρες είναι αυτές που, παραμένοντας στο απυρόβλητο της κριτικής, δημιουργούν τα αδιέξοδα στον ουσιαστικό εκδημοκρατισμό της ιδιότητας του πολίτη από τη σκοπιά του φύλου. Αν, δηλαδή, δεχτούμε τη(ν) (απόλυτα καλοπροαίρετη) συλλογιστική που επικεντρώνεται στο πώς θα γίνουν ουσιαστικά πολίτες οι γυναίκες ως γυναίκες, αυτό σημαίνει ότι αποδεχόμαστε τα περιοριστικά πλαίσια της ανδροκεντρικής (και πατριαρχικής) ερμηνείας της έννοιας του πολίτη, για την οποία είναι δεδομένο σε τι παραπέμπει η κατηγορία γυναίκες και σε τι η αντίστοιχη άνδρες· κατηγορίες οι οποίες ουσιοκρατικά ορίζονται, σε τελική ανάλυση, από το βιολογικό φύλο στο οποίο θεωρείται ότι αντιστοιχούν. Άρα, είναι δεδομένος και ο υποδεέστερος και συμπληρωματικός κοινωνικός ρόλος των γυναικών, έστω μετεξελισσόμενος και «εκσυγχρονισμένος».

Η ανδροκεντρική αυτή οπτική παραβλέπει ότι (αν μας έμαθε κάτι η φεμινιστική θεωρία ως σήμερα, είναι ότι) το κοινωνικό φύλο, κατηγορία ανάλυσης, δεν είναι κάτι το δεδομένο έξω από το χώρο και το χρόνο, ούτε απλή απόρροια της βιολογίας, αλλά σύστημα σχέσεων με πολιτισμικό περιεχόμενο. Το ανδρικό και το γυναικείο αλληλοεξαρτώνται, αλληλοκαθορίζονται και επίσης μεταβάλλονται, ενώ οι φυλετικές οριοθετήσεις κοινωνικά χαλαρώνουν. Εξάλλου, αυτό που προβάλλει σήμερα ως πραγματικότητα σε σχέση με τη φυλετική διπολικότητα δεν προϋπάρχει, αλλά δομείται μέσω των αναπαραστάσεων της πραγματικότητας αυτής. Είναι, συνεπώς, θεμιτό να φανταστούμε πολλούς και διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους θα ήταν δυνατό να λειτουργεί το βιολογικό φύλο σε κοινωνίες, στις οποίες δε θα υπήρχε ένα εξουσιαστικό σύστημα σχέσεων των κοινωνικών φύλων,[41] υπόθεση που ενισχύεται από πορίσματα της κοινωνικής ανθρωπολογίας.[42] Ας αποδεχτούμε

41. Βλ. J. Flax, 1993, σ. 140.

42. Για μια ενδιαφέρουσα παρουσίαση ανθρωπολογικών προσεγγίσεων στο φύλο, βλ. Ε. Παπαταξιάρχης - Θ. Παραδέλης, 1992, την εισαγωγή.

λοιπόν, αφενός ότι η κοινωνική διαφοροποίηση και η ιεράρχηση που παραπέμπει στο καθιερωμένο δίπολο γυναίκες-άνδρες αποτελεί πιθανή ερμηνεία και ιστορική αξιολόγηση της σημασίας της βιολογικής διαφοράς, ότι είναι, δηλαδή, μία από τις δυνατές ερμηνείες του δίπολου αρσενικό-θηλυκό, στη βάση του οποίου διαφορετικές κοινωνίες δομούν ποικίλες κοινωνικές διαφοροποιήσεις δεν είναι δεδομένη, ούτε ιστορικά αναγκαία· και αφετέρου, ότι η αποδοχή της, η οποία υφέρπει σε όλες τις προσπάθειες αναγνώρισης του γυναικείου ως «ισάξιου» του ανδρικού, δεν οδηγεί σε τελική ανάλυση στην επίτευξη του στόχου του ώριμου φεμινισμού, που (πρέπει να) συμπυκνώνεται πλέον σε ένα πανανθρώπινο απελευθερωτικό όραμα, προϋπόθεση της υλοποίησης του οποίου είναι η μη αποδοχή της διχοτομικής λογικής.[43]

Στο επίπεδο δε της θεωρίας της δημοκρατίας, οι ως τώρα κοινωνικοπολιτικές εξελίξεις έχουν δείξει ότι, αφενός διεκδικώντας και ουσιαστικά ίσα δικαιώματα με τους άνδρες οι γυναίκες διεκδικούν στην πραγματικότητα πολύ λίγα·[44] και αφετέρου, επιβεβαιώνουν ότι οι γυναίκες ως γυναίκες, δηλαδή ως υποκείμενα «χωρίς πατρίδα» κατά την V. Woolf,[45] συνθέτουν κατηγορία που δεν χωράει στην έννοια του πολίτη, γιατί αποτελούν μέρος της συγκροτημένης πολιτείας μόνο ως υποδεέστερες, ως «διαφορετικές» συνολικά από τους άνδρες. Πώς μπορεί, συνεπώς, να είναι ουσιαστική η δημοκρατία, ακόμη και όταν προωθεί διορθωτικές παρεμβάσεις τύπου «θετικών διακρίσεων» υπέρ των γυναικών, όταν εξακολουθεί να βασίζεται σε ένα διχοτομικό σύστημα εξουσιαστικών σχέσεων, όπως είναι αυτό των φύλων; Πώς μπορεί να συνυπάρχει δημοκρατία με ένα κοινωνικό πλαίσιο αυστηρών, οριοθετημένων και αδιαπέραστων ταυτοτήτων, και ειδικότερα ταυτοτήτων φύλου, οι

43. Βέβαια, σε κοινωνίες όπου οι διακρίσεις σε βάρος των γυναικών είναι πάντα εξόφθαλμες ή όπου οι προσπάθειες αναίρεσης κεκτημένων του γυναικείου κινήματος είναι απειλητικές, επιβάλλονται οι κλασικές μορφές διεκδικήσεων και ένας φεμινιστικός λόγος που να παραπέμπει κριτικά στις αρχές του Διαφωτισμού. Καθόλου δεν εισηγούμαι την εγκατάλειψη του κινήματος ή της παραδοσιακής φεμινιστικής πολιτικής. Αυτό που προσπαθώ να τονίσω είναι ότι η ίδια η ανάπτυξη του φεμινιστικού κινήματος και της αντίστοιχης θεωρίας, μπορεί να θεωρηθεί ότι υποδηλώνει πως ήρθε η στιγμή πλέον να ορισθούν άλλοι κανόνες του παιχνιδιού και με σημείο αναφοράς την έμφυλη διάσταση της υποκειμενικότητας, οι οποίοι να ξεπερνούν τη φυλετική διχοτομία.

44. Βλ. G. Bock, 1993, σ. 67 αναφερόμενη σε άλλη προβληματική.

45. V. Woolf, 1938, σ. 197.

οποίες δομούνται αντιθετικά, διχοτομικά και γι' αυτό ιεραρχικά;[46] Ερωτήματα ιδιαίτερα επίκαιρα, αφού ποτέ δεν ήταν περισσότερο επιτακτικό από σήμερα, ως προϋπόθεση για τη δημοκρατία, το δημοκρατικό πρόταγμα της αποδοχής της *ποικιλίας* στην έκφραση της υποκειμενικής ταυτότητας, μιας αποδοχής που να ξεπερνά την ανοχή, και που να προσλαμβάνει ως αναμενόμενη κατηγορία ζωής το ποικιλόμορφο της έκφρασης της υποκειμενικής υπόστασης του καθενός.[47]

Η εγγενής αδυναμία της δημοκρατίας, η συνύπαρξη δηλαδή πολιτικής ισότητας και κοινωνικής ανισότητας, είναι πράγματι ιδιαίτερα έκδηλη με σημείο αναφοράς το φύλο.[48] Γιατί ακόμη και οι προσπάθειες προώθησης «ουσιαστικής ισότητας» προβάλλουν ως ιδιαίτερα αναποτελεσματικές, όταν βασίζονται στην αποδοχή του ιδεολογήματος περί δύο εσωτερικά ομοιογενών, αλλά διαφορετικών μεταξύ τους, κοινωνικών κατηγοριών. Πράγματι, η απαξία με την οποία επενδύεται στις συλλογικές αναπαραστάσεις το «γυναικείο», ως υποδεέστερο μέρος του δίπολου, οριοθετεί και τη δόμηση της υποκειμενικότητας των γυναικών σε πλαίσια που δεν ενθαρρύνουν τη συμμετοχή, αποτελώντας εμπόδιο για την ουσιαστική αναγωγή τους σε πολίτες. Εξάλλου, ακόμη και ο τρόπος με τον οποίο βιώνουν και φαντασιώνουν τη σεξουαλικότητά τους τα κοινωνικά υποκείμενα, υποδηλώνοντας τον έντονα εξουσιαστικό χαρακτήρα του συστήματος σχέσεων των φύλων (που όμως επενδύεται με την αποδοχή του «φυσικού»), καταδεικνύει και την αδυναμία ουσιαστικής λειτουργίας της δημοκρατίας με τα σημερινά δεδομένα, ενώ επιπλέον, η διπολικότητα του συστήματος αυτού ενθαρρύνει την πρόσληψη της σχετικής ανισότητας ως προ-κοινωνικής.[49] Ανισότητα η οποία επιπλέον είναι, με μια έννοια και τελεσίδικη, σε αντίθεση με την ταξική η οποία, θεωρητικά τουλάχιστον, είναι ακυρώσιμη μέσω της ενδεχόμενης ανοδικής κοινωνικής κινητικότητας.

46. Ενδιαφέρον παρουσιάζει στο σημείο αυτό η προβληματική της S.M. Okin, 1989, σ. 175-186, η οποία υποστηρίζει ότι δεν μπορεί να συνυπάρξει δικαιοσύνη με κοινωνικό φύλο.

47. Πηγαίνοντας πέρα από την αποδοχή της ποικιλίας ως αναμενόμενης, η Ch. Mouffe, 1995, σ. 265, σημειώνει ότι η αποδοχή του άλλου παραπέμπει, όχι στην ανοχή των διαφορών, αλλά «in positively celebrating them».

48. Με το θέμα αυτό έχω ασχοληθεί εκτενέστερα στο Μ. Παντελίδου Μαλούτα, 1996.

49. Βλ. Κ. Τσουκαλάς, 1991, σ. 286.

Οι εξελίξεις στο εσωτερικό του φεμινισμού, οι αντιφάσεις του και η θεωρητική αποτίμησή τους υποδεικνύουν, συνεπώς, ότι κάθε συζήτηση για το φύλο των δικαιωμάτων και ειδικά των πολιτικών δικαιωμάτων, προϋποθέτει μια συζήτηση γύρω από την έμφυλη διάσταση του *υποκειμένου*. Κι αν στο επίπεδο του υποκειμένου του δικαίου η συζήτηση είναι σχετικά απλή, η συζήτηση γύρω από το υποκείμενο της φιλοσοφικής μας κληρονομιάς, που επηρεάζει τη συνολική μας πρόσληψη, είναι πολύ πιο δύσκολη. Η κλασική θεώρηση του Marshall[50] περί αστικών, πολιτικών και κοινωνικών δικαιωμάτων που συγκροτούν τη σύγχρονη έννοια του πολίτη, υποκρύπτει την κυρίαρχη αντίληψη περί του *ποιος είναι* ο πολίτης αυτός που πρέπει να έχει τα συγκεκριμένα δικαιώματα. Σε μια εποχή, μάλιστα, που τα ζητήματα πολιτικής αντιπροσώπευσης είναι και πάλι στην ημερήσια διάταξη και στο πλαίσιο του φεμινιστικού κινήματος, αποτελεί επιτακτική ανάγκη, τόσο θεωρητικά όσο και στρατηγικά, να διασαφηνισθεί ο τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίζουμε το πολιτικό υποκείμενο: Θα αποδεχτούμε την παραδοσιακή λογική της ύπαρξης του αυτόνομου, ορθολογικού και ομόκεντρου ατόμου με σαφή ταυτότητα φύλου, που έχει δικαιώματα; Και θα προσπαθήσουμε με νέους τρόπους (όπως είναι για παράδειγμα η ισάριθμη αντιπροσώπευση) να υποστηρίξουμε ότι οι γυναίκες πρέπει να αντιπροσωπευθούν ως γυναίκες;[51] Ή αντίθετα θα υπογραμμίσουμε ότι το παραπάνω άτομο είναι αποκύημα ανδροκεντρικής φαντασίωσης, και θα διερευνήσουμε πώς οι ίδιες οι κοινωνικές εξελίξεις και οι θεωρητικές αναζητήσεις μας οδηγούν στη σκιαγράφηση της πολλαπλότητας, της αντιφατικότητας και του κατακερματισμού των πολιτικών υποκειμένων; Τα οποία, μάλιστα, ενεργούν

50. T.H. Marshall, 1949 (η ελληνική μετάφραση, 1995).

51. Είναι προφανές ότι διαφωνώ με τη λογική της ισάριθμης αντιπροσώπευσης, αφού αυτή αποδέχεται ως δεδομένο ότι η διχοτομία γυναίκες-άνδρες είναι χωρίς συζήτηση καθοριστική για την ανθρώπινη υπόσταση, δηλαδή θεωρεί ως αναπόφευκτο ένα ιστορικό ενδεχόμενο και νομιμοποιεί τελικά τη λογική «η βιολογία είναι μοίρα». Εξάλλου, η συλλογιστική υπέρ της συμμετοχής των γυναικών ως τέτοιων στην πολιτική διαδικασία, εκτός από ουσιοκρατικές προεκτάσεις με αρνητικές πολιτικές συνέπειες τις οποίες συνεπάγεται, παράλληλα δημιουργεί και μεγάλα θεωρητικά ζητήματα, που ανάγονται στη μεταφυσική εικόνα της αντιπροσώπευσης που αναδύεται, και αφορούν το χαρακτήρα και την ουσία της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας καθώς και τις κοινωνικές ομάδες που είναι θεμιτό να αντιπροσωπεύονται. Βλ. Ε. Βαρίκα, 1995. Για την αντιπροσώπευση κατά ομάδες βλ. και το κλασικό κείμενο της I.M. Young, 1990β, καθώς και την κριτική της A. Phillips, 1993.

σε ένα πλαίσιο όπου οι κυρίαρχες θεωρήσεις για την ιδιότητα του πολίτη, όταν αναφέρονται στο φύλο, το προσλαμβάνουν ως προφανή βιολογική κατηγορία,[52] ενώ όταν δεν αναφέρονται υπονοούν τον ετεροφυλόφιλο άνδρα. Είναι φανερό, με βάση την τελευταία αυτή υπόθεση, ότι οι προσπάθειες να αποτελέσουν οι γυναίκες ως γυναίκες (δηλαδή σύμφωνα με τη φιλοσοφική μας παράδοση ως ατελείς άνδρες) μέρος του πολιτικού, που είναι εξ ορισμού ανδροκεντρικό, είναι επίσης εξ ορισμού καταδικασμένες. Μόνο αν αλλάξει ο κυρίαρχος τρόπος πρόσληψης του έμφυλου υποκειμένου και συνακόλουθα και η σημασιοδότηση του πολιτικού, μπορεί να αποτελέσουν αυτοδικαίως όλες και όλοι μέρος του.

III. Αλλά πώς θ' αλλάξει; Δηλαδή, η θεωρητική αποτίμηση της δράσης του «δεύτερου φεμινιστικού ρεύματος» προς ποια κατεύθυνση μας επιτρέπει να υποθέσουμε ότι θα έπρεπε να είναι η σχετική αλλαγή, ώστε να είναι ουσιαστικά αποτελεσματική, με στόχο τον εκδημοκρατισμό της ιδιότητας του πολίτη; Κεντρική και καθοριστική κατεύθυνση αλλαγής είναι, νομίζω, ακριβώς η απαλλαγή από τον ανδροκεντρισμό και ειδικότερα από τις διπολικότητες που γεννούν διχοτομίες του τύπου ανώτερο-κατώτερο. Μόνο τότε η ισότητα δε θα προϋποθέτει την ομοιότητα, κάθε παρέκκλιση από την οποία ερμηνεύεται ως κατωτερότητα, και μόνον έτσι η αποδοχή της όποιας διαφοράς δε θα παραπέμπει στην ανοχή (που είναι πάντα ανοχή του υποδεέστερου), αλλά στο αυτονόητο. Μόνο μια αναδιατύπωση της έννοιας του πολίτη, πέρα από την άφυλη ψευτο-οικουμενικότητα που τον ταυτίζει με τον άνδρα και η οποία βασίζεται στο δίπολο γυναίκες-άνδρες, μπορεί τελικά να χωρέσει όλες και όλους. Δηλαδή, μόνο αν έρθουμε σε ρήξη με την κυρίαρχη ανδροκεντρική λογική, που αποδέχεται υποκριτικά την ουδετερότητα και την οικουμενικότητα βασικών αρχών, καθώς και την έννοια του αυτόνομου και ορθολογικού ατόμου *με μία* κυρίαρχη και σαφή ταυτότητα φύλου, μόνο τότε θα ξεπεράσουμε μια θεώρηση που υπονοεί ότι οι γυναίκες είναι οι διαφορετικές, ενώ οι άνδρες απλώς *είναι*, και μια πρακτική μέσω της οποίας επιδιώκουμε να κάνουμε τις γυναίκες να χωρέσουν σε προκατασκευασμένες δομές και διαδικασίες που προϋποθέτουν τον αποκλεισμό τους, υπονοώντας την ασυμβατότητά τους με αυτές. Μόνον έτσι, συνεπώς, τα

52. Βλ. Ch. Mouffe, 1995, σ. 259-266, για μια ενδιαφέρουσα κριτική της ουσιοκρατίας.

έμφυλα υποκείμενα θα αποκτήσουν τις προϋποθέσεις, ώστε να γίνουν «ελεύθεροι και ίσοι» πολίτες.

Αν θεωρήσουμε ότι ανισότητα είναι η συστηματική και αναπαραγόμενη υποτέλεια μιας κοινωνικής κατηγορίας, η συστατική πράξη της ανισότητας αυτής είναι η ανακήρυξη της σχετικής κατηγορίας σε συγκροτημένη ολότητα, που (είναι αποδεκτό να) διαφέρει από την κυρίαρχη· με σαφώς οριοθετημένους ρόλους, με πρότυπα ζωής που συγκροτούν ένα πλαίσιο διαφορετικότητας και, κατά συνέπεια, με διαφορετική ηθική και κοσμοαντίληψη. Η αποδοχή της σχετικής οριοθέτησης του γυναικείου και του ανδρικού, που νομιμοποιείται τόσο μέσω των παραδοσιακών πολιτικών όσο και μέσω μιας φεμινιστικής λογικής η οποία προωθεί τη συλλογιστική των δύο διαφορετικών οικουμενικοτήτων, είναι φανερό ότι δε λειτουργεί πλέον πολιτικά υπέρ των γυναικών, ενώ κοινωνικά μοιάζει να αποστασιοποιείται από την πραγματικότητα. Όταν οι τεχνολογίες αναπαραγωγής και η εξέλιξη της γεννετικής διέρρηξαν όρια της βιολογίας που θεωρούσαμε αξεπέραστα, όταν οι φυλετικές οριοθετήσεις διαρρηγνύουν τις μακραίωνες περιχαρακώσεις τους, όταν η κατανομή των ρόλων των φύλων είναι σαφώς λιγότερο άκαμπτη λόγω κοινωνικο-οικονομικών και πολιτισμικών αλλαγών (που τείνουν προς την κατάργηση του προτύπου του άνδρα φορέα οικογενειακού μισθού και της γυναίκας που ασχολείται με τα οικιακά), όταν απαντώνται όλο και περισσότερο πολλαπλές μορφές συμβίωσης, πολύ διαφορετικές από το δυτικό πρότυπο του ετεροφυλόφιλου ζευγαριού με ένα ή δύο παιδιά,[53] τότε γίνεται φανερό και στην πράξη ότι η φυλετική διπολικότητα είναι απλώς *μία* εκδοχή, και συνεπώς μία οπτική της κοινωνικής πραγματικότητας. Η θεωρητική εμμονή σε αυτήν, σε μια εποχή που αναφέρεται ένας νέος κόσμος στον οποίο όλα τα όρια αμφισβητούνται και πολλά από αυτά καταρρέουν, γίνεται επιζήμια τόσο κοινωνικά όσο και για τη δημοκρατία, διότι είναι πλέον φανερό πως η εμμονή σε σαφείς οριοθετήσεις πάντα εκτρέφει ρατσισμούς, θρησκευτικούς φανατισμούς, εθνικισμούς και βέβαια σεξισμούς. Η ισότητα, η οποία μόνο ως πολυφωνική μπορεί να νοηθεί, είναι δυνατή μόνο όταν αμφισβητηθούν τα διχοτομικά όρια και οι αυστηρές περιχαρακώσεις, κάτι που πλέον επιτρέπει η εξέλιξη των συνθηκών και των προτύπων ζωής, προσφέροντας μας τη δυνατότητα να μην α-

53. Βλ. για το θέμα Τ.Κ. Oommen, 1995, σ. 264 κ.ε.

πλοποιούμε διχοτομικά την πραγματικότητα, απλοποίηση η οποία πολλά έχει κοστίσει στα αδύναμα μέρη των δίπολων. Στο επίπεδο δε της υποκειμενικής ταυτότητας, οι συνέπειες της αμφισβήτησης αυτής μπορεί να αποδειχτούν βαθύτατα απελευθερωτικές, γιατί δυνητικά επιτρέπουν σε όλες και σε όλους να αναπτύξουν όλες τις πλευρές της υποκειμενικότητάς τους και να επιλέξουν, χωρίς περιοριστικές επιταγές, τον τρόπο ζωής τους. Σε αυτό το πλαίσιο, η απόδοση σημασίας στη σωματική διάσταση των υποκειμένων περιλαμβάνει τις πολλές διαφορές μεταξύ των πολλών διαφορετικών υποκειμενικοτήτων, διαφορές που δεν περιορίζονται σε μία απλή, δίμορφη αλλά μυθική σεξουαλική «διαφορά»,[54] με αποτέλεσμα, έμφυλο να μη σημαίνει πια διχοτομημένο.

Είναι θεμιτή, συνεπώς, η υπόθεση (παρότι μοιάζει ίσως παράδοξη ή και ανακόλουθη ακόμη ως απόρροια φεμινιστικής συλλογιστικής), ότι οι γυναίκες ως γυναίκες δε θα καταφέρουν ποτέ να γίνουν «ισότιμοι» πολίτες με τους άνδρες. Κι αυτό γιατί στην ίδια την εννοιολόγηση της φυλετικής διχοτομίας (που επιδρά στην πρόσληψη της ιδιότητας του πολίτη) είναι εγγεγραμμένη η υποτέλειά τους. Αν ακυρωθεί αυτή, ακυρώνεται και η αναγκαιότητα ταξινόμησης των υποκειμένων ανάλογα με μια βιολογική διαφορά, η οποία έχει ακριβώς τόση κοινωνική βαρύτητα όση της αναγνωρίζουμε. Το φύλο έχει πράγματι τη σημασία που κοινωνικά του αποδίδεται. Στο βαθμό που αυτή η σημασία δημιουργεί ιεραρχικές διπολικότητες, οφείλουμε να μην το αποδεχτούμε ως αναπόφευκτο διχοτομικό στοιχείο της κοινωνικής πραγματικότητας, αλλά να το αντιμετωπίσουμε πολιτικά ως κοινωνική σχέση ενδεχόμενη, πολυσήμαντη και σίγουρα μετεξελίξιμη. Όταν μάλιστα τα πρότυπα ζωής γυναικών και ανδρών συγκλίνουν και οι εκφράσεις της σεξουαλικότητας των υποκειμένων αρχίζουν να επιβάλλουν την ποικιλία και την πολυσημία τους (παρά τις όποιες συγκυριακές αναχαιτίσεις λόγω του AIDS, για παράδειγμα), τότε η εμμονή στην άκριτη αποδοχή της φυλετικής διχοτομίας ως δεδομένης (όπως στις συζητήσεις περί ισάριθμης αντιπροσώπευσης), δεν μπορεί παρά να είναι μακροπρόθεσμα σε βάρος τών ουσιαστικών δικαιωμάτων των γυναικών. Τόσο των παραδοσιακών όσο και των νέων που ανακύπτουν λόγω κοινωνικών αλλαγών και τεχνολογικών εξελίξεων.

54. Βλ. A. Yeatman, 1995, σ. 24.

IV. Η παραπάνω κριτική στη διχοτομική πρόσληψη του φύλου δεν υπονοεί, βέβαια, μια επιθυμία επιστροφής στη λογική της άφυλης οικουμενικότητας του Διαφωτισμού, που κατά παράδοση, και στην πράξη, ταυτίζεται με την ανδρική.[55] Παρά τις οικουμενικές του αναφορές, γνωρίζουμε ότι ο Διαφωτισμός αντιμετωπίζει ιδιαίτερα αμήχανα πολλές κοινωνικές ομάδες, και όχι μόνο τις γυναίκες, για τις οποίες βασικοί εκφραστές του ισχυρίζονται αφενός, ότι ως ανθρώπινα όντα μπορούν να έχουν δικαιώματα, αφετέρου όμως, λόγω της υποτιθέμενης ταύτισής τους περισσότερο με το πάθος και λιγότερο με τη λογική (άλλη διπολικότητα), δεν μπορούν να αποτελέσουν μέρος του πολιτικού. Η αντίληψη αυτή του Διαφωτισμού συνέβαλε, ιδιαίτερα κατά τη διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης, στη δημιουργία μιας αμιγώς ανδρικής πολιτικής κουλτούρας, ενώ παράλληλα, λόγω των οικουμενικών αναφορών της, όπλισε τη γυναικεία αμφισβήτηση με εφόδια, με τα οποία εδώ και δύο τουλάχιστον αιώνες προσβάλλει την ανδρική κυριαρχία.[56] Ωστόσο, είναι πλέον ώριμες οι συνθήκες (τουλάχιστον στις κοινωνίες όπου η τυπική ισότητα είναι κατοχυρωμένη), να ξεπεραστούν τα σχετικά όρια ώστε η φεμινιστική αμφισβήτηση να θέσει ως πολιτικό το ερώτημα πώς θα αναγνωριστεί η σημασία του φύλου του πολίτη, χωρίς να παγιδευτούμε πάλι σε ουσιοκρατικές και γι' αυτό καταπιεστικές θεωρήσεις. Το ότι η υπάρχουσα, υποτίθεται άφυλη, οικουμενικότητα, για παράδειγμα, επιβαρύνει τις γυναίκες, δε σημαίνει ότι αυτές θα πρέπει να διεκδικήσουν ειδικά δικαιώματα. Οι «ειδικές ρυθμίσεις», όταν δεν αφορούν ειδικές κατηγορίες πληθυσμού οι οποίες πράγματι χρήζουν ειδικής μεταχείρισης, τις υποβιβάζουν και νομιμοποιούν την υποτέλειά τους. Γιατί μέσω της αποδοχής της λογικής περί ειδικών δικαιωμάτων για τις γυναίκες, νομιμοποιείται η αντίληψη ότι μόνο οι γυναίκες έχουν φύλο, το οποίο φέρουν ως σύμφυτο της μειονεξίας τους.

Η έμφυλη διάσταση της υποκειμενικότητας, η οποία αφορά βεβαίως όλες και όλους, είναι πολύμορφη και περιέχει στο υποκειμενικό επίπεδο πολλαπλές και διαφορετικές συναρθρώσεις αυτού που συμβατικά αποκαλούμε γυναικείο και ανδρικό. Συνεπώς, είναι απαραίτητη η συσχέτιση της οικουμενικότητας των δικαιωμά-

55. Βλ. J. Flax, 1993, σ. 75-91, για μια ενδιαφέρουσα φεμινιστική κριτική του Διαφωτισμού.

56. Βλ. γι' αυτό το θέμα D. Outram, 1995, σ. 92-95.

των με την πολλαπλότητα των κοινωνικών φύλων,[57] κάτι που συνεπάγεται την αναδιατύπωση της έννοιας της οικουμενικότητας με άλλους όρους.[58] Μια οικουμενικότητα που αναγνωρίζεται ως έμφυλη, χωρίς να είναι διχοτομική (η οποία συνεπώς δεν κατατάσσει τα υποκείμενα ιεραρχικά, ανάλογα με μια βιολογική παράμετρο ή με τις σεξουαλικές τους προτιμήσεις), που επιτρέπει την έκφραση της ποικιλίας και της πολυμορφίας χωρίς ουσιοκρατικές αναφορές, και που τέλος μας χωράει όλες και όλους, όχι με τις διαφορές μας (γιατί η «διαφορά» παραπέμπει στην απόκλιση από κάποιο κανόνα και βρίσκεται σε σχέση συνενοχής με την έννοια της εξουσίας), αλλά με την ιδιοσυστασία και με την ιδιαίτερη υποκειμενικότητά μας, με την απόλυτα θεμιτή και αναμενόμενη ετερογένειά μας.

Αυτή η ριζική και εκ βάθρων αλλαγή στην πρόσληψη της έμφυλης διάστασης της υποκειμενικότητας την ανάγει σε στοιχείο, το οποίο αβίαστα συνυπάρχει με την ιδιότητα του πολίτη (χωρίς να καθορίζει την ουσιαστική κατοχή της), και συμβάλλει στην παγίωση της αντίληψης ότι ο κάθε πολίτης ως υποκείμενο έχει πολλαπλές και απόλυτα υποκειμενικές ταυτότητες και γι' αυτό είναι ισάξιος των άλλων.[59] Κάτι που δεν σημαίνει ότι δεν συνασπίζεται με άλλους και δεν δρα συλλογικά, ούτε ότι δεν αποκτά επιμέρους ταυτότητες κοινές με άλλους.[60] Κοινότητα που είναι περιστασιακή

57. Η J. Flax, 1993, σ. 97, αποδίδει τους πολλούς και διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους ένα υποκείμενο «είναι γυναίκα» ή άνδρας στη διαντιδρασιακή σχέση του φύλου με άλλα συστήματα κοινωνικών σχέσεων, τα οποία εν μέρει το δομούν.

58. Ενδιαφέρον παρουσιάζει στο σημείο αυτό το άρθρο της Ch. Mouffe, 1995, όπου η συγγραφέας αντιπαρατίθεται στην αντίληψη του Habermas, ότι η κριτική στην οικουμενικότητα υποσκάπτει τις βάσεις των δημοκρατικών ιδεωδών, προτείνοντας μια αντιουσιοκρατική προσέγγιση στη δόμηση δημοκρατικών ταυτοτήτων.

59. Βλ. J. Scott, 1990, σ. 144, η οποία επιμένει στις «διαφορές» ως συνθήκη υποκειμενικών και συλλογικών ταυτοτήτων, αλλά και ως την ίδια την έννοια της ισότητας.

60. Αυτή νομίζω ότι θα πρέπει να είναι η απάντηση σε όσες φεμινίστριες θεωρητικούς (όπως η K. Soper, 1990) ανησυχούν ότι η απομυθοποίηση της ομοιογένειας της κατηγορίας «γυναίκες», θα φέρει και το τέλος του φεμινισμού. Η συγγραφέας αυτή, αντιπροσωπευτική ενός μαζικού θεωρητικού ρεύματος, υποστηρίζει (σ. 234-235) ότι η λογική της διαφορετικότητας των γυναικών στερεί τις γυναίκες από την πολιτική κοινότητα την οποία έχουν ανάγκη, ενώ η J. Evans, 1995, σ. 124 κ.ε. προσλαμβάνει την υπόθεση περί κατακερματισμού των γυναικών ως απόλυτα αντιθετική προς τους στόχους του φεμινισμού. Η G. Spivak, 1990, σ. 11-12, παρά την κατά τα άλλα ριζοσπαστική προβληματική της, εισηγείται για τους ίδιους λόγους την αποδοχή μιας στρατηγικά ουσιοκρατικής αντίληψης.

και διαπραγματεύσιμη. Κανείς, όμως, δεν κατέχει εξαρχής μία κυρίαρχη ταυτότητα που τον κατατάσσει αμετάκλητα σε μια κατηγορία, η οποία τον διακρίνει και τον οριοθετεί από τους άλλους, αποκλείοντας τη διαμόρφωση πολλαπλών και επικαλυπτόμενων «εμείς» και «εσείς».[61] Φαίνεται συνεπώς ότι, μόνο ο συνδυασμός της έμφυλης οικουμενικότητας της ιδιότητας του πολίτη, με την αποδοχή της πολλαπλότητας των κοινωνικών φύλων, θα καταφέρει να δικαιώσει τις κοινές καταβολές του φεμινισμού, του φιλελευθερισμού και της νεότερης δημοκρατικής θεωρίας, οι οποίες παραπέμπουν στην αδιαπραγμάτευτη αποδοχή της υπόθεσης ότι τα άτομα είναι από τη φύση τους (άρα πρέπει να αντιμετωπίζονται ως) ελεύθερα και ίσα. Μια αποδοχή που ακόμη δεν έχει καταφέρει να δώσει ικανοποιητική απάντηση στο *γιατί* και πώς νομιμοποιούνται, παρ' όλα αυτά, οι διακρίσεις σε βάρος ενός μέρους του ανθρώπινου γένους, το οποίο μάλιστα δεν μπορεί να απαλλαγεί από το σημάδι της «μειονεξίας» του.

Μήπως, όμως, η λογική της πολλαπλότητας των φύλων εμπεριέχει τον κίνδυνο μιας νέας ουσιοκρατικής πρόσληψης των υποκειμένων στη βάση της κοινής ανθρώπινης υπόστασής τους; Απαραίτητη προϋπόθεση ώστε το υψηλό επίπεδο αφαίρεσης, στο οποίο τοποθετείται η πρόσληψη αυτή των υποκειμένων, να μην εξελιχτεί τελικά σε νομιμοποιητικό διακρίσεων, αποτελεί η παραδοχή ότι οι ταυτότητες του κάθε υποκειμένου είναι πολλαπλές, κατακερματισμένες, ακόμη και αντιφατικές.[62] Ταυτότητες που αλλάζουν και που δεν είναι δομημένες γύρω από ένα ορθολογικό κέντρο, το οποίο συνιστά τον «πραγματικό εαυτό μας», όπως θα ήθελε μια φαντασιακή αντιμετώπιση περί ενότητας του ατόμου, αντιμετώπιση η οποία παραπέμπει σε μια ευχάριστη, ακόμη και ανακουφιστική, αλλά ελάχιστα αντιπροσωπευτική αναπαράσταση της πραγματικότητας.[63]

Συνεπώς, τώρα που γνωρίζουμε –και με τη βοήθεια του φεμινισμού– ότι το καρτεσιανό, ομόκεντρο και ορθολογικό υποκείμενο,

61. Βασικό διακύβευμα της πολυφωνικής δημοκρατίας είναι ακριβώς η συμβατότητα της διάκρισης εμείς-εσείς με τις αρχές της, και όχι η (ανέφικτη) κατάργηση της διάκρισης. Βλ. Ch. Mouffe, 1995, σ. 263.

62. Συνεπώς όχι. Δεν είναι το υποκείμενο του Διαφωτισμού αυτό που απαλλάσσεται από τον «ζουρλομανδύα της διπολικότητας», σε αντίθεση με ότι υποστηρίζει η K. Soper, 1990, σ. 150, ασκώντας ενδιαφέρουσα, κατά τα άλλα, κριτική στη λογική της αποδόμησης των φύλων.

63. Βλ. S. Hall, 1990.

αν υπήρχε ποτέ, έχει πάντως πεθάνει, ας δεχτούμε ότι πέθανε μαζί του και το διχοτομημένο φύλο του. Γιατί μόνο μια πολυφωνική αντιμετώπιση της οικουμενικότητας ως έμφυλης, θα μπορέσει να δώσει θεωρητική απάντηση και πολιτική προοπτική στην παρατηρούμενη διεύρυνση της ιδιότητας του πολίτη –που έχει πάψει προ πολλού να αναφέρεται μόνο στη συμβολική του έθνους-κράτους, αλλά έχει και προφανές κοινωνικό περιεχόμενο– (βλ. κράτος πρόνοιας και δικαιώματα που οφείλονται στους πολίτες), αλλά και στη διεύρυνση της ίδιας της δημοκρατίας, που προφανώς μετεξελίσσεται από σύστημα διακυβέρνησης, το οποίο επιτυγχάνει εξαιρετικές νίκες τα τελευταία χρόνια, σε αίτημα με κοινωνικές αναφορές, πεδίο όπου τα σημεία υστέρησης είναι προφανή.

Ενώ η επιταγή της αποδόμησης του φύλου, η οποία διαφαίνεται μέσω της επισήμανσης που αναφέρεται στην ανάγκη αναίρεσης της φυλετικής διπολικότητας, δεν βρίσκει ούτε άμεση εφαρμογή στη φεμινιστική τακτική, ούτε γενική αποδοχή στη φεμινιστική θεωρία,[64] έχει πάντως προφανείς καταβολές στην όλη πορεία του φεμινισμού (αποτελεί, νομίζω, αναμενόμενη εξέλιξη της φεμινιστικής θεωρίας και πράξης) και σίγουρα έχει σαφείς και βαρύνουσες πολιτικές προεκτάσεις όσον αφορά τη δημοκρατία και την ιδιότητα του πολίτη. Διότι υποδηλώνει ότι κανένα ουσιαστικά ριζοσπαστικό όραμα κοινωνικοπολιτικών αλλαγών δεν είναι δυνατό να υλοποιηθεί ποτέ, αν συνοδεύεται από άκριτη αποδοχή της υπάρχουσας, περισσότερο ή λιγότερο απαξιωτικής για ό,τι γυναικείο, φυλετικής διπολικότητας. Κάτι που λειτουργεί παραδειγματικά όσον αφορά και άλλες διχοτομίες, και συνακόλουθα, κάτι που πρέπει να αντιμετωπίσει πρωτίστως ο φεμινισμός, αλλά όχι μόνον αυτός.[65]

Συνεπώς, μπορούμε να υποθέσουμε ότι: (α) η φεμινιστική αμφισβήτηση, που σθεναρά προσέβαλε τη διχοτομική λογική της διάκρισης ιδιωτικού-δημόσιου χώρου καταδεικνύοντας την ιδεολογική λειτουργία της, και η οποία έτσι ανέδειξε σε πολιτικά διακυβεύματα νέους κοινωνικούς χώρους, που επί αιώνες παρέμεναν στο απυρόβλητο του ιδιωτικού (σεξουαλικότητα, οικογένεια, οικιακή απασχόληση κ.ά.)· (β) η φεμινιστική θεωρία, που ανέδειξε σε πολιτικό και ιδεολογικό ζήτημα το πώς τα υποκείμενα διαμορφώνονται

64. Βλ., για παράδειγμα, K. Soper, 1990, και J. Evans, 1995.

65. Βλ. μια ενδιαφέρουσα σφαιρική παρουσίαση της προβληματικής που αφορά τις σχέσεις του φεμινιστικού κινήματος με την Αριστερά και τα πολιτικά κόμματα, στο Μ. Σπουρδαλάκης, 1990, σ. 207-215

ως έμφυλα, με οριοθετημένες περιοριστικά δυνατότητες έκφρασης και περιχαρακωμένους κοινωνικούς ρόλους· (γ) ο φεμινισμός, που από κίνημα αμφισβήτησης της κοινωνικής θέσης και της πραγματικότητας της υποτέλειας των γυναικών, μεταμορφώνεται κάθε μέρα σε ένα από τα ισχυρότερα θεωρητικά ρεύματα κοινωνικοπολιτικής αμφισβήτησης του τέλους του αιώνα, οφείλουν, όπου έχουν τη δυνατότητα (και σίγουρα στο χώρο της θεωρίας) να καταπολεμήσουν τη διχοτομική λογική, και σε έναν τομέα, που κατεξοχήν δυναστεύει την καθημερινή ζωή των υποκειμένων καθορίζοντας ένα πλέγμα πολύμορφων διακρίσεων και αποκλεισμών, σε αυτόν του φύλου και της σεξουαλικότητας.

Οι γυναίκες θα πρέπει, για άλλη μια φορά, να δικαιώσουν όσους τους προσάπτουν ότι αυτές αποτελούν πάντα βασική ανατρεπτική δύναμη της κοινωνίας.[66] Και θα το επιτύχουν αυτό στη σημερινή συγκυρία όχι μόνο, ούτε καν κυρίως διεκδικώντας την ταυτότητα του φύλου τους, αλλά *συγχρόνως* και αποδομώντας την.

66. Όπως ο J.J. Rousseau (1976, σ. 109), ο οποίος στο «Γράμμα στον κύριο D'Alembert περί θεαμάτων», υποστηρίζει ότι «όλοι οι λαοί καταστρέφονται από την αταξία των γυναικών». Στο κείμενο αυτό του Rousseau αναφέρεται η C. Pateman, 1989, σ. 17.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

ΑΒΔΕΛΑ, Ε., «Ιστορία των γυναικών, ιστορία του φύλου, φεμινιστική ιστορία», *Δίνη*, τχ. 6, 1993, σ. 12-30.

ΒΑΡΙΚΑ, Ε., «Πατρότητα, μητρότητα, συμβόλαιο και άλλοι μύθοι της κλασικής πολιτικής θεωρίας», *Δίνη*, τχ. 7, 1994, σ. 10-31.

ΒΑΡΙΚΑ, Ε., «Επανίδρυση ή επιδιόρθωση της δημοκρατίας; Το αίτημα της ισάριθμης αντιπροσώπευσης των φύλων», *Σύγχρονα Θέματα*, τχ. 57, 1995, σ. 42-58.

BETHKE, ELSHTAIN J., *Public man private woman*, Princeton University Press, Princeton 1981.

BOCK, G. - JAMES, S., *Beyond equality and difference*, Routledge, Λονδίνο 1992.

BOCK, G., «Πέρα από τις διχοτομίες. Προοπτικές στην ιστορία των γυναικών», *Δίνη*, τχ. 6, 1993, σ. 53-83.

BUTLER, J., «Variations on sex and gender», στο S. Benhabib - D. Cornell (επιμ.), *Feminism as critique*, Polity Press, Cambridge 1987.

BUTLER, J., *Gender trouble*, Routledge, Λονδίνο 1990.

BUTLER, J., *Bodies that matter*, Routledge, Λονδίνο 1993.

DALTON, R.J. - KUECHLER, M., *Challenging the political order: New social and political movements in western democracies*, Polity Press, Cambridge 1990.

DIETZ, M., «Citizenship with a feminist face. The problem with maternal thinking», *Political Theory*, τχ. 13 (1), 1985, σ. 19-37. (Ελληνική μετάφραση: *Πολίτης*, τχ. 14, 1995, σ. 22-29 και τχ. 15, 1995, σ. 40-44).

ΔΙΟΤΙΜΑ: ΚΕΝΤΡΟ ΓΥΝΑΙΚΕΙΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ ΚΑΙ ΜΕΛΕΤΩΝ, Πρακτικά Ευρωπαϊκού Συνεδρίου, *Το φύλο των δικαιωμάτων*, Αθήνα, Δελφίνι (υπό έκδοση).

ELAM, D., *Feminism and deconstruction*,, Routledge, Λονδίνο 1994.

EISENTEIN, Z., *The female body and the law*, University of California Press, Berkeley 1988.

EVANS, J., *Feminist theory today*, Sage, Λονδίνο 1995.

FLAX, J., *Disputed subjects*, Routledge, Λονδίνο 1993.

GASPAR, F., «Για την ισάριθμη αντιπροσώπευση: γένεση μιας έννοιας γέννηση ενός κινήματος», *Σύγχρονα Θέματα*, τχ. 57, 1995, σ. 32-41.

GORDON, L., *Woman's body woman's right*, Grossman, Νέα Υόρκη 1976.

GRANT, J., *Fundamental feminism*, Routledge, Λονδίνο 1993.

HALL, S., «Cultural identity and diaspora», στο Rutherford J. (επιμ.), *Identity*, Laurence and Wishatt, Λονδίνο 1990.

HOOKS, B., *Ain't I a woman? Black women and feminism*, South End Press, Βοστώνη 1981.

KYRIAZIS, N., «Feminism and the status of women in Greece», στο D. Con-

stas- Th. Stavrou, *Greece prepares for the 21st century*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1995.

MARSHALL, T.H. - BOTTOMORE, T., *Ιδιότητα του πολίτη και κοινωνική τάξη*, Gutenberg, Αθήνα 1995.

MEEHAN, E., *Citizenship and the European Community*, Sage, Λονδίνο 1993.

MOUFFE, CH., «Post-Marxism: Democracy and identity», *Society and Space*, τχ. 13 (3), 1995, σ. 259-266.

OKIN, S.M., *Women in western political thought*, Princeton University Press, Princeton 1979.

OKIN, S.M., *Justice, gender and the family*, Basic Books, Νέα Υόρκη 1989.

OOMMEN, T.K., «Contested boundaries and emerging pluralism», *International Sociology*, τχ. 3, 1995, σ. 251-268.

OUTRAM, D.,*The Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

ΠΑΝΤΕΛΑΙΟΥ, Τ., «Τα δικαιώματα των γυναικών ή η δικαίωση του γυναικείου;», στο, Διοτίμα: Κέντρο Γυναικείων Σπουδών και Μελετών, Πρακτικά Ευρωπαϊκού Συνεδρίου, *Το φύλο των δικαιωμάτων*, Αθήνα, Δελφίνι (υπό έκδοση).

ΠΑΝΤΕΛΙΔΟΥ ΜΑΛΟΥΤΑ, Μ., «Γυναίκες και πολιτική/γυναίκες και Πολιτική Επιστήμη», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, τχ. 65, 1987, σ. 3-22.

ΠΑΝΤΕΛΙΔΟΥ ΜΑΛΟΥΤΑ, Μ., «Γυναικείο ζήτημα και κράτος πρόνοιας», στο, Θ. Μαλούτας - Δ. Οικονόμου (επιμ.), *Προβλήματα ανάπτυξης του κράτους πρόνοιας στην Ελλάδα*, Εξάντας, Αθήνα 1987.

ΠΑΝΤΕΛΙΔΟΥ ΜΑΛΟΥΤΑ, Μ., *Γυναίκες και πολιτική*, Gutenberg Αθήνα 1992.

ΠΑΝΤΕΛΙΔΟΥ ΜΑΛΟΥΤΑ, Μ., *Πολιτική συμπεριφορά*, Σάκκουλας, Αθήνα 1993.

ΠΑΝΤΕΛΙΔΟΥ ΜΑΛΟΥΤΑ, Μ., «Για τον φεμινισμό της κρίσης», *Δίνη*, τχ. 8, 1995/96.

ΠΑΝΤΕΛΙΔΟΥ ΜΑΛΟΥΤΑ, Μ., «Πολιτική ταυτότητα γυναικεία υποκειμενικότητα και δημοκρατία», στο Χ. Λυριντζής - Η. Νικολακόπουλος - Δ. Σωτηρόπουλος (επιμ.), *Πολιτική και κοινωνία στην Ελλάδα (1974-1994). Όψεις της Γ΄ Ελληνικής Δημοκρατίας*, Θεμέλιο, Αθήνα 1996.

ΠΑΠΑΤΑΞΙΑΡΧΗΣ, Ε. - ΠΑΡΑΔΕΛΗΣ, Θ. (επιμ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*, Καστανιώτης, Αθήνα 1992.

PATEMAN, C., *The sexual contract*, Polity Press, Cambridge 1988.

PATEMAN, C., *The disorder of women*, Polity Press, Cambridge 1989.

PATEMAN, C., «Equality, difference, subordination: the politics of motherhood and women's citizenship», στο, G. Bock - S. James, *Beyond equality and difference*, Routledge, Λονδίνο 1992.

PHILLIPS, A., *Democracy and difference*, Polity Press, Cambridge 1993.

PHILLIPS, A., «Dealing with difference», *Constellations*, τχ. 1 (1), 1994, σ. 74-91.

RICH, A., *Of woman born*, Norton, Νέα Υόρκη 1976.

ROUSSEAU, J.J., *Politics and the arts*, Cornell University Press, Νέα Υόρκη 1973.

RUDDICK, S., «Maternal thinking», *Feminist Studies*, τχ. 6 (2), 1980, σ. 342-367.

SCOTT, J., «Deconstructing equality-versus-difference», στο M. Hirsch - E. Fox Keller (επιμ.), *Conflicts in feminism*, Routledge, Λονδίνο 1990.

SOPER, K., *Troubled pleasures*, Verso, Λονδίνο 1990.

SPIVAK, G., «Criticism, feminism and the institution», στο, S. Harasyn (επιμ.), *The postcolonial critic*, Routledge, Λονδίνο 1990.

ΣΠΟΥΡΔΑΛΑΚΗΣ, Μ., *Για τη θεωρία και τη μελέτη των πολιτικών κομμάτων*, Εξάντας, Αθήνα 1990.

TOURAINE, A., *Qu'est-ce que la démocratie?*, Fayard, Παρίσι 1994.

ΤΣΟΥΚΑΛΑΣ, Κ., *Είδωλα πολιτισμού*, Θεμέλιο, Αθήνα 1991.

TURNER, B. (επιμ.), *Citizenship and social theory*, Sage, Λονδίνο 1993.

TWINE, F., *Citizenship and social rights*, Sage, Λονδίνο 1994.

VAN STEENBERGEN, B. (επιμ.), *The condition of citizenship*, Sage, Λονδίνο 1994.

VARIKAS, E., «Refonder ou racommoder la démocratie?», *French Politics and Society*, τχ. 12 (4), 1994, σ. 1-34.

WOOLF, V., *Three guineas*, Hogarth Press, Λονδίνο 1938.

YEATMAN, A., *Postmodern revisionings of the political*, Routledge, Λονδίνο 1994.

YOUNG, I.M., *Throwing like a girl*, Indiana University Press, Indianapolis 1990.

YOUNG, I.M., «Polity and group difference», στο, C. Sunstein, *Feminism and political theory*, University of Chicago Press, Σικάγο 1990β.