

ΙΟΝΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ

ΣΧΟΛΗ ΙΣΤΟΡΙΑΣ & ΜΕΤΑΦΡΑΣΗΣ - ΔΙΕΡΜΗΝΕΙΑΣ

ΤΜΗΜΑ ΞΕΝΩΝ ΓΛΩΣΣΩΝ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗΣ ΚΑΙ ΔΙΕΡΜΗΝΕΙΑΣ



ΠΤΥΧΙΑΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Μετάφραση και σχολιασμός του άρθρου “ Feminism, Ethics, and History, or What Is the "Post" in Postfeminism?” σελ. 29-44 (2002) της Misha Kavka, από το περιοδικό Tulsa Studies in Women’s Literature.

Φοιτήτρια

Σταυρούλα Αϊντα Ζηκίδη

(Ξ2017086)

Επιτροπή Εποπτείας

Κελάνδριας Παναγιώτης

Κεραμίδας Σωτήριος

ΚΕΡΚΥΡΑ 2020-2021

**Μετάφραση και σχολιασμός του άρθρου “
Feminism, Ethics, and History, or What Is the
"Post" in Postfeminism?” σελ. 29-44 (2002) της
Misha Kavka, από το περιοδικό Tulsa Studies in
Women’s Literature.**

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εξώφυλλο πτυχιακής εργασίας. Μετάφραση και σχολιασμός του άρθρου “ Feminism, Ethics, and History, or What Is the "Post" in Postfeminism?” σελ 29-44 (2002) της Misha Kavka, από το περιοδικό Tulsa Studies in Women’s Literature.....	1
Μετάφραση και σχολιασμός του άρθρου “ Feminism, Ethics, and History, or What Is the "Post" in Postfeminism?” σελ 29-44 (2002) της Misha Kavka, από το περιοδικό Tulsa Studies in Women’s Literature.....	3
Περιεχόμενα.....	4
Πρόλογος.....	5
Μεταφρασμένο κείμενο.....	6
Πρωτότυπο κείμενο.....	19
Σχολιασμός.....	30
Περιγραφή κειμένου-πηγή.....	30
Πληροφορίες για τη συντάκτρια του Κ.Π.....	30
Περιγραφή της θεματικής του Κ.Π.....	30
Ανάλυση του Κ.Π.....	30
Είδος κειμένου.....	30
Λειτουργίες Κ.Π.....	31
Σκοπός Κ.Π.....	32
Κειμενικά χαρακτηριστικά Κ.Π.....	32
Μεταφραστικά προβλήματα.....	32
Σύγκριση Κ.Π. και Κ.Σ με βάση τις μεταφραστικές οδηγίες.....	32
Λειτουργίες Κ.Σ.....	32
Σκοπός Κ.Σ.....	33
Κειμενικά χαρακτηριστικά Κ.Σ.....	33
Μεταφραστικά προβλήματα.....	34
Βιβλιογραφία.....	38

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Το παρακάτω κείμενο το οποίο αποτελεί την πτυχιακή μου εργασία είναι φεμινιστικού περιεχομένου. Ο λόγος που επέλεξα το συγκεκριμένο άρθρο για την πτυχιακή μου εργασία, είναι το γεγονός ότι τα τελευταία χρόνια είμαι ιδιαίτερα ευαισθητοποιημένη πάνω στα θέματα του φεμινισμού. Ήταν και ο λόγος άλλωστε που δε χρειάστηκε να σκεφτώ για πολύ ώρα τη θεματική πάνω στην οποία ήθελα να κάνω την αναζήτησή μου για την εύρεση ενός θέματος. Ενημερώνομαι σε καθημερινή βάση για τις ποικίλες καταπατήσεις των δικαιωμάτων των γυναικών, για την κακοποίηση, την υποτίμηση και τη βία που δέχονται καθημερινά γυναίκες. Έτσι, θεώρησα ότι θα ήταν προς όφελός μου να ασχοληθώ σε βάθος με ένα θέμα που θα μου κέντριζε το ενδιαφέρον να το ερευνήσω σε βάθος και δε θα με κούραζε η αναζήτηση νέων όρων με τους οποίους δεν είμαι εξοικειωμένη. Επίσης, έμαθα περισσότερες λεπτομέρειες για μια πτυχή του φεμινισμού την οποία δε γνώριζα, τον μεταφεμινισμό. Ήταν μια ενδιαφέρουσα αναζήτηση που μου προσέφερε πολλές γνώσεις και με έκανε να κατανοήσω καλύτερα κάποια πράγματα σχετικά με τον φεμινισμό.

Φεμινισμός, Ηθική και Ιστορία ή Τι σημαίνει το «Μετά» στον Μεταφεμινισμό;

Misha Kavka

Πανεπιστήμιο του Auckland

Ας υποθέσουμε προς το παρόν ότι υπάρχει κάτι όπως η φεμινιστική ιστορία, δηλαδή μια ιστορία του φεμινισμού. Αυτό φαίνεται, βέβαια, σαν να πηγαίνουμε πίσω. Στο άρθρο ορόσημο «Women's Time», η Julia Kristeva διατύπωσε προβληματισμούς σχετικά με τη σχέση μεταξύ φεμινισμού και χρονικότητας ισχυριζόμενη ότι, καθώς το *le féminin*¹ συνδέεται παραδοσιακά με την κυκλική χρονικότητα αφενός και τη μνημειακή χρονικότητα αφετέρου, «δημιουργείται πρόβλημα σε σχέση με μια συγκεκριμένη αντίληψη του χρόνου: ο χρόνος ως έργο, η τελεολογία, η γραμμική και η προοπτική ξετυλίζουν... με άλλα λόγια, τον χρόνο της ιστορίας». Από τότε που η Kristeva έκανε αυτή τη διατύπωση, ήταν δύσκολο να μιλήσουμε χωρίς αμφιβολία για τη φεμινιστική ιστορία, γραμμική ή μη, πόσο μάλλον να ασχοληθούμε με την παραγωγή μιας «ιστορίας» του φεμινισμού. Παρ' όλα αυτά, τώρα ερχόμαστε σε επαφή με τον όρο «μεταφεμινισμό» που φαίνεται να τοποθετεί τον φεμινισμό ακριβώς στην ιστορία και έτσι θέτει και πάλι το ζήτημα του πώς η φεμινιστική ιστορία σχετίζεται με τον γραμμικό χρόνο και τα έργα της «αναχώρησης, εξέλιξης και άφιξης».

Φυσικά, ο μεταφεμινισμός είναι από μόνος του μια ιστορικά τοποθετημένη λέξη. Τη δεκαετία του 1990 φάνηκε η άνοδος και η διάδοση αυτού του όρου, τόσο στην ακαδημαϊκή κοινότητα, όσο και στα μέσα μαζικής ενημέρωσης, ως όρος επιδοκιμασίας και αποδοκιμασίας. Ο όρος επινοήθηκε αρχικά το 1985 από την Toril Moi στο βιβλίο της «*Sexual/Textual Politics*» για να υποστηρίξει έναν φεμινισμό που θα αποδομούσε το δυαδικό μεταξύ του φεμινισμού βασισμένου στην ισότητα, ή του «φιλελεύθερου» και του «ριζοσπαστικού» φεμινισμού βασισμένου στις διαφορές. Στη μνήμη μου, ωστόσο, η εμφάνιση του «μεταφεμινισμού» έχει μια πολύ διαφορετική πηγή προέλευσης: Θυμάμαι ένα αυτοκόλλητο στις πόρτες των φεμινιστριών του δεύτερου κύματος που έγραφαν «ΘΑ ΕΙΜΑΙ ΜΙΑ ΜΕΤΑΦΕΜΙΝΙΣΤΡΙΑ ΣΤΗ ΜΕΤΑΠΑΤΡΙΑΡΧΙΑ». Η διαφορά μεταξύ των δύο χρήσεων είναι πληροφοριακή. Δεδομένου ότι για τη Moi, το «μετά» υποδηλώνει μια μεθοδολογική ή θεωρητική αλλαγή, τον τρίτο όρο της διαλεκτικής σύνθεσης, το σύνθημα που θυμάμαι, χρησιμοποιεί το «μετά» για να αναφερθεί ειρωνικά, σε ένα σαφές ιστορικό διάλειμμα. Αυτή η σύγχυση σχετικά με το νόημα του «μετά» ταλανίζει -ή αναζωπυρώνει ανάλογα με την οπτική μας γωνία- τη συζήτηση σε σχέση με τη χρήση του όρου «μεταφεμινισμός» κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1990. Ενώ ο όρος φαίνεται από

¹ ΣτΜ. Γαλλικά στο πρωτότυπο

τη μια πλευρά να υποδηλώνει το τέλος του φεμινισμού, από την άλλη ο ορισμός, η υιοθέτηση ή η απόρριψή του έχει μετατραπεί σε ένα πεδίο φεμινιστικής πολιτικής. Ακριβώς λόγω αυτού του παράδοξου, θέλω να δώσω έμφαση στις χρήσεις και τις συνέπειες του «μεταφεμινισμού», προκειμένου να γίνει πιο κατανοητή η σχέση μεταξύ φεμινισμού και ιστορίας, ή η θέση του φεμινισμού στο χρόνο. Για τους σκοπούς μου, αυτή η σχέση δεν θα είναι κατανοητή χωρίς να εισαγάγει την έννοια της ηθικής, στην ρεαλιστική και στην καθολική της μορφή.

Το ερώτημα σχετικά με τη σχέση μεταξύ του φεμινισμού και της ιστορίας επείγει επειδή υπάρχει τώρα ένας αισθητός φόβος ότι βρισκόμαστε στην άλλη πλευρά ενός διαλείμματος που δεν μπορούμε να προσδιορίσουμε ή να εντοπίσουμε. Θα μπορούσαμε απλώς να το ονομάσουμε μεταμοντέρνα κατάσταση, αλλά στον ακαδημαϊκό φεμινισμό έχει μια συγκεκριμένη μορφή. Ο διαχωρισμός του φεμινισμού σε ολοένα και πιο συγκεκριμένα ρεύματα οδήγησε σε αναζήτηση προέλευσης, σε προσπάθειες να γραφτεί μια ιστορία του δεύτερου κύματος του φεμινισμού που θα έχει νόημα. Στην πραγματικότητα, η στιγμή μας στη φεμινιστική ιστορία μπορεί να χαρακτηριστεί από τον αγώνα για να καταλάβουμε την παρούσα κατάσταση - που συχνά διατυπώνεται ως ανησυχία για το αν υπάρχει ακόμα κάτι που ονομάζεται «φεμινισμός» - καταγράφοντας τα γεγονότα του παρελθόντος. Εδώ είναι που η έννοια του «μετά» ως σημείο αιχμής στην ιστορία, είναι ιδιαιτέρως συναρπαστική και ανησυχητική, γιατί το «μετά» τοποθετεί τον φεμινισμό στην ιστορία, ανακηρύσσοντας το τέλος αυτής της ιστορίας. Επιβεβαιώνει, έτσι, τη φεμινιστική ιστορία ως αποτέλεσμα της αναδρομής, ως κάτι που ξέρουμε ότι υπήρξε, επειδή μπορούμε τώρα να πούμε ότι δεν ισχύει πλέον. Αλλά πώς είναι δυνατόν ο φεμινισμός να ευθυγραμμιστεί με το «μετά», όταν είναι αδιανόητο να μιλάμε, για παράδειγμα, για μεταρατσισμό, μετακλασικισμό ή ακόμα και μετασεξισμό; Η πικρή ειρωνεία του συνθήματος ΘΑ ΕΙΜΑΙ ΜΙΑ ΜΕΤΑΦΕΜΙΝΙΣΤΡΙΑ ΣΤΗ ΜΕΤΑΠΑΤΡΙΑΡΧΙΑ δείχνει την αδυναμία να φανταστεί κανείς μια κοινωνία ουδέτερη ως προς το φύλο - τόσο δύσκολο όσο το να φανταστούμε μιας φυλετικά ουδέτερη κοινωνία - όπως πολλοί από εμάς θα θέλαμε.

Συγκριτικά, ο όρος «μετά» που είναι γενικά αποδεκτός ως ιστορικός λόγος, δηλαδή η μετά-αποικιοκρατία, συνεπάγεται συγκεκριμένα με αδιαμφισβήτητα ιστορικά διαλείμματα μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, όταν οι ευρωπαϊκές δυνάμεις εγκατέλειψαν τις αποικιακές τους κυριαρχίες. Αλλά πώς θα χρονολογούσαμε το τέλος του φεμινισμού και για ποιους λόγους; Ίσως το 1982, με τη δημοσίευση ότι *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, οι οποίοι εξέθεσαν τους φυλετικούς και ταξικούς διαχωρισμούς των αποπειρών της «απελευθέρωσης των γυναικών» και έκαναν τον φεμινισμό να περιστρέφεται γύρω από την ευαισθησία στις διαφορές που γίνονταν όλο και πιο έντονες; Ή ίσως στα μέσα της δεκαετίας του 1980, στο αποκορύφωμα της εποχής των Reagan και Thatcher, η οποία αποτελείωσε τα ουτοπικά οράματα του κοινωνικού μετασχηματισμού; Ή το 1991, με την περιοδεία της Madonna «Blonde Ambition», η οποία γιόρτασε ανοιχτά την επαναχρησιμοποίηση κραγιόν, τακουνιών και κορσέδων από γυναίκες που θέλουν να

γίνουν σεξουαλικά αντικείμενα; Ή το 1993, με τη δημοσίευση του *The Lesbian and Gay Studies Reader*, το οποίο σηματοδότησε μια «άνοδο του πολιτικού και θεωρητικού αναβρασμού» που έκανε τη φεμινιστική πολιτική να φαίνεται ανιαρή και αποθαρρυντική; Ή το 1995, με τη συντηρητική Christina Hoff Sommers, μεταξύ άλλων, να διαμαρτύρεται μέσα από το βιβλίο της, *“Who Stole Feminism”*; Ή μόλις πρόσφατα, στα τέλη του νέου αιώνα, με την αυξανόμενη επίγνωση μιας παγκοσμιοποίησης των μέσων μαζικής ενημέρωσης που ελέγχουν την ιδιωτική ζωή, αλλά εμποδίζουν κάθε μέσο πολιτικοποίησης του προσωπικού, ακριβώς επειδή είναι τώρα τόσο ορατό;

Η απάντηση σε όλες αυτές τις ερωτήσεις είναι «όχι...αλλά, εν μέρει, ναι." Δεν υπάρχει ξεκάθαρα καμία ημερομηνία, καμία επαναστατική στιγμή, κατά την οποία ο φεμινισμός πέρασε στη φάση του «μετά», κυρίως επειδή δεν υπάρχει καμία συζήτηση που να μπορεί να ισχυριστεί ότι εξαντλεί το φάσμα των σκέψεων και των σχεδίων που αναλαμβάνονται στο όνομα του φεμινισμού. Και όμως, κάθε ημερομηνία που ανέφερα, κάθε ημερομηνία που αποτυγχάνει να είναι το Ένα, υποδηλώνει ότι ο φεμινισμός έχει πράγματι μια ιστορία και μία που συνεχίζεται. Το ερώτημα, λοιπόν, είναι, πώς μπορούμε να κατανοήσουμε το «μετά» στο «μεταφεμινισμό»; Πώς μπορούμε να λογοδοτήσουμε για τις επενδυμένες του χρήσεις και να διατηρήσουμε την ιδέα ότι το φεμινιστικό έργο είναι στην ιστορία;

Ένα πρόβλημα με τη χρονική έννοια του «μετά» είναι, πολύ απλά, ότι ο φεμινισμός δεν είναι νεκρός, αν και συγκεκριμένα έργα και ρητορικές που ονομάζονται «φεμινιστικά» έρχονται και φεύγουν. Αυτό το γνωρίζουμε κυρίως από την ύπαρξη των ίδιων συζητήσεων σχετικά με την έννοια του «μεταφεμινισμού». Αυτό, ωστόσο, δεν αναιρεί τη συναισθηματική σημασία του να μιλάμε για το φεμινισμό σαν να ήταν νεκρός. Διότι στον όρο «μεταφεμινισμός» εγχύετε η μνήμη ενός συλλογικού έργου, μια εποχή που οι φεμινίστριες θα μπορούσαν να πουν «εμείς», που τώρα δεν υπάρχει. Αυτό σίγουρα δεν είναι παρά μια φαντασίωση της αναδρομής, ένας τρόπος διαμόρφωσης του παρελθόντος του φεμινισμού από το παρόν άγχος σχετικά με τη διάσπαση του, αλλά η απώλεια αυτής της αίσθησης της κοινότητας, που απειλεί να διαποτίσει τα φεμινιστικά έργα με παραλυτική ευαισθησία ή νοσταλγία. Πολλές από τις λέξεις μας (και, ναι, νιώθω άβολα χρησιμοποιώντας τον πληθυντικό του πρώτου προσώπου) σχετικά με το φεμινισμό χαρακτηρίζονται από το θυμό, τη θλίψη, την άρνηση ή την παραίτηση αυτών που πενθούν. Ο θυμός ανήκει εν μέρει σε μια παλαιότερη γενιά φεμινιστριών που κατηγορούν το σημερινό φεμινισμό ότι απέτυχε στο πρόγραμμα απελευθέρωσής του, όπως η Germaine Greer που προτρέπει το 1997, «για όλη μας την απελευθερωτική ομιλία, πλούσια, μοντέρνα, δυτική γυναίκα είναι συνεχώς, επανειλημμένα ακρωτηριασμένος». Αυτός ο θυμός με τη σειρά του είναι συνδεδεμένος με τη θλίψη και τη νοσταλγία, όπως η φωνή που βγαίνει από το βιβλίο της Susan Gubar *“Critical Condition: Feminism at the Century of the Century”*, η οποία φωνή ξεκίνησε ως μια ομιλία με τίτλο *“Who Killed Feminist Criticism?”* Αλλά ακόμη και για μια νεότερη γενιά της οποίας η είσοδος στον φεμινισμό πλησίαζε επικίνδυνα την «μετά» φάση της, υπάρχει η βασανιστική μελαγχολία του να εκτοπιστεί, έχοντας

έρθει αργά. Αυτή είναι μια μελαγχολία που πρέπει είτε να την ενστερνιστούμε είτε να την απαρνηθούμε, μια μελαγχολία που συχνά παίρνει τη μορφή μιας αμήχανης απολογίας για τον ίδιο τον φεμινισμό (πιο αναγνωρίσιμη, ίσως, με τα λόγια, «Δεν είμαι φεμινίστρια, αλλά...»), ο οποίος μπορεί να μην είναι νεκρός, αλλά κάτι από αυτόν έχει πεθάνει, κάτι που κάνει το «μετά» να χαρακτηρίζεται ως σοβαρή απώλεια ή απόλυτη απόρριψη.

Αυτό οδηγεί στο δεύτερο πρόβλημα με τη χρονική έννοια του «μετά». Ως σημάδι λήξης, κάνει έναν ψευδή ισχυρισμό για το θάνατο του φεμινισμού, αλλά ακόμη και ως σημάδι της ιστορίας - ίσως ακόμα σε εξέλιξη - δεν μας λέει τίποτα για τις επενδύσεις που εμπλέκονται στις συζητήσεις που επιδιώκουν να ορίσουν αυτόν τον όρο. Είτε χρησιμοποιείται ως όρος αυτοπροσδιορισμού ή κατηγορίας, είτε χρησιμοποιείται από άτομα που ονομάζονται «φεμινιστές», το ίδιο το νόημα και η οικειοποίηση με τον όρο του «μεταφεμινιστή» είναι εξαιρετικά αμφισβητούμενο. Τα μέσα ενημέρωσης το χρησιμοποιούν για τα κορίτσια της «αντίδρασης» του συντηρητικού φεμινισμού. Το Τρίτο Κύμα το χρησιμοποιεί για μια νεότερη γενιά πολιτισμικά ψαγμένων φεμινιστών που επιδιώκουν «να χρησιμοποιήσουν την επιθυμία και την ευχαρίστηση καθώς και τον θυμό για να τροφοδοτήσουν αγώνες για δικαιοσύνη». Οι μεταδομίστριες ακαδημαϊκές φεμινίστριες τον χρησιμοποιούν για να περιγράψουν έναν πλουραλιστικό θεωρητικό φεμινισμό που απορρίπτει την υποτιθέμενη ουσία του δεύτερου κύματος. Και το «δεν είμαι φεμινίστρια, αλλά...» οι τελευταίοι το χρησιμοποιούν συχνά για υποκρισία αλλά και χαλαρή στάση απέναντι στις αυτοεξυπηρετούμενες διακηρύξεις της αρσενικής τάξης. Σε κοινωνικούς όρους, υπάρχει επίσης η περίπλοκη μορφή του «μεταφεμινισμού», στην οποία η αίσθηση της ενδυνάμωσης των γυναικών συνδέεται άμεσα με αυτό που θα μπορούσε να ονομαστεί παλιά πατριαρχικοί θεσμικοί, όπως οι πολλές ώρες εργασίας και το ντύσιμο που αποπνέει δυναμισμό, που αναλαμβάνουν να διαπεράσουν την «γυάλινη οροφή» της διοίκησης, ή την περίεργη πρόσληψη της Naomi Wolf από την προεδρική εκστρατεία του Gore το 1999 για να συμβουλευεί τον Al Gore για την αρρενωπή του εικόνα. Ο πιο ανησυχητικός ορισμός του «μεταφεμινισμού», ωστόσο, ανήκει στην ομάδα των νεότερων γυναικών, που τώρα κατευθύνεται προς ή στα πρώτα στάδια μιας καριέρας, οι οποίες πιστεύουν ότι ο φεμινισμός έχει ήδη κάνει το έργο του επιτυγχάνοντας τόση κοινωνική ισότητα για τις γυναίκες στο σπίτι και στο χώρο εργασίας, όπως θα μπορούσε κανείς να ελπίζει ή ακόμη και να επιθυμεί. Σε αυτήν την κατανόηση του «μετά», ο φεμινισμός έχει διαγραφεί από την ίδια του την επιτυχία. Κάθε ένας από αυτούς τους ορισμούς του «μετά» αφορά τόσο την ανάγκη διεκδίκησης μιας ταυτότητας, την τοποθέτησή του σε σχέση με τον φεμινισμό, όσον αφορά στην εξασφάλιση μιας φεμινιστικής ιστορίας. Με άλλα λόγια, αυτές οι συζητήσεις μας λένε περισσότερα για τον συνεχιζόμενο αντίκτυπο της ιδέας του φεμινισμού παρά για μια συγκεκριμένη εκδοχή της φεμινιστικής ιστορίας. Σε ποιο πράγμα θα μπορούσε να αναφέρεται το «μετά» σε αυτές τις πολλαπλές τοποθετήσεις για τη φεμινιστική ιστορία; Αυτός ο φεμινισμός έχει τελειώσει επειδή έχει αποτύχει; Έχει εγκαταλειφθεί ως συλλογικό πολιτικό σχέδιο; Αυτός ο φεμινισμός τελείωσε επειδή πέτυχε, έφερε εις πέρας την αποστολή του και εξαφανίστηκε; Αυτός ο φεμινισμός έχει τελειώσει επειδή έχει γίνει κάτι άλλο,

μετατρεπόμενος σε συντηρητικές, υποκριτικές, μεταδομιστικές ή διακρατικές εκδοχές που δε θα αναλάμβαναν μια εκλογική περιφέρεια των γυναικών; Και πάλι, η απάντηση φαίνεται να είναι «όχι... αλλά, εν μέρει, ναι».

Υπάρχει ένα παράδοξο εδώ, γιατί το «μετά» υποδηλώνει τόσο ένα τέλος στον φεμινισμό όσο και μια διαμάχη για μια νέα φεμινιστική συζήτηση ακριβώς επειδή παρέχει ένα κομβικό σημείο για την σαφήνεια της σημασίας, της χρήσης και των συνιστωσών του φεμινισμού σήμερα. Αυτό που αποκαλύπτει αυτό το παράδοξο είναι ότι ο φεμινισμός δεν έχει οριοθετημένο τέλος, όπως και οι πολλαπλές, μεταβαλλόμενες επενδύσεις στον φεμινισμό σημαίνουν ότι δεν είχε και αρχή. Χωρίς έναν μόνο ορισμό για να καθοδηγήσει την πορεία του μέσω της χρονικής ιστορίας, ο φεμινισμός μπορεί να θεωρηθεί ως πολλαπλές πρακτικές που μοιράζονται ιστορικούς δεσμούς με έναν όρο ομπρέλα. Έχει έτσι μια διαφορετική σχέση με την ιστορία από εκείνη που θα μπορούσε να εκληφθεί ως γεγονότα σε γραμμικό χρόνο. Το «μετά» μας λέει, με άλλα λόγια, ότι δεν έχει τελειώσει ο φεμινισμός αλλά ότι έχει τελειώσει ο χρόνος του. Η δική του ιστορία είναι περισσότερο μια ουτοπική, παρά μια χρονική ιστορία. Αυτό που θέλω να ονομάσω «ηθική ιστορία», για τον φεμινισμό είναι και καθοδηγείται από την υπόσχεση ότι ο κόσμος θα γίνει διαφορετικός. Όπως έγραψε ο Drucilla Cornell, «Οι φεμινίστριες καλούν συνεχώς όλους μας να φανταστούμε ξανά τις μορφές ζωής μας... Παλεύουν για να μας κάνουν να «δούμε» τον κόσμο διαφορετικά.» Ακριβώς λόγω της έμφυτης έκκλησής του για την ηθική - τι μπορεί να θεωρηθεί με την απλούστερη έννοια του ως το «έπρεπε να είναι» του μέλλοντος - ο φεμινισμός δεν μπορεί να έχει γραμμική ιστορία. Αυτός ο εγγενώς συνολικός όρος «φεμινισμός», είναι μόνο ένα όνομα για την επιδίωξη της δικαιοσύνης, ενοποιώντας τις πολλαπλές ιστορίες συγκεκριμένων αγώνων που μερικές φορές αλληλεπικαλύπτονται και μερικές φορές αλληλοσυγκρούονται.

Εάν το φεμινιστικό έργο είναι μέρος της ηθικής ιστορίας, αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι καθοδηγείται από υποσχέσεις που βρίσκονται εκτός των ιστορικών αγώνων που υποκινεί. Ταυτόχρονα, η ιστορία του φεμινισμού, ως πρακτικής, είναι πραγματική και όχι ουτοπική, καθώς αυτές οι υποσχέσεις δεν έχουν αποδειχθεί εντελώς ανεκπλήρωτες. Εδώ μπορούμε να εντοπίσουμε μια αισιόδοξη επανάληψη του «Είναι» έναντι του «Πρέπει» που γίνεται από την παραδοσιακή ηθική φιλοσοφία. Με άλλα λόγια, τα κέρδη γίνονται πάντα (το καθεστώς του «Είναι»), αν και ποτέ με τέτοιο τρόπο ώστε να μην υπάρξουν μελλοντικά κέρδη, σκεπτόμενοι πάντα (το καθεστώς του «Πρέπει»). Λέμε, λοιπόν, ότι ο φεμινισμός εμφανίζεται στην ηθική ιστορία για να τονίσουμε ότι είναι και υλιστικός και καθοδηγείται από μια ανησυχία για δικαιοσύνη, ότι συμβαίνει τόσο στην ιστορία όσο ενθαρρύνεται από ιδέες που δεν αποτελούν και δεν μπορούν να συγκρατηθούν από τη γραμμική ιστορία. Το κρίσιμο σημείο της ηθικής ιστορίας είναι ότι περιλαμβάνει και τα δύο επίπεδα ηθικής, το ρεαλιστικό και το υπερβατικό, ή αυτό που η Derrida, τονίζοντας τον απρόβλεπτο χαρακτήρα της Βιβλικής δικαιοσύνης, έχει ονομάσει ως μεσσιανικό. Ως έννοια της ιστορίας, περιλαμβάνει τόσο την εντοπισμένη ιδιαιτερότητα των αγώνων, που παραδοσιακά ήταν η ζώνη του φεμινιστικού ακτιβισμού, όσο και τη καθολική τους δύναμη, αυτή η αίσθηση ορθότητας που κάνει

κάποιον να θέλει να «ενταχθεί» στην πρώτη θέση. Δεδομένου ότι η ιδέα της δικαιοσύνης είναι μόνο μια αφηρημένη έννοια, μια υπόσχεση, είναι καθολική στη δυνατότητά της. Αυτό σημαίνει, ότι ο καθένας μπορεί, σε μεγάλο βαθμό, να φανταστεί καλύτερες και πιο δίκαιες εκδοχές της ζωής του. Το περιεχόμενο αυτής της ιδέας της δικαιοσύνης, ωστόσο, δεν μπορεί να γίνει γνωστό εκ των προτέρων. Πρέπει να διατυπώνεται κάθε φορά εκ νέου ως προς τις ιδιαίτερες ανάγκες και δυνατότητες των ανθρώπων μέσα σε τοπικούς πολιτιστικούς σχηματισμούς.

Υποστηρίζω, λοιπόν, ότι ο φεμινισμός δεν μπορεί να εντοπιστεί στην ιστορία ή ως ιστορία χωρίς να γίνει κατανοητός σε σχέση με την ηθική, με τη διπλή έννοια της πρακτικής και της υπόσχεσης. Αυτό οδηγεί στο επίκεντρο αυτού που αναγνωρίζεται ως φεμινιστική επανεγγραφή της παραδοσιακής ορθολογικής ηθικής (σε γενικές γραμμές, η Καντιανή κατηγορηματική υποχρέωση, κατανοητή ως ηθικός νόμος που ισχύει παγκοσμίως για όλους). Εδώ ο φεμινισμός ευθυγραμμίζεται με μια «ηθική φροντίδας», σε αντίθεση με μια αφηρημένη ηθική της δικαιοσύνης. Αντί να δίνει έμφαση στη δικαιοσύνη και τα δικαιώματα, η φεμινιστική ηθική, επηρεασμένη σε μεγάλο βαθμό από το βιβλίο της Carol Gilligan *"In a Different Voice"*, όπου τονίζει τη φροντίδα και την ευθύνη για τους άλλους ως περισσότερο συμβατές με τον τρόπο που οι γυναίκες συνήθως αντιμετωπίζουν τη σύγκρουση μεταξύ του εαυτού και του άλλου. Όπως υποστήριξε η Elisabeth Porter, η φεμινιστική αντικανονιστική ηθική βασίζεται στη θεμελιώδη σημασία της προσωπικής εμπειρίας, του πλαισίου και της ανάπτυξης σχέσεων για τη λήψη ηθικών αποφάσεων. Ως εκ τούτου, η κριτική συμβολή του φεμινισμού στην ορθολογική ηθική ήταν να στρέψει την προσοχή από αφηρημένες σε κατασταλασμένες καταστάσεις, από την ορθολογική απόκριση στη συναισθηματική κρίση, από ένα μη καθορισμένο άλλο στην «συγκεκριμένη φύση ατόμων με συγκεκριμένες ιστορίες, ταυτότητες, συναισθήματα και δεσμούς». Η δύναμη μιας τέτοιας κριτικής προσέγγισης, φυσικά, είναι ότι καθιστά ορατές -τόσο ως ηθικούς ανθρώπους όσο και ως άτομα με ηθικούς ισχυρισμούς- αυτές τις ομάδες που "χαρακτηρίζονται" από το γένος, την τάξη, τη φυλή και το συναίσθημα που έχουν αποκοπεί από τη συζήτηση για τα δικαιώματα της δυτικής ηθικής φιλοσοφίας. Το πρόβλημα με την ηθική της φροντίδας, ωστόσο, είναι ότι ο φεμινισμός υπό αυτό το πρίσμα μπορεί να κατηγορηθεί ότι στην προσπάθεια να ξεφορτωθεί άχρηστα πράγματα, χάνει και κάποια σημαντικά, ότι έπρεπε να αφήσει την ίδια την έννοια της δικαιοσύνης στην προσπάθεια μη καθολικοποίησης της κανονιστικής ηθικής. Το να επιμείνουμε ότι η ηθική πρέπει να αντιμετωπίζεται ως ευθύνη για ένα συγκεκριμένο άτομο σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο γίνεται για να κάνει το άλλο μη αφηρημένο, και ως εκ τούτου να αποφευχθεί το ζήτημα του Άλλου ως έχει. Χωρίς την κατηγορία του αφηρημένου του Άλλου, ωστόσο, κάποιος είναι πάντα συνδεδεμένος με καταστάσεις και ανθρώπους που είναι ήδη γνωστοί ή διαμορφωμένοι. Όπως επεσήμανε η Ranjana Khanna στο πλαίσιο του διακρατικού φεμινισμού, «η διαφορά έχει πραγματοποιηθεί σε τέτοιο βαθμό που έχουν δημιουργηθεί χωριστά ηθικά σύμπαντα, με τη μόνη πρωταρχική επιτακτική ανάγκη να μην σχολιάζει κανείς άλλο πλαίσιο. Μια ηθική απάντηση, λοιπόν, συχνά ισοδυναμεί με καμία απάντηση». Αυτό που αποκτάται μέσω της ηθικής της εξατομίκευσης χάνεται ως ηθική της υπόσχεσης, και με αυτήν την

υπόσχεση δημιουργείται η δυνατότητα να φανταστεί κανείς έναν κόσμο «όπως θα έπρεπε». Για να το διατηρήσουμε αυτό, πρέπει να κρατήσουμε ανοιχτό τον χώρο του Άλλου με μια Λεβινιακή έννοια, ως μια ασύλληπτη δικαιοσύνη για κάποιον που είναι ριζικά διαφορετικός από τον εαυτό του και του οποίου οι απαιτήσεις υπερσχύουν, χρονικά αλλά και οντολογικά. Η Khanna το αποκαλεί αυτό «αδύνατο δώρο δικαιοσύνης για τις γυναίκες», όπου η κατηγορία των «γυναικών» ανήκει στη διακρατική, ακριβώς επειδή το περιεχόμενό της είναι εξίσου άγνωστο με τη μορφή που γίνεται αντιληπτό από τη δικαιοσύνη.

Αν και επιμένω ότι η ηθική στην υπηρεσία της φεμινιστικής ιστορίας πρέπει να διατηρήσει την πτυχή του μεσσιανικού, και ως εκ τούτου του αφηρημένου, δεν πρόκειται να υποστηρίξω τη σημασία της ιδιαιτερότητας των τοπικών και ιστορικών πλαισίων για ολόκληρο το φάσμα των φεμινιστικών αγώνων. Αντίθετα, θα έλεγα ότι δεν μπορεί κανείς να επιλέξει ανάμεσα στην ιδιαιτερότητα και το αφηρημένο, ανάμεσα στον εντοπισμό και την καθολικότητα, όταν πρόκειται για την κατανόηση της σχέσης μεταξύ φεμινισμού και χρόνου, χωρίς να χάσει την ικανότητα να εξηγήσει τι είναι αυτό που οδηγεί τον φεμινισμό, που τον κρατά ζωντανό. Η ιδιαιτερότητα μπορεί να είναι γνωστή μόνο στην παρούσα στιγμή ή να διαβαστεί εκ των υστέρων με τη μορφή μιας συγκεκριμένης ιστορίας, ενώ το μέλλον πρέπει να παραμείνει ανοιχτό για μια υπόσχεση που παρέχει την ώθηση για περαιτέρω ερωτήσεις και δράσεις, επανασχεδιασμούς και επανασυστήματα. Όπως υποστήριξε με ευκρίνεια η Chandra Talpade Mohanty, τα γυναικεία γραπτά του τρίτου κόσμου για τον φεμινισμό επέστησαν την προσοχή στην εξαφάνιση των πολύ διαφορετικών ιστοριών τους από αυτές των γυναικών του πρώτου κόσμου, κυρίως επειδή η κληρονομιά του τελευταίου Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού επέτρεψε στις γυναίκες του πρώτου κόσμου να αφαιρέσουν την κατηγορία της «γυναίκας» με το επιχείρημα ότι όλες οι γυναίκες υφίστανται τις ίδιες καταπίεσεις. Αυτό δεν μπορεί να αμφισβητηθεί, αλλά πρέπει να σημειωθεί ότι η διαγραφή των ιστοριών των γυναικών του τρίτου κόσμου από τις φεμινίστριες του πρώτου κόσμου λειτούργησε σύμφωνα με μια λογική του ίδιου, ενώ η «λύση» σε αυτήν τη διαγραφή - απόλυτος σεβασμός για την αυτό-εκπροσώπηση του Άλλου- έχει οδηγήσει σε παράλυση της φεμινιστικής αντίδρασης του πρώτου κόσμου. Αυτό που απαιτείται αντ' αυτού (και αυτό είναι ήδη το πώς λειτουργεί ο φεμινισμός στην καλύτερη περίπτωση) είναι να κρατάμε ανοιχτή την κατηγορία του Άλλου για οποιονδήποτε, ως ακόμα άγνωστο, να μπαίνει σε αυτό και να απαιτεί από τον εαυτό του.

Η Cornell βασίζεται σε μια τέτοια αντίληψη του Άλλου στην αντίληψή της για τον ηθικό φεμινισμό: «Χρησιμοποιώ τη λέξη «ηθική» για να δείξω τη φιλοδοξία για μια μη βίαιη σχέση με τον Άλλο και την ετερότητα με την ευρύτερη δυνατή έννοια. Αυτό αναλαμβάνει την ευθύνη να αγωνιστεί ενάντια στην απαλλοτρίωση του άλλου σε οποιοδήποτε σύστημα νοήματος που θα αρνιόταν τη διαφορά και την ιδιαιτερότητα του». Ο ηθικός φεμινισμός της Cornell μπορεί να θεωρηθεί ότι ακολουθεί το αίτημα της Kristeva στο τέλος του «Women's Time» για αύξηση των «αισθητικών πρακτικών» για την προώθηση του έργου του φεμινισμού. Λαμβάνοντας υπόψη ότι η Kristeva

εξετάζει τέτοιες πρακτικές «για να αναδείξει... τη μοναδικότητα του κάθε ατόμου και, ακόμη περισσότερο... τον πολλαπλασιασμό των πιθανών ταυτοποιήσεων κάθε ατόμου», η Cornell υποστηρίζει προσεκτικά τον επανασυμβολισμό της γυναικείας σεξουαλικής διαφοράς πέρα από το περιοριστικό σχήμα της Γυναίκας». Και οι δύο ευθυγραμμίζουν αυτά τα αισθητικά έργα, ή σχέδια αναπαράστασης, με έναν ηθικό ισχυρισμό, γιατί η χρήση του όρου «αισθητική» αναφέρεται σε μια διαμόρφωση που παίρνει συγκεκριμένες αντιπατριαρχικές μορφές, αλλά είναι πάντα ανοιχτή, και πάντα απαιτεί, την επόμενη δυνατότητα αναμόρφωσης. Εδώ είναι που η σχέση με το απρόβλεπτο, το αφηρημένο Άλλο - είτε εξετάζεται στο πλαίσιο της χρονικότητας, της γλώσσας ή των διακρατικών σχέσεων μεταξύ των γυναικών- υποδηλώνει την υπόσχεση που είναι εγγενής στον φεμινισμό ως ιδέα που δεν μπορεί να περιοριστεί από τη γραμμική ιστορία. Η σκέψη ως προς την ηθική ως υπόσχεση και πρακτική μπορεί να εξηγήσει το περίεργο αδιαίρετο του όρου «φεμινισμός». Ας εξετάσουμε την κατάσταση. Λαμβάνοντας υπόψη τη θραύση οποιουδήποτε ονείρου ενός «φεμινιστικού κινήματος» που προκαλείται από την εξειδίκευση των διαφορών, η αναγνώριση ότι «οι άλλοι» πρέπει να επιτρέπεται να κάνουν συγκεκριμένους ισχυρισμούς για τη δική τους ιστορία σε ξεχωριστούς λόγους, τη δυσφορία με το να λέμε «εμείς» με την απουσία του να είμαστε ικανοί να διεκδικήσουμε μια συγκεκριμένη εκλογική περιφέρεια, τις συζητήσεις που έχουν γίνει εντελώς ανταγωνιστές, ακόμα και τη δημοφιλή εικόνα του «φεμινιστή» ως ανταγωνιστικό εχθρό των αντρών ή πλέον και εχθρό των γυναικών, δεδομένου όλων αυτών, γιατί υπάρχει ακόμα ένας όρος που ονομάζεται «φεμινισμός;» Δεδομένου ότι καμία δεν γεννιέται φεμινίστρια, για να παραφράσει τη Beauvoir, αλλά πρέπει κάποια στιγμή να ταυτιστεί με το όνομα, με τι ταυτίζεται όποιος την αποκαλεί φεμινίστρια, μεταφεμινίστρια ή σχεδόν φεμινίστρια; Η απάντηση πρέπει σίγουρα να είναι ότι προσδιορίζει -ό,τι «εμείς» ταυτίζουμε- με την έννοια της δικαιοσύνης για τις γυναίκες, ωστόσο αυτή η κατηγορία ορίζεται στην πράξη. Γιατί οι φεμινίστριες τσακίζονται και εξακολουθούν να παραμένουν εντός του όρου ομπρέλα του φεμινισμού; Επειδή ο φεμινισμός είναι τοπικός και αφηρημένος, τόσο σε ιστορική στιγμή όσο και εκτός χρόνου. Και οι δύο πτυχές πρέπει να μελετηθούν μαζί, γιατί για να επενδύσουν στην έννοια της δικαιοσύνης, οι άνθρωποι πρέπει να επιμείνουν σε ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο. Ο φεμινισμός πετυχαίνει, έτσι, τους στόχους του ενώ ενοποιείται από την ίδια την επένδυση στην έννοια της δικαιοσύνης. Στην πραγματικότητα, αντί να επιτρέψουμε στις υλικές διαφορές μεταξύ των γυναικών να δημιουργήσουν ξεχωριστές ηθικές σφαίρες, ή να καταγράψουν αυτές τις διαφορές σε μια προσπάθεια αποκατάστασης κοινών στόχων για τις «γυναίκες», θα συνιστούσα να επικεντρωθούν στο ρήγμα και τη διαμάχη εντός του ίδιου του φεμινισμού, αφού αυτός είναι ακριβώς ένας τρόπος οριοθέτησης του ποικίλου περιεχομένου της υπόσχεσης που διασφαλίζει τον φεμινισμό μέσα στην ηθική ιστορία.

Αξίζει να δοκιμάσουμε αυτήν την έννοια της ηθικής ιστορίας με αναφορά σε δύο τρέχουσες ανησυχίες στον ακαδημαϊκό φεμινισμό: αφενός τη δυνατότητα εφαρμογής των όρων «γένος» και «σεξουαλική διαφορετικότητα» και αφετέρου το πρόβλημα της συγγραφής φεμινιστικών ιστοριών για τον φεμινισμό. Λαμβάνοντας υπόψη τις

τρέχουσες προσεγγίσεις σε ζητήματα γένους και του παρελθόντος, εστιάζουμε σε δύο σημεία: 1) ότι ο φεμινισμός είναι εκτός χρόνου επειδή είναι πάντα ένα μανιφέστο, ή η υπόσχεση δικαιοσύνης που θα έρθει, όπως είναι ένας παρελθοντικός και σύγχρονος ιστορικός αγώνας, και 2) ότι ο «μεταφεμινισμός» μπορεί, σε αυτή τη συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία, να χαρακτηριστεί ως μέριμνα για την άρθρωση της φεμινιστικής ιστορίας από την άποψη της ηθικής.

Σε ένα πρόσφατα δημοσιευμένο δοκίμιο με τίτλο “The End of Sexual Difference?”, η Judith Butler λαμβάνει υπόψη ένα σύνολο όρων που αποτελούν τον στυλοβάτη της φεμινιστικής πρακτικής και της θεωρίας, αλλά που έχουν έρθει, ή ίσως πάντα έρχονται, σε σύγκρουση μεταξύ τους: η σεξουαλική διαφορετικότητα, το γένος και η σεξουαλικότητα. Αν και η Butler δεν υιοθετεί αυτούς τους όρους σε σχέση με τη φεμινιστική ιστορία, είναι δελεαστικό να τους χρησιμοποιήσει ως τρόπο χαρτογράφησης μιας ιστορίας του φεμινισμού. Για παράδειγμα, μπορεί να έχει νόημα να πούμε ότι μια έμφαση στη σεξουαλική διαφορετικότητα (υλικός φεμινισμός δεκαετίας '70 - '80) μετατρέπεται σε εστίαση στο γένος (φεμινισμός της δεκαετίας του '80 - '90), που έκτοτε έχει γίνει ενδιαφέρον για τις πρακτικές της σεξουαλικότητας (φεμινισμός της δεκαετίας του '90 μέχρι σήμερα). Ή ίσως θα ήταν πιο ακριβές σε αυτή τη χαρτογράφηση να ξεκινήσουμε με το γένος, καθώς ήταν ο διαχωρισμός στις αρχές της δεκαετίας του '70 του γένους/φύσης από το γένος/κουλτούρα που επέτρεψε στις γυναίκες να φανταστούν ότι ήταν δυνατή η απελευθέρωση από τις επιπτώσεις της σεξουαλικής διαφορετικότητας. Σε αυτήν την περίπτωση, η ιστορία του φεμινισμού θα ήταν: γένος => σεξουαλική διαφορετικότητα => σεξουαλικότητα. Αλλά σίγουρα πρέπει να συμπεριλάβουμε την ώθηση που δόθηκε από το ωθητικό έργο της Catharine MacKinnon τη δεκαετία του '80 σε αυτό που τώρα αναφέρεται ως «σεξουαλικοί πόλεμοι» πάνω σε θέματα πορνογραφίας και εκπροσώπησης. Σε αυτήν την έκδοση, η ιστορία του φεμινισμού θα ξεκινούσε με το «γένος», μετάβαση στη «σεξουαλικότητα» στη δεκαετία του '80 που πολεμούσε το σεξ και στη συνέχεια στη «σεξουαλική διαφορετικότητα», όπως υποστηρίχθηκε από τους υπέρμαχους της δεκαετίας του '90, όπως η Cornell και η Rosi Braidotti. Μια τέτοια χαρτογράφηση, ωστόσο, δεν θα εξηγούσε τη συντριπτική επιρροή της queer θεωρίας κατά τη δεκαετία του 1990, η οποία θεωρεί τη σεξουαλικότητα ως αποκλειστικό τομέα ενασχόλησης. Ούτε θα μπορούσε να εξηγήσει την επιρροή της ίδιας της Butler στη δεκαετία του '90 στο να ξανασκεφτεί το γένος ως υποκριτικό, καθιστώντας έτσι το "γένος" και όχι τη "σεξουαλικότητα" τον κατάλληλο όρο της τελευταίας δεκαετίας. Το πρόβλημα, πάλι, είναι ότι μια γραμμική ιστορία του φεμινισμού δεν είναι δυνατή για τον λόγο ότι κάθε όρος, συμπεριλαμβανομένου του ίδιου του «φεμινισμού», είναι παγιδευμένος σε μια ιστορία πολλαπλών ορισμών που αλλάζουν με κάθε μετατόπιση στην έννοια της δικαιοσύνης στην οποία αυτοί φιλοδοξούν. Οι υποσχέσεις για δικαιοσύνη, με άλλα λόγια, μπορούν να τρέχουν ταυτόχρονα, υποδηλώνοντας ότι οι όροι «σεξουαλική διαφορετικότητα», «γένος» και «σεξουαλικότητα» αποτελούν την ηθική ιστορία του φεμινισμού.

Η ίδια η Butler αναγνωρίζει την ανάγκη να στραφεί από ορισμούς (και συνεπώς από μια γραμμική ιστορία) στην ηθική στο “The End of Sexual Difference?”. Με αυτόν τον τρόπο επιδιώκει να αναζωογονήσει την κατηγορία του καθολικού. Κάνει έναν σύνδεσμο μεταξύ τριών συνόλων ερωτήσεων: το ερώτημα που έθεσε η Irigaray στο “*An Ethics of Sexual Difference*” (τι είναι η σεξουαλική διαφορετικότητα;). Το ερώτημα που τίθεται από την πειθαρχική διαφορά μεταξύ αφενός του φεμινισμού και αφετέρου των λεσβιών και των ομοφυλοφίλων (ποιο είναι το κατάλληλο αντικείμενο καθενός;). Και το ερώτημα που έθεσε ο Paul Gilroy στο “*The Black Atlantic*” σχετικά με τη σωστή εκλογική καθολικότητα (ποιος θα συμπεριληφθεί στο «καθολικό;»). Σε κάθε μια από αυτές τις περιπτώσεις, η Butler ενδιαφέρεται να διατηρήσει τους όρους «σεξουαλική διαφορετικότητα», «γένος» και «σεξουαλικότητα» και «καθολικότητα» κινητές αφήνοντάς τους με τη μορφή ερωτήσεων που χρειάζονται συνεχώς να υποβάλλουν εκ νέου ερωτήσεις. Μόνο αυτό το είδος προσέγγισης, υποστηρίζει, μας επιτρέπει να συνεργαστούμε με όρους των οποίων η λειτουργικότητα δεν έχει (ακόμη) εξαντληθεί με τέτοιο τρόπο ώστε να συνεχίσει να επανεξετάζει τις παραμέτρους τους. Έτσι, η σεξουαλική διαφορετικότητα «δεν είναι δεδομένη, δεν αποτελεί προϋπόθεση, ούτε βάση για την οικοδόμηση ενός φεμινισμού.... μάλλον, ως ερώτημα που προκαλεί μια φεμινιστική έρευνα, είναι κάτι που δεν μπορεί να δηλωθεί ... και αυτό παραμένει, λίγο πολύ μόνιμα, προς εξακρίβωση. Παρομοίως, η δύναμη της καθολικότητας λειτουργεί ως ένα ζήτημα που συνεχώς επανεμφανίζεται, γιατί το ζήτημα του «τι θα συμπεριληφθεί και τι όχι στη γλώσσα του καθολικού δικαιώματος δεν διευθετείται για πάντα» (σελ. 430). Έτσι, το πεδίο του καθολικού αρθρώνεται από τους ισχυρισμούς και τις απαιτήσεις που γίνονται έξω από την εκλογική του περιφέρεια ανά πάσα στιγμή. Υπό αυτήν την έννοια, η Butler θέλει να επαναπροσδιορίσει την καθολικότητα, διαρθρωμένη ακριβώς μέσω προκλήσεων στην υπάρχουσα, αποκλειστική διατύπωση από εκείνους που θέλουν να συμπεριληφθούν στους όρους της. Ως εκ τούτου, για την Butler, τόσο η σεξουαλική διαφορετικότητα όσο και η καθολικότητα είναι ζητήματα που πρέπει να παραμείνουν ανοιχτά ή μη εξασφαλισμένα, προκειμένου να διατηρηθεί η πολιτική αποτελεσματικότητά τους. Με τους δικούς μου όρους, θα έλεγα ότι η Butler μιλά εδώ για τη σεξουαλική διαφορετικότητα και την καθολικότητα ως υποσχέσεις των οποίων το περιεχόμενο επανέρχεται επί τόπου, αλλά του οποίου η δύναμη παραμένει ένα αποτέλεσμα δικαιοσύνης που θεωρείται ως αφηρημένη έννοια. Εκφράζοντας την πιθανότητα ενός «νεωτερισμού χωρίς θεμελιωτισμό», του οποίου οι βασικοί όροι λειτουργίας δεν μπορούν να διασφαλιστούν πλήρως εκ των προτέρων, η Butler αντιλαμβάνεται αυτό που έχω αποκαλέσει ηθική ιστορία ως «μελλοντική μορφή» του φεμινισμού (σελ. 421).

Η Butler δεν προσπαθεί, και δεν θα προσπαθήσει, υποθέτω, να γράψει μια ιστορία φεμινισμού. Όμως, παραδέχεται ότι η συναισθηματική «θέση» του φεμινισμού, είναι πλέον μια «θλιβερή στιγμή για τον φεμινισμό, θα μπορούσαμε να πούμε μια στιγμή ήττας» (σελ. 418). Από αυτήν τη θλίψη, προκύπτει η ανάγκη προσδιορισμού όχι μόνο του μέλλοντος αλλά και του παρελθόντος του φεμινισμού, για να γράψουμε μια φεμινιστική ιστορία που τοποθετεί τον φεμινισμό στην ιστορία. Το πρόβλημα μιας τέτοιας προσπάθειας, ωστόσο, παίρνει τη μορφή του πώς να σκεφτόμαστε τη

λειτουργία της ηθικής μέσα σε ένα κίνημα που είναι τόσο πολιτικό όσο και προσωπικό. Το πρόβλημα για τις φεμινιστικές ιστορίες του φεμινισμού, από την άποψη του παρόντος, είναι η τάση να κατανοούμε τον φεμινισμό ως ατομικό προνόμιο, μετρώντας την πρόοδο του κινήματος από το βαθμό που τα άτομα ενεργούν ως «φεμινιστές», δηλαδή, ενεργούν με έναν ηθικό τρόπο. Αυτός, ωστόσο, ο ηθικός τρόπος, κινδυνεύει να συγκρουστεί με το γενικότερο νόημα της «ηθικής» και να χάσει έτσι την ουτοπική συνιστώσα της ιστορίας. Αυτή η συγκεκριμενοποίηση της ηθικής συνδέεται με τη σειρά της με μια γραμμική ή προοδευτική ιστορία, όπου αυτό που προωθεί είναι μια «αιτία» που νοείται ως μοναδικό και ατομικά επενδυμένο.

Για τον φεμινισμό, θα έλεγα ότι η ηθική της «ηθικής ιστορίας» αφορά τους κανόνες της κοινωνικής δέσμευσης και όχι μια ατομική ηθική ή κανόνες για την ατομική συμπεριφορά. Η εμπλοκή με τον φεμινισμό δεν εγγυάται να γίνει κανείς ηθικό πρόσωπο -αν και ίσως αυτή είναι μια φαντασία στην οποία κάποιοι έχουν πέσει θύματα- για τον πολύ καλό λόγο ότι το να είσαι ηθικό άτομο συνεπάγεται με την αποθέωση ενός κλειστού έργου, παρά ενός ανοιχτού, υποστηρίζοντας στόχους που επιδιώκουν οι φεμινίστριες και εναντιώνοντας σε άλλους που συχνά επιθυμούν. Παρόλο που ο φεμινισμός της δεκαετίας του εβδομήντα έκανε πολλά για να δημοσιοποιήσει τον ισχυρισμό ότι το προσωπικό είναι πολιτικό, αυτό δεν σημαίνει ότι ο φεμινισμός ασχολείται ή έχει ασχοληθεί με ατομικές συμπεριφορές, θηλυκές ή αρσενικές (παρά το τι υπονοείται από τη δήλωση, ΘΑ ΕΙΜΑΙ ΜΙΑ ΜΕΤΑΦΕΜΙΝΙΣΤΡΙΑ ΣΤΗ ΜΕΤΑΠΑΤΡΙΑΡΧΙΑ). Αντίθετα, ο φεμινισμός έχει αναλάβει το καθήκον να συγκεντρώνει κοινωνικές δομές. Είτε αυτό συμβαίνει στο δρόμο, σε αίθουσες συσκέψεων, σε αίθουσες διδασκαλίας, είτε στον αμφιλεγόμενο προσωπικό χώρο των σχέσεων, είτε μέσω τρόπων άμεσης πρόκλησης είτε με πνευματική ανάλυση, υπήρξε στόχος του φεμινισμού να καθορίσει τη σχέση μεταξύ του κοινωνικού και του σεξουαλικού (όπως το καταλαβαίνει κανείς), μεταξύ του θεσμικού και του οικείου. Ορίστε τον εαυτό σας ως «φεμινιστή» και κάντε έναν ορισμένο ηθικό ισχυρισμό: όχι να είστε ηθικοί, αλλά να αναλάβετε την υπόσχεση ότι εσείς και άλλοι σαν εσάς θα μπορούσατε να ταιριάξετε σε μια κοινωνική δομή που να ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα στις ανάγκες και τις επιθυμίες σας. Η επένδυση είναι προσωπική, τα κέρδη γίνονται επιτόπου, αλλά αυτό που επιδιώκεται είναι η κοινωνική δικαιοσύνη. Οι «πρόοδοι» του φεμινισμού συμβαίνουν, τότε, καθώς οι κανόνες της κοινωνικής εμπλοκής, υπό μεταβαλλόμενες συνθήκες, αποδεικνύονται ανεπαρκείς στην υπόσχεση της κοινωνικής δικαιοσύνης.

Όμως, ενώ είναι αλήθεια να λέμε ότι ο φεμινισμός «προχωρά» με την έννοια ότι οι γυναίκες έχουν αποκτήσει μεγαλύτερη προβολή και δικαιώματα, είναι επίσης αλήθεια ότι, κάτω από τις μεταβαλλόμενες παροντικές συνθήκες (θυμηθείτε τις πιθανές στιγμές «μετά» φάσης που αναφέρονται παραπάνω), ο φεμινισμός μπορεί στην πραγματικότητα να μην πλησιάζει περισσότερο στην εκπλήρωση της υπόσχεσης της ηθικής ιστορίας που ενδυναμώνει τη δραστηριότητά της. Για αυτόν τον λόγο, ωστόσο, δεν είναι λιγότερο ενδυναμωμένος. Το «μετά» του μεταφεμινισμού αναφέρεται σε αυτήν την αυτό-αντανακλαστική, ηθική κατανόηση του φεμινισμού: ότι συνεχίζει να

αναζητά δικαιοσύνη και να κερδίζει έδαφος χωρίς να είναι μέρος μιας προοδευτικής ιστορίας και χωρίς να μετρά τα κέρδη του ως πρόοδο προς έναν στόχο. Η ηθική ιστορία, φυσικά, ισχύει όχι μόνο για τον φεμινισμό, αλλά και για συναφή έργα και αγώνες που λειτουργούν μεταξύ της υπόσχεσης της δικαιοσύνης και των κερδών που έχουν επιτευχθεί επί τόπου. Ωστόσο, το να βλέπεις τον φεμινισμό συγκεκριμένα στους όρους της ηθικής ιστορίας υποδηλώνει δύο πράγματα: 1) ότι ο φεμινισμός είναι προοδευτικός χωρίς να είναι προοδευτικός, δηλαδή, δεν μπορεί να γίνει εμφανής ως προς τις προόδους σε ένα χρονοδιάγραμμα, επειδή ενισχύεται από την αφηρημένη ιδέα του δικαιοσύνης για τις γυναίκες, και 2) ότι η γραμμική ιστορία του φεμινισμού δεν μπορεί ποτέ να γραφτεί, γιατί ο στόχος (οι θέσεις) θα κινείται πάντα, θα βρίσκεται πάντα στη διαδικασία επαναπροσδιορισμού.

Μπορώ, λοιπόν, να γράψω μια ηθική ιστορία του φεμινισμού; Η απάντηση είναι, «όχι... αλλά, εν μέρει, ναι». Είναι πολύ πιο εύκολο να δούμε πώς αποτυγχάνουν οι γραμμικές ιστορίες του φεμινισμού (αυτό συμβαίνει κάθε φορά που κάποιος λέει, "αλλά αυτό δεν αφορά εμένα!") παρά να δούμε πώς μια ηθική ιστορία του φεμινισμού, που εκτίθεται στη σελίδα, μπορεί να πετύχει. Αυτό είναι σίγουρο επειδή, για να θέλουμε να γράψουμε μια ιστορία φεμινισμού, πρέπει να επενδύσουμε σε μια συγκεκριμένη έννοια ή σθένος του «μετά», το οποίο συνεπάγεται ότι επενδύεται σε ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο δικαιοσύνης. Στο βαθμό που είναι αδύνατο να σκεφτούμε τη δικαιοσύνη χωρίς περιεχόμενο, είναι επίσης αδύνατο να γράψουμε μια ιστορία φεμινισμού που δεν είναι ηθικά προκατειλημμένη. Το κόλπο θα ήταν να διαβάσουμε αυτές τις προκατειλημμένες ιστορίες, σα να αποτελούν οι ίδιες μια ιστορία υποσχέσεων που συλλήφθηκαν στο όνομα του φεμινισμού, αφήνοντας την αφηρημένη έννοια της δικαιοσύνης ελεύθερη να αναλάβει περαιτέρω αρθρώσεις. Το κόλπο θα ήταν επίσης να μην καταδικάζουμε τις φεμινιστικές ιστορίες του φεμινισμού ως ηθικά προκατειλημμένες, ή για το ότι πέφτουμε θύμα της γοητείας των μοναδικών περιεχομένων της δικαιοσύνης. Αντίθετα, οι ηθικά προκατειλημμένες ιστορίες έχουν μια αποτελεσματική ή, πιο σωστά, μια συναισθηματική δύναμη που είναι πολύτιμη ακριβώς επειδή εντοπίζουν τις επενδύσεις σε μια υπόσχεση που έγινε από συγκεκριμένους υποστηρικτές. Σε αντίθεση με το «μετά» του «μεταφεμινισμού», το οποίο υποστήριξα ότι κρύβει τις διαφορές επενδύσεις στον ίδιο τον όρο πίσω από μια φαντασία λήξης, η ηθικά προκατειλημμένη ιστορία του φεμινισμού ενισχύει την ιδέα της δικαιοσύνης για τις γυναίκες, όποια μορφή και αν έχει η όποια εκδοχή των γυναικείων αγώνων που επιδιώκει να γραφτεί στην ιστορία. Υπό αυτήν την έννοια, τέτοιες συσσωρευμένες ιστορίες γίνονται το υλικό για τη σύνταξη μιας ηθικής ιστορίας φεμινισμού.

Η σκέψη για τα κέρδη του φεμινισμού σε σχέση με μια ηθική ιστορία οδηγεί σε ένα τελευταίο ερώτημα: μπορεί ποτέ να εκπληρωθεί μια υπόσχεση για φεμινισμό, να γίνει «μετά-συμβιβασμός» θα λέγαμε, έτσι ώστε βασικοί όροι όπως «γένος» ή «σεξουαλική διαφορετικότητα» θα εξαφανίζονται επειδή δεν χρησιμεύουν πλέον για να δώσουν περιεχόμενο στην υπόσχεση της δικαιοσύνης; Αν μπορούσαμε να φανταστούμε ένα σημείο στο οποίο οι όροι όπως «γένος» ή «σεξουαλική διαφορά» δεν εξυπηρετούσαν πλέον καμία λειτουργία για να αρθρώσουν τους αγώνες και τα σχέδια του φεμινισμού,

αυτό θα ήταν επίσης το σημείο στο οποίο ο φεμινισμός θα είχε σταματήσει να είναι συνώνυμος με την υπόσχεση δικαιοσύνης. Αυτό θα ήταν το σημείο στο οποίο ο φεμινισμός ως αδιαίρετος όρος θα είχε παραχωρήσει, όχι μόνο στις μη φεμινιστικές διατυπώσεις της δικαιοσύνης (που υπάρχουν πάντα ως προκλήσεις), αλλά και σε μια έννοια υπόσχεσης ότι η ίδια δεν είχε καμία σχέση με τις γυναίκες σε οποιαδήποτε μορφή ή ορισμός. Αν ένα τέτοιο σημείο μπορεί να γίνει εφικτό -και ειλικρινά δεν είμαι σίγουρη- δεν θα σήμαινε το τέλος του φεμινισμού ως κίνημα, που δεν μπορεί να χρονολογηθεί, αλλά μάλλον την ύφεση του φεμινισμού από το πεδίο της ηθικής ιστορίας. Με άλλα λόγια, χωρίς κάποια εκδοχή γένους, φύλου, σεξουαλικότητας ή σεξουαλικής διαφορετικότητας, η υπόσχεση που προσδιορίζεται ως φεμινιστική δεν μπορεί να αποκτήσει περιεχόμενο και η διαφορά της φεμινιστικής υπόσχεσης από άλλες υποσχέσεις δεν μπορεί να διακριθεί. Αλλά αν υπάρχει ένα πράγμα που μας ενώνει σε αυτόν τον αδιαίρετο όρο «φεμινισμός», είναι ότι αισθανόμαστε τη βάση -και την ανάγκη- για τη διαφορά αυτής της υπόσχεσης από άλλες υποσχέσεις, ακόμα κι αν δεν ξέρουμε πάντα τον καλύτερο τρόπο να το εκφράσουμε με λόγια. Εγώ, δεν είμαι έτοιμη να παραιτηθώ από αυτό το είδος υπόσχεσης και να αγκαλιάσω τον «μεταφεμινισμό» ως μέσο διαμόρφωσης αυτής της μη ετοιμότητας.

Feminism, Ethics, and History, or What Is the “Post” in Postfeminism?

Misha Kavka

University of Auckland

Let us assume for the moment that there is such a thing as feminist history, that is, a history of feminism. This may seem, admittedly, like going backward. In her landmark article “Women's Time,” Julia Kristeva problematized the relation between feminism and temporality by claiming that, as *le féminin* is traditionally linked with cyclical temporality on the one hand and monumental temporality on the other, it “becomes a problem with respect to a certain conception of time: time as project, teleology, linear and prospective unfolding . . . in other words, the time of history.”¹ Since Kristeva's claim, it has been difficult to talk unself-reflexively about feminist history, linear or otherwise, let alone to take on the mantle of producing “a history” of feminism. Nonetheless, we are now saddled with a term –postfeminism– that appears to position feminism precisely in/as history and so again raises the issue of how feminist history relates to linear time and its projects of “departure, progression, and arrival.”

Of course, postfeminism is itself a historically located word. The 1990s saw the rise and popularization of this term, in the academy as well as in the media, as a term of approbation and of opprobrium. The term was originally coined in 1985 by Toril Moi in *Sexual/Textual Politics* to advocate a feminism that would deconstruct the binary between equality-based or “liberal” feminism and difference-based or “radical” feminism.² In my own memory, however, the appearance of “postfeminism” has a much different source: I recall a sticker on the doors of out-and-out second-wave feminists that read “I’LL BE A POSTFEMINIST IN A POSTPATRIARCHY.” The difference between the two uses is instructive; whereas for Moi, “post” indicates a methodological or theoretical shift, the third term of dialectical synthesis, the slogan I recall takes up “post” to refer, however ironically, to a clear historical break. This confusion about the meaning of “post” has plagued –or enlivened, depending on your point of view– the use of “postfeminism” throughout the 1990s. While the term has seemed on the one hand to announce the end of feminism, on the other hand its definition, appropriation, or rejection has itself become a site of feminist politics. Precisely because of this paradox, I want to tease out the uses and implications of “postfeminism” in order to better understand the relationship between feminism and history, or the situation of feminism within time. For my purposes, this relationship will not be thinkable without introducing the notion of ethics, in its pragmatic as well as universalizing forms.

The question about the relationship between feminism and history is pressing because there is now a palpable fear that we are on the other side of a break that we cannot quite

specify or locate. We could just call this the postmodern condition, but in academic feminism it has been taking a particular form. The splitting of feminism into ever more particular sites of difference has given rise to a search for origins, to attempts to write a history of second-wave feminism that will “stick.” Our moment in feminist history, in fact, can be characterized by the struggle to figure out the present situation—often articulated as a concern about whether there is still such a thing called “feminism”—by writing the past. It is here that the meaning of “post” as a historical break is peculiarly compelling and troubling, for “post” offers to situate feminism in history by proclaiming the end of this history. It thus confirms feminist history as an effect of retrospection, as something that we know to have existed because we can now say it no longer does. But how is it possible that feminism can be aligned with “post” when it is unthinkable that we would speak, say, of postracism, postclassism, or even postsexism? The bitter irony of the slogan I’LL BE A POSTFEMINIST IN A POSTPATRIARCHY points to the very impossibility of imagining a gender-neutral society—as difficult as imagining a race-neutral society—however much some of us might like to be able to. By comparison, the “post” term that is generally accepted as having historical reference, postcolonialism, implies specific undisputed historical breaks after World War II when European powers gave up their colonial dominions. But how would we date the end of feminism, and on what grounds? Perhaps in 1982, with the publication of *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*,⁶ which exposed the race- and class-based exclusions of “women’s liberation” projects and sent feminism into a twenty-year spin of agonized sensitivity to proliferating differences? Or perhaps in the mid-1980s, at the height of the Reagan/Thatcher era, which sounded a death knell to utopian visions of social transformation”? Or in 1991, with Madonna’s “Blonde Ambition” tour, which openly celebrated the reappropriation of lipstick, heels, and corsets by women wanting to position themselves as objects of the sexual gaze? Or in 1993, with the publication of *The Lesbian and Gay Studies Reader*,⁷ which marked an “upsurge of political and theoretical ebullience” that has made feminist politics seem dreary and dispirited by comparison? Or in 1995, with the conservative Christina Hoff Sommers, among others, bemoaning *Who Stole Feminism*?⁸ Or just recently, at the turn of the new century, with the growing awareness of a media globalization that opens intimate lives to scrutiny but blocks any means of politicizing the personal, precisely because it is now so pan-visible??

The answer to all of these questions is “no . . . but, in part, yes.” There is clearly no one date, no revolutionary moment, in which feminism passed the baton to its “post,” not least because there is no one discourse that can claim to exhaust the range of thinking and projects undertaken in the name of feminism. And yet each date that I have mentioned, each date that fails to be *The One*, suggests that feminism does indeed have a history, and one that is ongoing. The question then becomes, how can we make sense of the “post” in “postfeminism”? how can we account for its invested uses and still retain a notion of feminist work being in history?

One problem with the temporal meaning of “post” is, quite simply, that feminism is not dead, though specific projects and rhetorics called “feminist” have come and gone. We know this not least from the existence of the very debates about the meaning of “postfeminism.” This is not, however, to deny the affective import of speaking about feminism as though it were dead. For the term “postfeminism” is invested with the memory of a collective project, a time when feminists could say “we” that is now gone.” This is surely no more than a fantasy of retrospection, a way of shaping the past of feminism from the present anxiety about its fracturing, but the loss of this sense of commonality threatens to stymie feminist projects with either paralyzing sensitivity or nostalgia. Many of our words (and, yes, I feel uncomfortable using the first-person plural) on the subject of feminism are marked with the anger, grief, denial, or resignation of those mourning at a graveside. The anger belongs in part to an earlier generation of feminists who accuse present-day feminism of having failed in its liberation project, such as Germaine Greer exhorting in 1997, “for all our liberation talk, rich, modern, western woman is continually, repeatedly mutilated.”! This anger in turn is inextricable from grief and nostalgia, such as that given voice in Susan Gubar’s book *Critical Condition: Feminism at the Turn of the Century*, which began its life as a talk tellingly entitled “Who Killed Feminist Criticism?” But even for a younger generation whose entry into feminism came perilously close to its “posting,” there is the nagging melancholy of being displaced, of having come lately. This is a melancholy that must either be embraced or denied, a melancholy that often takes the form of an embarrassed apologia for feminism itself (most recognizable, perhaps, in the words, “I’m not a feminist, but ...”), Feminism may not be dead, but something of it has passed away, something that the “post” marks as being sorely missed or loftily dismissed.

This leads to the second problem with the temporal meaning of “post.” As a mark of ending, it makes a false claim for the death of feminism, but even as a mark of history—perhaps still ongoing—it fails to tell us anything about the investments involved in the debates that seek to define this term. Whether used as a term of self-identification or of accusation, whether flung by or at people named “feminists,” the very meaning and appropriation of “postfeminist” is highly contentious. The media has claimed it for the “backlash” girls of conservative feminism; the Third Wave claims it for a younger generation of culturally savvy feminists who seek “to use desire and pleasure as well as anger to fuel struggles for justice”;* poststructuralist academic feminists claim it for a pluralistic theoretical feminism that repudiates the supposed essentialism of the second wave;) and “I’m not a feminist but . . . ” latecomers often claim it for a performatively wry and even light-hearted attitude to the self-serving proclamations of the masculine order. In social terms, there is also the complicitous form of “postfeminism,” in which women’s sense of empowerment is tied directly into what could be called old patriarchal institutions, such as the long hours and power-dressing undertaken to break through the “glass ceiling” of management, or the bizarre hiring of Naomi Wolf by the Gore presidential campaign in 1999 to advise Al Gore on his masculine image. The most worrying definition of “postfeminism,” however, belongs to that group of mostly younger women, now headed towards or in the early stages of

a career, who believe that feminism has already done its work by achieving as much social equality for women in the home and workplace as one could hope or even wish for.* In this understanding of “post,” feminism has erased itself out of existence by its very success. Every single one of these definitions of “post” is as much about the need to claim an identity, to position oneself vis-a-vis feminism, as it is about securing a feminist history. In other words, these debates tell us more about the continuing impact of the idea of feminism than they do about a particular version of feminist history. For what could the debated “post” in these multiple positions tell us about feminist history, exactly? That feminism is over because it has failed, has given up as a collective political project? That feminism is over because it has succeeded, has done its work and gone to ground? That feminism is over because it has become something else, shading into conservative, performative, poststructuralist, or transnational versions that know better than to assume a constituency of women? Again, the answer seems to be “no... but, in part, yes.”

There is a paradox here, for the “post” indicates both an end to feminism and a platform for new feminist debate precisely because it provides a focal point for articulating the meaning, usage, and constituencies of feminism today. What this paradox reveals is that feminism has no demarcatable end, just as the multiple, shifting investments in feminism mean that it has had no single beginning. Lacking a single definition to guide its trajectory through temporal history, feminism can best be thought of as multiple practices that share historical links to an umbrella term. It has thus had a different relationship to history than that which might be conceived as events in linear time. The “post” tells us, in other words, not that feminism is over but that it is out of time. Its own history is a utopian rather than a temporal history, what I want to call an “ethical history,” for feminism is and has been driven by the promise of the world becoming a different place. As Drucilla Cornell has written, “Feminists are continually calling on all of us to re-imagine our forms of life... [They] struggle to make us ‘see’ the world differently.” " Precisely because of its inherent appeal to ethics—what in its simplest sense can be thought of as the “ought to be” of the future—feminism cannot have a linear history. This inherently totalizing term, “feminism,” is but one name for the pursuit of justice, unifying the multiple histories of particular struggles that sometimes overlap with and sometimes work against one another.

If feminist work is part of ethical history, that is because it is driven by promises that lie outside the historical struggles it motivates; simultaneously, the history of feminism as practice is real rather than utopian since these promises have not proved wholly unfulfillable. It is here that we can locate an optimistic reinscription of the “Is” versus “Should” division made by traditional ethical philosophy. In other words, gains are always being made (the status of the “Is”), though never in such a way as to exhaust the promise of future gains, themselves always being reimagined (the status of the “Should”). To say, then, that feminism occurs in ethical history is to stress that it is both materialist and driven by a concern with justice, that it happens as much in history as it is motivated by ideas that do not constitute and cannot be contained by linear

history. The crucial point of ethical history is that it encompasses both levels of ethics, the pragmatic and the transcendental, or what Derrida, in stressing the unforeseeable character of Biblical justice, has called the messianic.* As a notion of history, it thus includes both the located specificity of struggles, which have traditionally been the zone of feminist activism, as well as their universalizing force, that sense of rightness that makes one want to “join up” in the first place. Since the idea of justice is only ever an abstraction, a promise, it is universal in its possibility. This is to say that everyone can, and to a great extent does, imagine better and more just versions of their lives.?’ The content of this idea of justice, however, cannot be known in advance;’** it must be formulated each time anew in terms of the particular needs and possibilities of people within local cultural formations.

I am suggesting, then, that feminism cannot locate itself in or as history without understanding itself in relation to ethics in the double sense of practice and promise. This goes to the heart of what is recognized as the feminist rewriting of traditional rationalist ethics (broadly speaking, the Kantian categorical imperative understood as a moral law that is universally applicable to everyone). Here feminism is aligned with an “ethics of care,” in contradistinction to an abstracted ethics of justice. Rather than emphasizing justice and rights, feminist ethics, highly influenced by Carol Gilligan’s *In a Different Voice*, stresses care and responsibility for others as being more in line with the way that women typically cope with the conflict between self and other. ?! As Elisabeth Porter has argued, feminist antinormative ethics is based on the fundamental importance of personal experience, context, and nurturing relationships to making ethical decisions. Hence, feminism’s critical contribution to rationalist ethics has been to shift attention from abstracted to contextualized situations, from rational response to emotional judgment, from an unspecified other to “the concreteness of individuals with specific histories, identities, emotions and attachments.” The power of such a critical approach, of course, is that it makes visible -both as ethical people and as people with ethical claims- those groups “marked” by gender, class, race, and sentiment who have been elided by the rights discourse of Western ethical philosophy.’ The problem with the ethics of care, however, is that feminism in this light can be accused of throwing the baby out with the bathwater, of having to let go of the very notion of justice in the effort to de-universalize normative ethics. To insist that ethics be addressed as a responsibility to a concrete individual in a specific context is precisely to make the other unabstractable, and hence to avoid the question of the Other as such. Without the category of the abstract Other, however, one is only ever bound to situations and people already known or prefigured. As Ranjana Khanna has pointed out in the context of transnational feminism, “difference has been reified to such an extent that separate ethical universes have been produced, with the only overarching imperative being that one does not comment on another context. An ethical response, then, often amounts to a non-response.”*> What is gained through the ethics of personalization is lost as the ethics of promise, and with this promise goes the possibility of imagining a world as it “ought to be.” To retain this, we must hold open the space of the Other in a Levinasian sense, as an as-yet-unimagined justice for someone who is radically other from the self

and whose demands take precedence, temporally as well as ontologically.** Khanna calls this the “impossible gift of justice for women,” where the category of “women” belongs to the transnational precisely because its content is just as unknowable in advance as the form taken by the possibility of justice.” Though I have been insisting that ethics in the service of feminist history must retain the aspect of the messianic, and hence the abstractable, this is not to argue against the importance of the specificity of local and historical contexts for the entire range of feminist struggles. Rather, I would argue that one cannot choose between specificity and abstraction, between localization and universality, when it comes to understanding the relation between feminism and time, without losing the ability to explain what it is that drives feminism, that keeps it alive. Specificity can only be known in the present moment or be read in retrospect in the form of a particular history, while the future must be kept open for a promise that provides the impetus to further questions and actions, reappropriations and recontextualizations. As Chandra Talpade Mohanty has eloquently argued, third-world women’s writings on feminism have drawn attention to the expunging of their very different histories from the accounts of first-world women, not least because the Euro-American Enlightenment legacy of the latter has allowed first-world women to abstract the category of “woman” on the grounds that all women are subject to the same oppressions.” This cannot be contested, but it should be noted that the erasure of third-world women’s histories by first-world feminists has operated according to a logic of the same, while the “solution” to this erasure -absolute respect for the self-representation of the Other- has led to a paralysis of first-world feminist response. What is required instead (and this is already how feminism at its best operates) is to hold open the category of the Other for anyone, as yet unknown, to step into it and make demands on the self.

Cornell draws on such a notion of the Other in her conception of ethical feminism: “I use the word ‘ethical’ to indicate the aspiration to a non-violent relationship to the Other and to otherness in the widest possible sense. This assumes responsibility to struggle against the appropriation of the Other into any system of meaning that would deny her difference and singularity” (emphasis mine).”? Cornell’s ethical feminism can be said to follow Kristeva’s clarion call at the end of “Women’s Time” for an increase of “aesthetic practices” to further the project of feminism; whereas Kristeva looks to such practices “to bring out . . . the singularity of each person and, even more... the multiplicity of every person’s possible identifications,” Cornell argues cogently for the resymbolization “of the feminine within sexual difference beyond the restrictive figure of Woman.”* Both align these aesthetic projects, or projects of re-representation, with an ethical claim,” not least, I think, because their use of the term “aesthetic” refers to a shaping that takes specific antipatriarchal forms but is always open to, and always requires, the next possibility of reshaping. It is here that the relation to the unforeseeable, abstractable Other -whether considered in the context of temporality, language, or transnational relations amongst women- suggests the promise inherent to feminism as an idea that cannot be contained by linear history. Thinking in terms of ethics as both promise and practice can account for the curious indivisibility of this term

“feminism.” Consider the situation. Given the fracturing of any dream of “a” feminist movement caused by particularizing differences, the recognition that “others” must be allowed to make specific claims to their own history in separate discourses, the discomfort with saying “we” in the absence of being able to claim a particular constituency, the debates that have become downright antagonisms, and even the popular image of the “feminist” as an argumentative man hater or now even woman hater—given all this, why is there still a single term called “feminism”? Since no one is born a feminist, to paraphrase de Beauvoir, but must at some point identify with the name, what does anyone who calls herself a feminist, postfeminist, or near-feminist actually identify with? The answer must surely be that she identifies—that “we” identify—with the concept of justice for women, however that category is defined in practice. Why do feminists bicker and still remain within the umbrella term of feminism? Because feminism is both local and abstracted, both in a historical moment and out of time. Both aspects must be thought together, for in order to invest in the concept of justice, people must insist on a particular content. Feminism is thus fractured in its goals while being unified by the very investment in a concept of justice. In fact, rather than allow the material differences between, within, and among women to create separate ethical spheres, or to paper over these differences in an attempt to rehabilitate joint aims for “women,” | would recommend focusing on the fracturing and bickering within feminism itself, since this is precisely a way of demarcating the varied contents of the promise that secures feminism within ethical history.

It is worth testing this notion of ethical history with reference to two current concerns in academic feminism: the applicability of the terms “gender” and “sexual difference” on the one hand and the problem of writing feminist histories of feminism on the other. Considering present approaches to questions of gender and the past suggests two points: 1) that feminism is out of time because it is always as much a manifesto, or promise of justice to come, as it is a past and present historical struggle, and 2) that “postfeminism” can, at this particular historical juncture, be characterized as a concern to articulate feminist history in terms of ethics.

In a recently published essay called “The End of Sexual Difference?” Judith Butler considers a set of terms that are the very bulwark of feminist practice and theory but that have come into, or perhaps always been in, conflict with each other: sexual difference, gender, and sexuality. Though Butler does not take up these terms in relation to feminist history, it is tempting to use them as a way of mapping a history of feminism. For instance, it might make sense to say that an emphasis on sexual difference (seventies/eighties material feminism) shades into a focus on gender (eighties/nineties poststructuralist feminism), which has since become an interest in the practices of sexuality (nineties feminism to the present). Or perhaps it would be more accurate in this mapping to begin with gender, since it was the separation in the early seventies of sex/nature from gender/culture that allowed women to imagine that a liberation from the effects of sexual difference was possible. In this case the history of feminism would read: gender => sexual difference => sexuality. But surely we must

include the impetus given by Catharine MacKinnon's influential work of the eighties to what is now referred to as the "sex wars" over issues of pornography and representation. In this version, the history of feminism would begin with "gender," move to "sexuality" in the sex-warring eighties and on to "sexual difference," as upheld by proponents of the nineties such as Cornell and Rosi Braidotti. Such a mapping, however, would not account for the overwhelming influence of queer theory in the 1990s, which takes sexuality as its outspoken métier. Nor would it account for Butler's own influence on the nineties in rethinking gender as a performative, thus making "gender" rather than "sexuality" the proper term of the last decade. The problem, again, is that a linear history of feminism is not possible for the reason that each term, including "feminism" itself, is caught up in a history of multiple definitions that change with each shift in the conceptualization of justice to which they aspire. Promises of justice, in other words, can run concurrently, suggesting that the terms "sexual difference," "gender," and "sexuality" underlie the ethical history of feminism.

Butler herself recognizes the need to turn from definitions (and thus from a linear history) to ethics in "The End of Sexual Difference?"; in doing so she seeks to resuscitate the category of the universal. She makes a link between three sets of questions: the question posed by Irigaray in *An Ethics of Sexual Difference* (what is sexual difference?); the question posed by the disciplinary stand-off between feminism on the one hand and lesbian and gay studies on the other (what is the proper object of each?); and the question posed by Paul Gilroy in *The Black Atlantic* about the proper constituency of universality (who gets to be included in the "universal"?). In each of these cases, Butler is concerned to keep the terms "sexual difference," "gender" and "sexuality," and "universality" mobile by leaving them in the form of questions that continually need re-asking. Only this kind of approach, she argues, can allow us to work with terms whose functionality has not (yet) been exhausted in such a way as to keep rethinking their parameters. Thus, sexual difference "is not a given, not a premise, not a basis on which to build a feminism . . . ; rather, as a question that prompts a feminist inquiry, it is something that cannot quite be stated... and that remains, more or less permanently, to interrogate." Similarly, the force of universality operates as a question that is constantly reemerging, for the issue of "what will and will not be included in the language of universal entitlement is not settled once and for all" (p. 430). The field of the universal is thus articulated by the claims and demands that are made from outside its constituency at any one time. It is in this sense that Butler wants to reclaim universality as an antifoundationalism, articulated precisely through challenges to its existing, exclusionary formulation by those who want to be included in its terms. As such, for Butler, both sexual difference and universality are questions that must be left open, or unsecured, in order to retain their political effectivity. In my own terms, I would say that Butler is here talking about sexual difference and universality as promises whose content is always being reimagined on the ground but whose force remains an effect of justice understood as an abstraction. In holding out the possibility of a "modernity without foundationalism," whose key terms of operation cannot be

fully secured in advance, Butler conceives of what I have been calling ethical history as the “futural form” of feminism (p. 421).

Butler does not, and would not, | assume, attempt to write a history of feminism. But she does admit the affective grip of the “post” of feminism, that it is now a “sad time for feminism, even a defeated time” (p. 418). Out of this sadness, as | have suggested, arises the need to locate not only the future but also the past of feminism, to write a feminist history that situates feminism within history. The problem for such an endeavor, how-ever, takes the form of how to think the function of ethics within a movement that is both political and personal. The problem for feminist histories of feminism, from the point of view of the present, is the tendency to understand feminism as an individual prerogative, measuring the advance of the movement by the degree that individuals act as “feminists,” that is, act in an ethical manner. This, however, is a way of essentializing ethics, of bringing it dangerously close to the meaning of “morality” and thereby losing the utopian component of history. This essentializing, or personalizing, of ethics is in turn linked to a linear or progressive history of advancement, where what advances is a “cause” understood as being singular and individually invested.

For feminism, I would say, the ethics of “ethical history” is concerned with the rules of social engagement rather than with an individual ethics, or rules for individual behavior. Engagement with feminism does not guarantee to make one an ethical person—though perhaps this is a fantasy to which some have fallen prey—for the very good reason that being an ethical person implies the apotheosis of a closed project, rather than the open-ended, shifting goals with which feminists engage and against which they find themselves, and often each other, wanting. Though seventies feminism did much to publicize the claim that the personal is political, this does not mean that feminism is or has been concerned with individual behaviors, female or male (despite what is implied by the pronouncement, I WILL BE A POSTFEMINIST IN A POSTPATRIARCHY). Rather, feminism has set itself the task of accosting social structures; whether this takes place on the street, in meeting halls, in classrooms, or in the vexed personal space of relationships, whether through modes of direct challenge or intellectual analysis, it has been an aim of feminism to define the relation between the social and the sexual (however one understands it), between the institutional and the intimate. Call yourself a “feminist” and you make a certain ethical claim: not to be ethical, but to take up the promise that you and others like you might fit into a social structure that actually answers to your needs and desires. The investment is personal, the gains are being made on the ground, but what is being sought is social justice. The “advances” of feminism occur, then, as the rules of social engagement, under changing circumstances, turn out to be inadequate to the promise of social justice.

But while it is true to say that feminism “advances” in the sense that women have gained greater visibility and rights, it is also true to say that under the changed conditions of the present (recall the potential “posting” moments listed above), feminism may in fact be no nearer to fulfilling the promise of ethical history that empowers its activity. It is

for that reason, however, no less empowered. The “post” of postfeminism refers to this self-reflexive, ethical understanding of feminism: that it continue to seek justice and make gains without being part of a progressive history and without measuring its gains as advances toward a goal. Ethical history, of course, applies not only to feminism, but also to related projects and struggles that operate between the promise of justice and gains made on the ground. However, to see feminism in particular in the terms of ethical history suggests two things: 1) that feminism is progressive without being progressivist—that is, it cannot be figured in terms of advances on a timeline because it is empowered by the abstract idea of justice for women; and 2) that the linear history of feminism can never be written, for the goal (posts) will always be moving, will always be in the process of redefinition.

Is it, then, possible to write an ethical history of feminism? The answer, I suspect, is “no... but, in part, yes.” It is much easier to see how linear histories of feminism fail (this happens every time someone says, “but that isn’t about me!”) than to see how an ethical history of feminism, laid out on the page, can succeed. This is surely because, in order to want to write a history of feminism, one must be invested in a particular meaning or valence of the “post,” which itself implies being invested in a particular content of justice. To the extent that it is impossible to think justice without content, it is also impossible to write a history of feminism that is not ethically biased. The trick would be to read these biased histories as themselves constituting a history of the promises imagined in the name of feminism, all the time leaving the abstraction of justice free to assume further articulations. The trick would also be not to condemn feminist histories of feminism for being ethically biased, or for falling prey to the allure of singular contents of justice. Rather, ethically biased histories have an effective or, more accurately, an affective force that is valuable precisely because they trace the investments in a promise made by particular proponents. Unlike the “post” of “postfeminism,” which I have argued conceals the various investments in the term itself behind a fantasy of ending, the ethically biased history of feminism empowers the idea of justice for women, whatever form it takes or whatever particular version of women’s struggles it seeks to historicize. In this sense, such accumulated histories themselves become the material for writing an ethical history of feminism.

Thinking about the gains of feminism in relation to an ethical history leads to a final question: can a promise of feminism ever be fulfilled, become a “postpromise” so to speak, so that basic terms like “gender” or “sexual difference” will fade away because they no longer serve to give content to the promise of justice? If we could imagine a point at which terms like “gender” or “sexual difference” no longer served any function for articulating the struggles and projects of feminism, this would also be the point at which feminism would have stopped being synonymous with the promise of justice. This would be the point at which feminism as an indivisible term would have given way, not just to nonfeminist articulations of justice (which always exist as challenges), but to a notion of promise that itself had nothing to do with women in any form or definition. If such a point is imaginable—and frankly I am not sure it is—it would mark

not the end of feminism as a movement, which cannot be dated, but rather the recession of feminism from the scope of ethical history. In other words, without some version of gender, sex, sexuality, or sexual difference, the promise identified as feminist cannot be given content, and the difference of feminist promise from other promises cannot be distinguished. But if there is one thing that joins us into this indivisible term “feminism,” it is that we feel the basis of—and the need for—the difference of this promise from other promises, even if we do not always know how best to articulate it. I, for one, am not ready to give up on that kind of promise and embrace “postfeminism” as a means of articulating this nonreadiness.

ΣΧΟΛΙΑΣΜΟΣ

1) Περιγραφή του κειμένου-πηγή (Κ.Π.)

Πληροφορίες για τη συντάκτρια του Κ.Π.

Συντάκτρια του κειμένου με το οποίο ασχολήθηκα είναι η Misha Kavka. Έχει κάνει διατριβή σχετικά με τη χρήση της μουσικής στη νεωτεριστική αγγλική λογοτεχνία (Πανεπιστήμιο Princeton), έχει αναλάβει ένα μεταπτυχιακό πρόγραμμα στο πρόγραμμα κριτικής θεωρίας στο Πανεπιστήμιο του Sussex, μελετώντας την αποδόμηση με τον Geoffrey Bennington και την ψυχανάλυση με την Jacqueline Rose. Έπειτα πήγε στη συνέχεια στο Πανεπιστήμιο του Κορνέλ, όπου έγραψε μια διδακτορική διατριβή για την ανδρική υστερία σε ιατρικούς και λογοτεχνικούς λόγους του fin de siècle. Όταν ολοκλήρωσε το διδακτορικό, πήγε στο Πανεπιστήμιο της Ζυρίχης ως φοιτήτρια για να δουλέψει στη γραφή των γυναικών για την τρέλα, μετά την οποία παρέμεινε εκεί και δίδαξε στο Τμήμα Αγγλικών για έξι χρόνια. Στη Ζυρίχη, επανεκπαιδεύτηκε ως μελετήτρια ταινιών και μέσων και ανακάλυψε για πρώτη φορά τη δύναμη του συνδυασμού της υψηλής θεωρίας με τη λαϊκή κουλτούρα. Το πάθος της για την πραγματική τηλεόραση την οδήγησε να σκεφτεί τρόπους εμπλοκής του κοινού με τους συμμετέχοντες, ειδικά τις συναισθηματικές σχέσεις που εμπνέει η τηλεόραση. Παρόλο που εξακολουθεί να κάνει έρευνα σχετικά με την πραγματική τηλεόραση, επεκτείνει τη δουλειά της σχετικά με τις επιπτώσεις σε άλλες μορφές μέσων, ιδίως σε νέες οθόνες μέσων, καθώς και γράφει για τις συναισθηματικές σχέσεις που υποστηρίζουν τον πολιτισμό των διασημοτήτων.

Περιγραφή της θεματικής του Κ.Π.

Το κείμενο-πηγή έχει ως κεντρικό πυρήνα τον μεταφεμινισμό (αλλά και γενικότερα τον φεμινισμό), το χρονικό σημείο από το οποίο ξεκίνησε, ποιο ήταν το χρονικό σημείο που περάσαμε από τον φεμινισμό στον μεταφεμινισμό, αλλά και σε ποια φάση βρίσκεται τώρα. Η συγγραφέας προσπαθεί, δηλαδή, να τοποθετήσει τον φεμινισμό χρονικά στην ιστορία και το σημείο της έναρξης του μεταφεμινισμού.

2) Ανάλυση του Κ.Π.

Είδος κειμένου

Το κείμενο εργασίας που επέλεξα για την πτυχιακή μου εργασία με τίτλο “Feminism, Ethics, and History, or What Is the “Post” in Postfeminism?”. Έχει κοινωνιολογικό χαρακτήρα, καθώς κεντρικός του πυρήνας είναι ο φεμινισμός και η πιο σύγχρονη φάση του, ο μεταφεμινισμός.

Λειτουργίες του Κ.Π.

Ονομαστικά οι λειτουργίες που συναντάμε στο κείμενο-πηγή είναι η αναφορική και η κλητική

Όσον αφορά στην αναφορική λειτουργία, η συγγραφέας προσπαθεί να πληροφορήσει και να ενημερώσει τον αναγνώστη σχετικά με το θέμα του μεταφεμινισμού. Αρχικά να τον εξοικειώσει με αυτό τον όρο και έπειτα να του εξηγήσει το λόγο ύπαρξής του.

Καθώς η εικόνα κάποιου για τον κόσμο καθορίζεται από πολιτισμικές αντιλήψεις και παραδόσεις, ενδέχεται οι δέκτες στον πολιτισμό-πηγή να ερμηνεύσουν την αναφορική λειτουργία διαφορετικά απ' ότι οι δέκτες στον πολιτισμό-στόχο.

Για παράδειγμα, σε χώρες όπως η Αγγλία, η Γαλλία αλλά και στις Ηνωμένες Πολιτείες, απ' όπου ξεκίνησαν τα περισσότερα φεμινιστικά κινήματα, οι άνθρωποι θα είναι πιο εξοικειωμένοι με όρους όπως ο μεταφεμινισμός. Στην Ελλάδα βέβαια, αυτός ο όρος μπορεί για τους περισσότερους να είναι εντελώς άγνωστος.

Στην κλητική λειτουργία, ο πομπός οδηγεί τους δέκτες σε μια συγκεκριμένη αντίδραση. Αυτό επιτυγχάνεται συνήθως με την προστακτική ή με ρητορικές ερωτήσεις. Μερικά παραδείγματα από το κείμενο είναι τα εξής: “But how is it possible that feminism can be aligned with “post” when it is unthinkable that we would speak, say, of postracism, postclassism, or even postsexism?”, “But how would we date the end of feminism, and on what grounds?” “Perhaps in 1982, with the publication of *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, which exposed the race- and class-based exclusions of “women’s liberation” projects and sent feminism into a twenty-year spin of agonized sensitivity to proliferating differences? Or perhaps in the mid-1980s, at the height of the Reagan/Thatcher era, which sounded a death knell to utopian visions of social transformation”? Or in 1991, with Madonna’s “Blonde Ambition” tour, which openly celebrated the reappropriation of lipstick, heels, and corsets by women wanting to position themselves as objects of the sexual gaze? Or in 1993, with the publication of *The Lesbian and Gay Studies Reader*, which marked an “upsurge of political and theoretical ebullience” that has made feminist politics seem dreary and dispirited by comparison? Or in 1995, with the conservative Christina Hoff Sommers, among others, bemoaning *Who Stole Feminism*? Or just recently, at the turn of the new century, with the growing awareness of a media globalization that opens intimate lives to scrutiny but blocks any means of politicizing the personal, precisely because it is now so pan-visible?”, “how can we account for its invested uses and still retain a notion of feminist work being in history?”, “For what could the debated “post” in these multiple positions tell us about feminist history, exactly? That feminism is over because it has failed, has given up as a collective political project? That feminism is over because it has succeeded, has done its work and gone to ground? That feminism is over because it has become something else, shading into conservative, performative, poststructuralist, or transnational versions that know better than to assume a constituency of women?”, “what does anyone who calls herself a feminist, postfeminist, or near-feminist actually identify with?”, “Why do feminists bicker and still remain within the umbrella term of feminism?”, “what is the proper object of each?”, “who gets to be included in the “universal”?”, “Is it, then, possible to write an ethical history of feminism?”. Μπορούμε, λοιπόν, να συμπεράνουμε ότι η συγγραφέας κάνει πολύ συχνά χρήση της κλητικής λειτουργίας, κυρίως με ρητορικές ερωτήσεις.

Το άρθρο γράφτηκε το 2002. Βέβαια τα προβλήματα που αναγράφονται υπάρχουν μέχρι και σήμερα. Αφορά άτομα τα οποία είναι εξοικειωμένα με το αντικείμενο του φεμινισμού αλλά και γενικότερα με κοινωνιολογικά ζητήματα. Ο λόγος για τον οποίο δημιουργήθηκε το κείμενο-πηγή είναι για να γίνει μια προσπάθεια να βρεθεί που εντάσσεται ο φεμινισμός στο χρονοδιάγραμμα της ιστορίας, πότε ήταν το χρονικό σημείο έναρξής του κλπ.

Κειμενικά χαρακτηριστικά του Κ.Π.

Το περιεχόμενο του κειμένου είναι πληροφοριακό-αναφορικό και έχει επίσημο ύφος καθώς απευθύνεται σε ειδικό κοινό που είναι εξοικειωμένο με τη συγκεκριμένη ορολογία.

Καθώς πρόκειται για κείμενο με κοινωνιολογικό περιεχόμενο, η γλώσσα είναι μεν κατανοητή, αλλά αν κάποιος δε γνωρίζει σε βάθος κάποιους όρους μπορεί να δυσκολευτεί ως προς την κατανόηση.

Μεταφραστικά προβλήματα (κατηγορίες)

Τα μεταφραστικά προβλήματα που συνάντησα, ονομαστικά ανά κατηγορίες είναι τα πραγματολογικά, τα προβλήματα διαπολιτισμικότητας, τα διαγλωσσικά (νεολογισμοί) και τέλος τα κειμεοϊδιομορφικά (παρομοίωση, μεταφορά).

3) Σύγκριση Κ.Π. και Κ.Σ. με βάση τις μεταφραστικές οδηγίες

Λειτουργίες του Κ.Σ.

Το κείμενο-στόχος έχει τις ίδιες λειτουργίες με το κείμενο-πηγή, δηλαδή συναντάμε την αναφορική και την κλητική λειτουργία.

Μερικά παραδείγματα κλητικής λειτουργίας είναι τα εξής: «Αλλά πώς είναι δυνατόν ο φεμινισμός να ευθυγραμμιστεί με το «μετά», όταν είναι αδιανόητο να μιλάμε, για παράδειγμα, για μεταρατσισμό, μετακλασικισμό ή ακόμα και μετασεξισμό;», «Αλλά πώς θα χρονολογούσαμε το τέλος του φεμινισμού και για ποιους λόγους; Ίσως το 1982, με τη δημοσίευση ότι *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, οι οποίοι εξέθεσαν τους φυλετικούς και ταξικούς διαχωρισμούς των έργων της «απελευθέρωση των γυναικών» και έκαναν τον φεμινισμό να περιστρέφεται γύρω από την ευαισθησία στις διαφορές που γίνονταν όλο και πιο έντονες; Ή ίσως στα μέσα της δεκαετίας του 1980, στο αποκορύφωμα της εποχής των Reagan και Thatcher, η οποία αποτελείωσε τα ουτοπικά οράματα του κοινωνικού μετασχηματισμού»; Ή το 1991, με την περιοδεία της Madonna «*Blonde Ambition*», η οποία γιόρτασε ανοιχτά την επαναχρησιμοποίηση κραγιόν, τακουνιών και κορσέδων από γυναίκες που θέλουν να γίνουν σεξουαλικά αντικείμενα; Ή το 1993, με τη δημοσίευση του *The Lesbian and Gay Studies Reader*, το οποίο σηματοδότησε μια «άνοδο του πολιτικού και θεωρητικού αναβρασμού» που έκανε τη φεμινιστική πολιτική να φαίνεται ανιαρή και αποθαρρυντική; Ή το 1995, με τη συντηρητική Christina Hoff Sommers, μεταξύ άλλων, να διαμαρτύρεται μέσα από το βιβλίο της, «*Who Stole Feminism*»; Ή μόλις πρόσφατα, στα τέλη του νέου αιώνα, με την αυξανόμενη επίγνωση μιας παγκοσμιοποίησης των μέσων μαζικής ενημέρωσης που ελέγχουν την ιδιωτική ζωή, αλλά εμποδίζουν κάθε μέσο πολιτικοποίησης του προσωπικού, ακριβώς επειδή είναι τώρα τόσο ορατό;», «Το ερώτημα, λοιπόν, είναι, πώς μπορούμε να κατανοήσουμε το

«μετά» στο «μεταφεμινισμό»; Πώς μπορούμε να λογοδοτήσουμε για τις επενδυμένες του χρήσεις και να διατηρήσουμε την ιδέα ότι το φεμινιστικό έργο είναι στην ιστορία;», «Σε ποιο πράγμα θα μπορούσε να αναφέρεται το «μετά» σε αυτές τις πολλαπλές τοποθετήσεις για τη φεμινιστική ιστορία; Αυτός ο φεμινισμός έχει τελειώσει επειδή έχει αποτύχει; Έχει εγκαταλειφθεί ως συλλογικό πολιτικό σχέδιο; Αυτός ο φεμινισμός τελείωσε επειδή πέτυχε, έφερε εις πέρας την αποστολή του και εξαφανίστηκε; Αυτός ο φεμινισμός έχει τελειώσει επειδή έχει γίνει κάτι άλλο, μετατρεπόμενος σε συντηρητικές, υποκριτικές, μεταδομιστικές ή διακρατικές εκδοχές που δε θα αναλάμβαναν μια εκλογική περιφέρεια των γυναικών;», «γιατί υπάρχει ακόμα ένας όρος που ονομάζεται «φεμινισμός;», «με τι ταυτίζεται όποιος την αποκαλεί φεμινίστρια, μεταφεμινίστρια ή σχεδόν φεμινίστρια;», «Γιατί οι φεμινίστριες τσακίζονται και εξακολουθούν να παραμένουν εντός του όρου ομπρέλα του φεμινισμού;», «Μπορώ, λοιπόν, να γράψω μια ηθική ιστορία του φεμινισμού;» «μπορεί ποτέ να εκπληρωθεί μια υπόσχεση για φεμινισμό, να γίνει «μετά-συμβιβασμός» θα λέγαμε, έτσι ώστε βασικοί όροι όπως «γένος» ή «σεξουαλική διαφορετικότητα» θα εξαφανίζονται επειδή δεν χρησιμεύουν πλέον για να δώσουν περιεχόμενο στην υπόσχεση της δικαιοσύνης;»

Σκοπός του Κ.Σ.

Σκοπός του κειμένου-στόχος είναι η διατήρηση της λειτουργίας του κειμένου-πηγή.

Σε πολλές χώρες υπάρχουν πολλοί άνθρωποι οι οποίοι έχουν περισσότερες γνώσεις σχετικά με τον φεμινισμό και είναι πιο ευαισθητοποιημένοι σε θέματα ισότητας, σε σύγκριση με την Ελλάδα, που έχει μείνει πίσω σε πολλά ζητήματα.

Κειμενικά χαρακτηριστικά του Κ.Σ.

Τα κειμενικά χαρακτηριστικά του κειμένου-στόχος είναι ίδια με του κειμένου-πηγή. Συγκεκριμένα, το περιεχόμενο του κειμένου-στόχος είναι πληροφοριακό-αναφορικό και έχει επίσημο ύφος καθώς απευθύνεται σε ειδικό κοινό που είναι εξοικειωμένο με τη συγκεκριμένη ορολογία.

Καθώς πρόκειται για κείμενο με κοινωνιολογικό περιεχόμενο, η γλώσσα είναι μεν κατανοητή, αλλά αν κάποιος δε γνωρίζει σε βάθος κάποιους όρους μπορεί να δυσκολευτεί ως προς την κατανόηση.

Πρόκειται για ομοιολειτουργική μετάφραση

Μεταφραστικά προβλήματα

Τα μεταφραστικά προβλήματα, όπως συμβουλευτήκα από το βιβλίο της C. Nord, χωρίζονται σε τέσσερις κατηγορίες και είναι ονομαστικά τα εξής:

Πραγματολογικά

Στο άρθρο το οποίο επέλεξα να μεταφράσω, υπάρχουν πολλοί νεολογισμοί. Αυτοί είναι: postracism, poststructuralist, postclassism, postsexism, postpatriarchy, postcolonialism. Για τον λόγο ότι δεν είναι ακόμα κατοχυρωμένοι όροι αλλά χρησιμοποιούνται πολύ σπάνια, και μόνο από όσους ασχολούνται με θέματα του

φεμινισμού και πιο συγκεκριμένα του μεταφεμινισμού, δεν υπήρχαν και πολλά παράλληλα κείμενα. Στα ελληνικά μάλιστα δε μπόρεσα να βρω κανένα παράλληλο κείμενο για τους όρους postsexism και postcolonialism. Εφαρμόζοντας δική μου απόδοση, τους μετέφρασα ως μετασεξισμός και μετααποικισμός, αντίστοιχα.

Στο πρωτότυπο κείμενο υπάρχουν οι τίτλοι διάφορων επιστημονικών άρθρων, όπως για παράδειγμα “*The Lesbian and Gay Studies Reader*”, “*Women's Time*”, “*Sexual/Textual Politics*”, “*Who Stole Feminism*”, “*Critical Condition: Feminism at the Century of the Century*”, “*In a Different Voice*”, “*The End of Sexual Difference?*” και “*The Black Atlantic*”. Στις περιπτώσεις αυτές αποφάσισα να μη παρέμβω στο πρωτότυπο και να αφήσω τους τίτλους ως έχουν.

Συναντάμε επίσης στο κείμενο - πηγή τον όρο *monumental temporality*. Αν και τον βρήκα πολύ συχνά σε φεμινιστικά κείμενα στα αγγλικά, δε μπόρεσα να τον βρω σε αντίστοιχα κείμενα στα ελληνικά. Έτσι, συμπέρανα ότι πρόκειται για νεωτερισμό, και η απόδοση που έκρινα ότι ταίριαζε καλύτερα είναι «μνημειακή χρονικότητα», όπως και το απέδωσα στο μετάφρασμά μου.

Πολύ συχνά στο κείμενο υπάρχει ο όρος “*posting*” μέσα σε εισαγωγικά. Με βάση τον αρχικό τίτλο του άρθρου που έχει το “*post*” σε εισαγωγικά, κατάλαβα ότι κάπως έτσι έπρεπε να το αποδώσω και στο σημείο αυτό. Βέβαια η χρήση του -ing με προβλημάτισε ως προς το πια θα ήταν η κατάλληλη απόδοση, καθώς δεν επρόκειτο για έναν ρηματικό όρο. Τελικά επέλεξα να το μεταφράσω ως «μετά» φάση.

Όσον αφορά στον όρο *claim*, αν και προφανώς πρόκειται για έναν εύκολο όρο, είχα στο νου μου αυτό που έχω διδαχθεί, ότι πρέπει στο ίδιο κείμενο, ο μεταφρασμένος όρος να αποδίδεται παντού με τον ίδιο τρόπο. Συνειδητοποίησα βέβαια ότι το *claim* σε ορισμένες περιπτώσεις ταίριαζε καλύτερα να το αποδώσω ως ισχυρίζομαι, αλλά σε άλλες ως *διεκδικώ* και σε ειδικές περιπτώσεις ως *χρησιμοποιώ*. Παρατηρώντας προσεκτικά τα σημεία στα οποία υπήρχε ο πρωτότυπος όρος, συνειδητοποίησα ότι ως *διεκδικώ* το μετέφραζα όταν ακολουθούσε το *need to*, ενώ ως *χρησιμοποιώ*, όταν ακολουθούσε το *it*. Έτσι συνειδητοποίησα ότι παίζει βασικό ρόλο το τι ακολουθεί πριν και μετά τη συγκεκριμένη λέξη.

Όσον αφορά στον όρο *abstract*, στις περισσότερες περιπτώσεις μου ταίριαζε να το μεταφράσω ως *αφηρημένο*, αλλά υπήρχαν και ορισμένες περιπτώσεις που ταίριαζε καλύτερα το *αφαιρώ*. Αυτό που παρατήρησα βέβαια, είναι ότι ως *αφαιρώ* το μετέφραζα όταν ήταν σε ενεργητική φωνή. Ενώ ως *αφηρημένο* το μετέφραζα όταν ήταν σε παθητική φωνή ή ως επίθετο, δηλαδή *abstraction*.

Στο πρωτότυπο κείμενο αναφέρεται σε ένα σημείο μέσα σε παρένθεση ο όρος *emphasis mine*. Η φράση αυτή αποτελεί προϊόν της συγγραφέως. Θεώρησα λοιπόν σωστό, να αφαιρέσω εντελώς αυτή την παρένθεση καθώς δεν είναι κάτι το οποίο δίνω εγώ προσωπικά έμφαση ως μεταφράστρια.

Ένας όρος που θεωρητικά είναι εύκολος έχει μια βασική δυσκολία. Πρόκειται για τον όρο *feminist*. Ένας όρος ο οποίος συναντάται πολύ συχνά στο κείμενο, καθόλου περίεργο καθώς πρόκειται για φεμινιστικό άρθρο. Και η δυσκολία μου ήταν, να το μεταφράσω ως φεμινιστής, καθώς ο όρος στο αρσενικό γένος είναι πιο γενικός, ή ως φεμινίστρια, καθώς, μέχρι σήμερα τουλάχιστον, οι περισσότεροι υποστηρικτές του

φεμινισμού είναι γυναίκες; Όποια από τις δύο επιλογές και να έκανα θα ήταν άδικη και σεξιστική κατά τη γνώμη μου, και στον φεμινισμό δεν μπορεί να έχει υπόσταση ο σεξισμός. Αν έβαζα τον όρο στο αρσενικό γένος θα υπήρχε διαμαρτυρία από τις φεμινίστριες. Αν έβαζα τον όρο στο θηλυκό γένος θα διαμαρτύρονταν οι άντρες φεμινιστές ότι αγνοούνται από το κίνημα ενώ υπάρχουν. Υπάρχει μια στρατηγική που χρησιμοποιούν οι φεμινιστικές ομάδες για να μην υπάρχει αυτή η σύγχυση, με τη χρήση του συμβόλου @ στο τέλος της λέξης. Βέβαια πρόκειται για επίσημο κείμενο το προϊόν της μετάφρασής μου και δε θα μπορούσα να το αποδώσω ως φεμινιστ@. Εν τέλει, κατέληξα να το μεταφράσω στο θηλυκό γένος, καθώς τα περισσότερα άτομα που υποστηρίζουν τον φεμινισμό είναι γυναίκες.

Για τον όρο *tease out* υπήρχαν πολλές και διαφορετικές αποδόσεις. Έπρεπε λοιπόν να κατανοήσω αρχικά το νόημα που έχει στο πρωτότυπο, ώστε να κάνω τη σωστή επιλογή. Τελικά το μετέφρασα ως «δίνω έμφαση».

Επίσης και για τον όρο *plague* υπήρχαν πολλαπλές αποδόσεις, που αν και παρεμφερείς μεταξύ τους, έπρεπε να βρω πια είναι η καταλληλότερη για το παρόν κείμενο. Εν τέλει κατέληξα στην απόδοση «ενοχλώ».

Χρησιμοποιείται στο πρωτότυπο κείμενο η φράση *umbrella term*. Βέβαια, όπως έχουμε διδαχθεί, και στα ελληνικά χρησιμοποιείται ως «όρος ομπρέλα».

Τη φράση *make demands on the self* έπειτα από αναζήτηση σε μονόγλωσσα λεξικά και παράλληλα κείμενα την απέδωσα ως *απαιτεί από τον εαυτό του*.

Τον όρο *queer*, αν και δεν υπήρχε δίπλα η λέξη *theory*, τον μετέφρασα ως *queer θεωρία*, όπως και το βρήκα σε παράλληλα κείμενα.

Τη φράση *on the ground* τη μετέφρασα «επί τόπου», απόδοση στην οποία κατέληξα έπειτα από αναζήτηση σε παράλληλα κείμενα.

Τη φράση *So to speak*, έπειτα από αναζήτηση σε παράλληλα κείμενα, την απέδωσα ως «θα λέγαμε».

Τη φράση *take on the mantle* αφού την αναζήτησα σε διάφορα ηλεκτρονικά λεξικά και έπειτα σε παράλληλα κείμενα, τελικά την μετέφρασα ως *αναλαμβάνω μια δουλειά*.

Διαπολιτισμικότητας

Υπάρχει μέσα στο κείμενο το *in/as* (“to position feminism precisely in/as history”). Στα ελληνικά βέβαια, δε θα βάζαμε δύο διαφορετικές περιπτώσεις στο συγκεκριμένο σημείο, καθώς δε θα γίνει εμφανής η διαφοροποίηση που γίνεται στο αγγλικό κείμενο. Γι’ αυτό και το απέδωσα «ως την».

Συναντάμε σε ένα σημείο του κειμένου τη φράση *between, within and among*. Στα ελληνικά, βέβαια, δε θα μεταφράσουμε τον κάθε όρο ξεχωριστά κατά τη γνώμη μου, αλλά θα τους αποδώσουμε όλους ως «μεταξύ».

Διαγλωσσικά

Ο όρος *saddled* με δυσκόλεψε ιδιαίτερα καθώς, πρώτον δεν τον έβρισκα σε κάποιο λεξικό και δεύτερον δε μπορούσα να βγάλω νόημα από τα συμφραζόμενα. Έπειτα από αναζήτηση σε διάφορα παράλληλα κείμενα, κατέληξα στο συμπέρασμα ότι σημαίνει «*ερχόμαστε σε επαφή*», κι έτσι το απέδωσα με αυτό τον τρόπο στο μετάφρασμά μου.

Στο πρωτότυπο κείμενο υπάρχει ο όρος *unself-reflexively*. Αν και οι δύο όροι αν μεταφραστούν μεμονωμένα δε βγάζουν νόημα, λαμβάνοντας υπόψη το νόημα που θέλει να δώσει η συγγραφέας, το μετέφρασα ως *χωρίς αμφιβολία*.

Ο όρος *contextualized* για να γίνει κατανοητός και να μεταφραστεί σωστά πρέπει να διαβαστεί στο κειμενικό περιβάλλον στο οποίο βρίσκεται. Στην συγκεκριμένη περίπτωση, δεν έχει καμία σχέση η απόδοσή του με τον όρο *context* από τον οποίο προέρχεται, αλλά, νοηματικά μιλώντας, ταιριάζει να μεταφραστεί ως «*κατασταλμένες*».

Ο όρος *sex* στα αγγλικά με δυσκολεύει ιδιαίτερα, καθώς στα ελληνικά μπορεί να σημαίνει *σεξ*, αλλά μπορεί να σημαίνει και *φύλο*. Κάνοντας μια ευρύτερη αναζήτηση ώστε να μπορέσω να κατανοήσω τι από τα δύο ήθελε να πει η συγγραφέας, καθώς και οι δύο αποδόσεις ταίριαζαν νοηματικά και δεν ήθελα να πάρω αυθαίρετα μια απόφαση, ανέτρεξα στο διαδίκτυο. Σύμφωνα με έγκυρες πηγές που βρήκα, όταν λέμε *sex* πρόκειται για το *βιολογικό φύλο*, ενώ το *gender* (που μεταφράζεται και ως *φύλο* και ως *γένος*) πρόκειται για το *κοινωνικό φύλο*. Οπότε όπου *sex* το μετέφρασα ως «*φύλο*» και όπως *gender* ως «*γένος*», για να μη δημιουργείται σύγχυση.

Στο κείμενο υπάρχουν ο γαλλικός όρος *métier*, στον οποίο όμως, δεν έκανα κατά λέξη μετάφραση από τα γαλλικά στα ελληνικά, καθώς, πρώτον δε θα έβγαζε νόημα και δεύτερον, επειδή και στο πρωτότυπο ήταν στα γαλλικά. Βέβαια, ούτε να το διατηρήσω στα γαλλικά δε γινόταν, γιατί ο Έλληνας αναγνώστης δεν είναι εξοικειωμένος με τη συγκεκριμένη ορολογία. Τελικά, το απέδωσα ως «*αποκλειστικός τομέας ενασχόλησης*, που από τα συμφραζόμενα έβγαζε καλύτερο νόημα.

Υπάρχει επίσης ο γαλλικός όρος *le féminin*, το οποίο το απέδωσα ως έχει στο ελληνικό κείμενο, βάζοντας σε παρένθεση μια σημείωση μεταφραστή.

Ο όρος *essentialism* αν και τεχνικά δε μπορεί να σημαίνει *ουσία*, όπως το απέδωσα στη μετάφρασή μου, πρακτικά δε μπορεί να μεταφραστεί και διαφορετικά, καθώς δε θα βγάζει νόημα.

Για τον όρο *savvy* δεν υπήρχε ακριβής απόδοση σε λεξικό, βρήκα μόνο σε μονόγλωσσο λεξικό την ερμηνεία, και παρόλο που δε είμαι σίγουρη για την εγκυρότητα του όρου στην ελληνική και το αν ταιριάζει ο όρος που επέλεξα σε επίσημο κείμενο, το μετέφρασα ως *ψαγμένος*.

Στο πρωτότυπο κείμενο υπάρχει η φράση *to the heart*. Στην προκειμένη περίπτωση, μεταφράζεται «*στην καρδιά*» και στα ελληνικά και σημαίνει ακριβώς το ίδιο πράγμα, κάτι που δεν είναι ιδιαίτερα συχνό φαινόμενο, καθώς συχνά προκύπτουν διαγλωσσικά προβλήματα.

Υπάρχει στο πρωτότυπο η φράση *what will and what will not be included*. Στα ελληνικά δε στέκει να πούμε *τι θα και τι δε θα συμπεριληφθεί*, αλλά επαναλαμβάνουμε το ρήμα και μετά την κατάφαση και μετά την άρνηση και όχι μόνο στο τέλος.

Τον όρο *even a defeat time* που συναντάμε, σε ελεύθερη μετάφραση τον απέδωσα ως «θα μπορούσαμε να πούμε».

Τον όρο *nonreadiness* δεν μπόρεσα να τον βρω σε κάποιο λεξικό, μονόγλωσσο ή δίγλωσσο, κι έτσι συνειδητοποίησα ότι πρόκειται για νεολογισμό. Εν τέλει, νοηματικά κατάλαβα ότι, εφόσον συμπεριλαμβάνεται η λέξη *ready*, έπρεπε να το αποδώσω ως «μη ετοιμότητα».

Κειμενοϊδιομορφικά

Μία από τις φράσεις που με δυσκόλεψαν ιδιαίτερα είναι το *throw the baby out with the bath water*, το οποίο σε μονόγλωσσο ηλεκτρονικό λεξικό το βρήκα ως *to lose valuable ideas or things in your attempt to get rid of what is not wanted*. Χωρίς ιδιαίτερη βεβαιότητα το μετέφρασα ως *στην προσπάθεια να ξεφορτωθεί άχρηστα πράγματα, χάνει και κάποια σημαντικά*.

Η φράση “TLL BE A POSTFEMINIST IN A POSTPATRIARCHY” συναντάται αρκετά συχνά στο πρωτότυπο κείμενο. Στο ελληνικό κείμενο, επέλεξα να το αποδώσω ως «ΘΑ ΕΙΜΑΙ ΜΙΑ ΜΕΤΑΦΕΜΙΝΙΣΤΡΙΑ ΣΤΗ ΜΕΤΑΠΑΤΡΙΑΡΧΙΑ», διατηρώντας τα κεφαλαία γράμματα. Με αυτό τον τρόπο, θεώρησα ότι η μετάφρασή μου θα είναι πιο κοντά στο κείμενο-πηγή και ταυτόχρονα θα διατηρηθεί η κλητική λειτουργία του πρωτοτύπου. Βέβαια, θα μπορούσα να είχα επιλέξει να το αποδώσω με πεζά γράμματα, βάζοντάς το πάλι σε εισαγωγικά. Με αυτόν τον τρόπο, όμως, θα έχανα την κλητική λειτουργία, κάτι που δεν ήθελα να συμβεί.

Στο πρωτότυπο συναντάμε επίσης τη φράση *gone to the ground*. Χάρη σε μονόγλωσσα λεξικά, αλλά και σε παράλληλα κείμενα, κατάφερα να κατανοήσω τη φράση και σκέφτηκα να την αποδώσω ως «κρύβομαι». Βέβαια, από τα συμφραζόμενα δε θα έβγαινε ένα ωραίο αποτέλεσμα, αποφάσισα να το αποδώσω πιο ελεύθερα ως «εξαφανίστηκε».

Η φράση *sounded a death knell*, αν και κυριολεκτικά σημαίνει *χτυπά πένθιμα*, εδώ το χρησιμοποιείται με τη μεταφορική έννοια, γι’ αυτό και το απέδωσα ως «αποτελείωσε».

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Nord C. (2014) «Η μετάφραση ως στοχευμένη δραστηριότητα»

Κελάνδριας Π. (2016) «Λειτουργική Διδακτική της Μετάφρασης»

Αραβίδου Κ. (2020) «Φεμινισμός, μεταφεμινισμός, κορονοϊός και άλλες κρίσεις»
<https://parallaximag.gr/parallax-view/feminismos-metafeminismos-koronoios-kai-alles-kriseis>

Καρδιακού Σ. (2018) “One of the boys”

<http://amagi.gr/content/one-boys>

Λιότζης Ε. (2016) «Από τον μεταφεμινιστικό Λόγο στον μεταφεμινιστικό σεξισμό Η περίπτωση των duckface φωτογραφιών».

<https://ejournals.epublishing.ekt.gr/index.php/ekke/article/viewFile/10209/10331.pdf>

Μαλαθράκη Μ. (2010) «Η ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΤΟΥ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΥ ΤΥΠΟΥ ΠΟΥ ΑΠΕΥΘΥΝΕΤΑΙ ΣΤΙΣ ΕΦΗΒΕΣ ΓΥΝΑΙΚΕΣ ΟΣΟΝ ΑΦΟΡΑ ΣΤΗ ΔΙΑΜΟΡΦΩΣΗ ΤΗΣ ΑΥΤΟΑΝΤΙΛΗΨΗΣ ΚΑΙ ΣΤΗΝ ΥΙΟΘΕΤΗΣΗ ΣΥΓΚΕΚΡΙΜΕΝΩΝ ΤΑΥΤΟΤΗΤΩΝ ΣΕ ΣΧΕΣΗ ΜΕ ΤΟ ΦΥΛΟ ΚΑΙ ΤΗΝ ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥΣ»

<https://hellanicus.lib.aegean.gr/bitstream/handle/11610/13894/file0.pdf?sequence=1>

Πουρσανίδου Κ. (2017) «Η φεμινιστική θεωρία του κράτους: οι προνοιακές, συγκριτικές, διεθνείς διαστάσεις»

<https://dspace.lib.uom.gr/bitstream/2159/21989/3/PoursanidouKaterinaMsc2017.pdf>

Σηφάκη Ε.Μ. (2015) «Αντί επιλόγου: φεμινισμός, μεταφεμινισμός, ή τρίτο "κύμα";»

<https://www.semanticscholar.org/paper/%CE%91%CE%BD%CF%84%CE%AF-%CE%B5%CF%80%CE%B9%CE%BB%CF%8C%CE%B3%CE%BF%CF%85%3A-%CF%86%CE%B5%CE%BC%CE%B9%CE%BD%CE%B9%CF%83%CE%BC%CF%8C%CF%82%2C-%CE%BC%CE%B5%CF%84%CE%B1%CF%86%CE%B5%CE%BC%CE%B9%CE%BD%CE%B9%CF%83%CE%BC%CF%8C%CF%82%2C-%CE%AE-%CF%84%CF%81%CE%AF%CF%84%CE%BF-Sifaki-%CE%A3%CE%B7%CF%86%CE%AC%CE%BA%CE%B7/213350df8569e01a32105c0a9ffb004df55f42f7>

Σηφάκη Ε.Μ. ««Μεταφεμινισμός» Πρόκειται για συνέχεια του φεμινισμού ή για αντίδραση και κριτική στον φεμινισμό;»

<http://archive.eclass.uth.gr/eclass/modules/document/file.php/SEAB113/%CE%94%CE%B9%CE%B1%CF%86%CE%AC%CE%BD%CE%B5%CE%B9%CE%B5%CF%82%7.%20%CE%9C%CE%B5%CF%84%CE%B1%CF%86%CE%B5%CE%BC%CE%B9%CE%BD%CE%B9%CF%83%CE%BC%CF%8C%CF%82.pdf>

Σηφάκη Ε.Μ. «Το δεύτερο «ρεύμα» ή «κύμα» του φεμινισμού και η μελέτη της λογοτεχνίας. 1960-198...»

https://eclass.uth.gr/modules/document/file.php/ECE_U_201/%CE%94%CE%B9%CE%B1%CF%86%CE%AC%CE%BD%CE%B5%CE%B9%CE%B5%CF%82/4.%20%CE%A4%CE%BF%20%CE%B4%CE%B5%CF%8D%CF%84%CE%B5%CF%81%CE%BF%20%CF%86%CE%B5%CE%BC%CE%B9%CE%BD%CE%B9%CF%83%CF%84%CE%B9%CE%BA%CF%8C%20%CE%BA%CF%8D%CE%BC%CE%B1%20%CE%BA%CE%B1%CE%B9%20%CE%B7%20%CE%BC%CE%B5%CE%BB%CE%AD%CF%84%CE%B7%20%CF%84%CE%B7%CF%82%20%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%BF%CF%84%CE%B5%CF%87%CE%BD%CE%AF%CE%B1%CF%82.pdf

Σηφάκη Ε.Μ. (2015) «Σπουδές φύλου και λογοτεχνία»

<https://amelib.seab.gr/archive/item/22118?dv=1>

Φιλίππου Φ. (2008) «Μετα-φεμινισμός» <https://www.tovima.gr/2008/11/24/books-ideas/meta-feminismos/>

Baxter Sarah (2006) «Μεταφεμινισμός; Μπα είμαστε πάλι στην αρχή»

<https://www.tanea.gr/2006/05/12/lifearts/culture/metafeminismos-mpa-eimaste-pali-stin-arxi/>

Catherine Rottenberg in conversation”

<https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/1464700119842555>

Christina Hughes (1999) “The time that isn't there?: temporal un/consciousness in (feminist) research” <http://www.leeds.ac.uk/educol/documents/000000999.htm>

Diane Negra (2004) "Quality Postfeminism?"

https://cdn.atrria.nl/eazines/IAV_606661/IAV_606661_2010_51/g39_negra.html

Hurrfem Sultan (2019) «Μετα-Φεμινισμός και το Πρότυπο της «Δυναμικής Γυναίκας»»

<https://naieisaimisogynis.com/2019/12/14/meta-feminismos-kai-to-protypo-ths-dynamikis-gynaiks/>

Joel Gwynne, Nadine Muller (2013) “Introduction: Postfeminism and Contemporary Hollywood Cinema” https://link.springer.com/chapter/10.1057/9781137306845_1

Judith Butler (2013) “Postfeminism” <https://canlitguides.ca/canlit-guides-editorial-team/postfeminism-and-conservative-feminism/postfeminism/>

Patricia Lewis, Yvonne Benschop & Ruth Simpson (2017) “Postfeminism, Gender and Organization” <https://kar.kent.ac.uk/60107/3/LewisBenschopSimpson%20-%20Postfeminism%252C%20Gender%20and%20Organization.pdf>

Roberta Barker (2005) “The Circle Game: Gender, Time, and "Revolution" in Tom Stoppard's The Coast of Utopia” <https://muse.jhu.edu/article/193274/summary>

Sarah Banet-Weiser, Rosalind Gill, Catherine Rottenberg (2019) “Postfeminism, popular feminism and neoliberal feminism? Sarah Banet-Weiser, Rosalind Gill and Sarah Banet-Weiser (2018) “Postfeminism and Popular Feminism”

<https://online.ucpress.edu/fmh/article/4/2/152/37089/Postfeminism-and-Popular-Feminism>

Toril Moi (2002) «Sexual/textual Politics»

https://books.google.gr/books/about/Sexual_textual_Politics.html?id=tWxp3t6klKgC&redir_esc=y

«Φεμινιστική θεωρία, κριτική και λογοτεχνία κατά τις δεκαετίες 1960- 1980»

<https://repository.kallipos.gr/bitstream/11419/5724/1/%CE%9A%CE%B5%CF%86%CE%AC%CE%BB%CE%B1%CE%B9%CE%BF%203.pdf>

«Αντί επιλόγου: φεμινισμός, μεταφεμινισμός ή τρίτο κύμα;»

<https://repository.kallipos.gr/bitstream/11419/5720/1/%CE%9A%CE%B5%CF%86%CE%AC%CE%BB%CE%B1%CE%B9%CE%BF%206.pdf>

«Τα τρία κύμματα του Φεμινισμού» [https://student.cc.uoc.gr/uploadFiles/181-](https://student.cc.uoc.gr/uploadFiles/181-%CE%A6%CE%A5%CE%A1%CE%9A293/%CE%9C%CE%91%CE%98%CE%97%CE%9C%CE%91%201%CE%BF_%CE%A4%CF%81%CE%B9%CE%B1%20%CE%9A%CF%85%CE%BC%CE%BC%CE%B1%CF%84%CE%B1%20%CE%A6%CE%B5%CE%BC%CE%B9%CE%BD%CE%B9%CF%83%CE%BC%CE%BF%CF%85.pdf)

https://student.cc.uoc.gr/uploadFiles/181-%CE%A6%CE%A5%CE%A1%CE%9A293/%CE%9C%CE%91%CE%98%CE%97%CE%9C%CE%91%201%CE%BF_%CE%A4%CF%81%CE%B9%CE%B1%20%CE%9A%CF%85%CE%BC%CE%BC%CE%B1%CF%84%CE%B1%20%CE%A6%CE%B5%CE%BC%CE%B9%CE%BD%CE%B9%CF%83%CE%BC%CE%BF%CF%85.pdf