

ERON DIALOGI, EETTINEN DIALOGI

Luce Irigarayn filosofinen teksti tekoina *Sukupuolieron etiikka* -teoksessa

Riikka Palander

Pro gradu -tutkielma

Filosofia

Yhteiskuntatieteiden ja

filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Syksy 2013

TIIVISTELMÄ

ERON DIALOGI, EETTINEN DIALOGI

Luce Irigarayn filosofinen teksti tekoina *Sukupuolieron etiikka* -teoksessa

Riikka Palander

Pro gradu -tutkielma

Filosofia

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Syksy 2013

61 s.

Tässä tutkielmassa tarkoitukseni on tarkastella ranskalaisen feministifilosofi Luce Irigarayn (s.1930) filosofisen kirjoittamisen, lukemisen ja tulkinnan tapoja *Sukupuolieron etiikka* -teoksessa. Keskityn erityisesti tarkastelemaan Irigarayn erityistä tapaa käydä dialogia filosofian historian klassikkotekstien kanssa. Johtopäätökseni on, että Irigarayn filosofinen teksti kommunikoi useilla eri tekstin tasoilla, mistä syystä hänen filosofiansa ymmärtäminen edellyttää mahdollisimman laajaa tulkinnan näkökulmaa: filosofisen tekstin tyyli, valinnat ja motiivit on käsitettävä osaksi hänen ajatteluaan. Pyrin osoittamaan, että Irigarayn filosofinen teksti sisältää ns. tekstuaalisia tekoja, ja olen valinnut tutkielmaani kaksi luentoa *Sukupuolieron etiikka* -teoksesta, jotka havainnollistavat konkreettisesti tällaista strategista kirjoittamisen tapaa. Luennot käsittelevät Aristoteleen paikan filosofiaa ja Emmanuel Levinasin käsitystä eroottisesta rakkaudesta. Esittelen nämä filosofiset klassikkotekstit pääpiirteittäin standardikommentaarien avulla ja vertaan niitä Irigarayn tulkintaan.

Irigaray on tunnettu radikaalista feministisestä lähestymistavastaan ja pyrkimyksestään horjuttaa filosofista diskurssia muun muassa mimesiksen, diskurssin strategisen jäljittelyn, avulla. Mimesiksellä on ollut keskeinen rooli Irigarayn tuotannossa, sitä on tutkittu paljon ja se on myös saanut osakseen paljon kritiikkiä. Tässä tutkielmassa keskityn mimesiksen sijaan siihen puoleen Irigarayn filosofiassa, joka mielestäni on jäänyt vähemmälle huomiolle: tapaan, jolla Irigarayn filosofinen teksti tekoina nostaa esiin kysymyksiä siitä, miten kirjoitamme, luemme ja tulkitsemme filosofian historiaa ja millaisessa suhteessa olemme filosofisten tekstien traditioon.

Avainsanat: Luce Irigaray, feministinen filosofia, sukupuoli, Sukupuolieron etiikka, Aristoteles, Emmanuel Levinas, filosofian historia, filosofinen kirjoittaminen, tekstuaaliset teot

SISÄLLYS

1. JOHDANTO	4
1.1 Sukupuolieron etiikka.....	5
1.2 Kieli, teksti.....	7
1.3 Mimesis.....	10
1.4. Tutkielman rakenne: teksti tekoina.....	12
2. IRIGARAYN ARISTOTELES-LUENTO.....	14
2.1 Aristoteles paikasta.....	14
2.2. Paikka, välitila - Irigarayn luento.....	17
2.3. Nainen paikkana.....	19
2.4. Filosofinen teksti ja tulkinta.....	25
2.5. Nurinkääntämisen tyyli.....	28
3. IRIGARAYN LEVINAS-LUENTO.....	32
3.1. Levinasin Totaliteetti ja ääretön, IV jakso, "Eroksen fenomenologia".....	32
3.2. Hyväilyn hedelmällisyys: Irigarayn luento.....	36
3.3. Temporaalisuus.....	41
3.4. Tekstin ruumiillisuus.....	44
3.5. Dialogi.....	48
4. LOPUKSI.....	53
4.1. Filosofinen traditio kudelmana ja kerroksina.....	53
4.2. Sukupuoliero mahdollisuutena.....	54
4.3. Positiointi ja dialogisuus.....	56
Kirjallisuus.....	58

1. JOHDANTO

Belgialaissyntyinen filosofi Luce Irigaray (s. 1930) on lyyrinen ja metaforinen kirjoittaja, joka esittää radikaalin feministisen lähestymistavan pääasiassa miesten kirjoittaman kaanonin klassikkoteksteihin. *Sukupuolieron etiikka* -teoksen luennoissa Irigaray käy keskusteluita filosofian klassikkotekstien kanssa. Hän tulkitsee ja mutoilee uudelleen lähdetekstiä omista filosofisista lähtökohdistaan ja luentojen tyyli varioi suhteessa lähdetekstiin. Irigaray rikkoo filosofian lukemisen, tulkinnan ja kirjoittamisen standardeja, ja siksi hänen luentonsa eivät muistuta tyyppillisiä filosofian kommentaareja.

Tarkastelen pro gradu -tutkielmassani Irigarayn tapaa lukea, tulkita ja kirjoittaa filosofiaa *Sukupuolieron etiikka* -teoksessa. Käsittelen *Sukupuolieron etiikkaa* filosofisessa kontekstissa ja suhteessa niihin teksteihin, joiden myötä teos on syntynyt. Ajatus sukupuolieron etiikasta, jota Irigaray teoksessaan muotoilee, syntyy tiiviissä suhteessa Irigarayn lukemiin ja uudelleentulkitsemiin filosofian klassikkoteksteihin, ja näin teoksen tulkitseminen edellyttää paluuta lähdeteksteihin. Olen kiinnostunut prosessista, jossa Irigarayn ajattelu syntyy: Irigarayn filosofisen tekstin ja filosofian klassikkotekstien välisestä jännitteisestä suhteesta.

Tässä tutkielmassa tulkinnallinen painotus on Irigarayn filosofisen tekstin muodon ja sisällön välisessä suhteessa. Tulkintani mukaan Irigarayn *Sukupuolieron etiikka* sisältää ns. tekstuaalisia tekoja, jotka ovat relevantteja teoksen tulkinnan kannalta ja jotka nostavat esiin kysymyksiä filosofian kirjoittamisesta, lukemisesta ja tulkitsemisesta. Olen kiinnostunut Irigarayn tekstistä tekoina: siitä, miten tekstin implisiittistä argumentointia tulisi tulkita, millaisia merkityksiä tekstuaalisista teoista on mahdollista lukea auki ja miten ne suhteutuvat Irigarayn ajatteluun. Tutkin Irigarayn tulkintaa filosofian klassikkoteksteistä dialogisena prosessina ja arvioin, millaisia haasteita ja mahdollisuuksia tällainen lähestymistapa kohtaa.

1.1. Sukupuolieron etiikka

Sukupuolieron etiikka on kiinnostava teos monestakin syystä ja sitä voidaan pitää yhtenä Irigarayn pääteoksista. Virpi Lehtinen on väitöskirjassaan korostanut, että *Sukupuolieron etiikalla* on merkittävä rooli Irigarayn töiden joukossa, ja hänen mukaansa sen kautta sekä Irigarayn aiemmat ja myöhemmät työt voivat tulla luetuksi filosofisesti hedelmällisellä tavalla (Lehtinen 2010, 248)¹.

Sukupuolieron etiikka koostuu luennoista, jotka Irigaray piti Erasmus-yliopistossa Rotterdamissa syksyllä 1992, jolloin hän hoiti lukukauden ajan filosofian professuuria. Irigaray käsittelee luennoissaan kuutta filosofian klassikkotekstiä Platonista Levinasiin.

Sukupuolieron etiikassa on neljä osaa. Teoksessa on yksitoista luentoa, joista kuusi käsittelee filosofian klassikkotekstejä. Rakkauden teemaa kehitellään läpi koko teoksen. Käsitellyssä ovat Platonin Diotiman puhe, Aristoteleen käsitys paikasta, Descartesin ihmettely ensimmäisenä passiona, Spinozan käsitys jumalasta, Merleau-Pontyn kiasman käsite ja Levinasin eroksen fenomenologia. Teoksessa Irigaray on jakanut luennot aikalaispareihin. Jokaisessa *Sukupuolieron etiikan* osassa filosofiset aikalaiskeskustelijat asetetaan rinnakkain ja niitä käsitellään samansuuntaisesti. Virpi Lehtisen mukaan Irigaray on valinnut tämän järjestyksen korostaakseen ja valottaakseen tapaa, jolla filosofinen diskurssi ja traditio on rakentunut sananvaihtona mieskirjoittajien kesken (Lehtinen 2010, 256).

Irigarayn mukaan kysymys sukupuolierosta on unohdettu kysymys. Hän aloittaa *Sukupuolieron etiikka* -teoksen toteamalla, että sukupuoli on aikakautemme kysymys, ja viittaa Heideggeriin, jonka mukaan jokaisella aikakaudella on yksi asia, jota sen on ajateltava - ainoastaan yksi. (Irigaray 1996, 21.)

Sara Heinämaa on Irigarayta koskevassa tutkimuksessaan todennut, että jo Irigarayn kysymyksenasettelu tuo Heideggerin tutkimuksista mieleen ajatuksen unohtamisesta². *Oleminen ja aika* -teoksen alusa Heidegger toteaa, että meidän filosofiselle ajallemme on tyypillistä olemisen merkityksen unohtaminen. Arkielämässä ja tieteellisissä hankkeissa

¹ Katso myös Heinämaa 2007, 245

² Katso myös Chanter 1995, 127-128

olemme keskittyneet ratkomaan olioita koskevia erityisongelmia, ja tästä syystä olemme unohtaneet perustavimmat kysymykset olemisen merkityksestä sekä olioiden ja olemisen suhteesta. (Heinämaa 1997, 40.) Heidegger kirjoittaa:

Onko meillä nykyään vastausta kysymykseen, mitä oikeastaan tarkoitamme sanalla "oleva"? Ei minkäänlaista. Siksi on paikallaan, että asetamme uudelleen *kysymyksen olemisen mielestä*. Mutta olemmeko nykyään edes hämmentyneitä kykenemättömydestämme ymmärtää ilmaisua "oleminen"? Emme lainkaan. Niinpä meidän on aivan ensiksi herätettävä uudelleen henkiin ymmärrys tämän kysymyksen mielestä. (Heidegger 2000, 19.)¹

Toisin sanoen Heidegger väittää, että olemisen merkitystä koskeva kysymys on unohtettu ja että metafyyminen perinteemme perustuu tälle unohtuudelle. Hänen mukaansa länsimaista ajattelua hallitsee tietty rajallinen käsitys olemisesta. Kaikkien olioiden ajatellaan olevan samassa merkityksessä kuin vesi on lasissa tai vaate on komerossa. (Heidegger 1993, 53-54.) Kuitenkaan Heideggerin mukaan tämä ei ole se merkitys, missä aika on olemassa, eikä se merkitys, missä ihminen on olemassa. Ihmisen maailmassa olemisen tapa on Heideggerin mukaan erityislaatuinen. Heidegger luonnehtii ihmisen erityistä olemisen tapaa sanomalla, että se on pikemminkin "asumista" (*wohnen*), "oleilua" tai "viipymistä" (*sich aufhalten*) kuin tilaan mahtumista tai tilan täyttämistä (Heidegger 1993, 54). Maailma ei ole materiaa, vaan se on meidän muovaamamme ympäristö, se on kuin asunto tai talo ihmiselle, ja suhteemme siihen on sisäinen merkityssuhde. (Heinämaa 1997, 40.)

Analogisesti Irigaray väittää, että sukupuolieron merkitys on unohtettu ja että sukupuolia koskevat keskustelut perustuvat tähän unohtukseen. Irigarayn näkökulmasta sekä feministinen teoria että antifeministinen kritiikki ovat keskittyneet väärin kysymyksiin kiistellessään miesten ja naisten välisistä eroista ja unohtaessaan kysyä, mitä tällä erolla, erityisesti sukupuolerolla, oikeastaan tarkoitetaan. Sara Heinämaan mukaan Irigarayn tärkein anti feministiselle keskustelulle on se, että hän ehdottaa muutosta kysymyksenasetteluun. (Heinämaa 1997, 40-41.)

Sukupuolieron kysymyksen unohtaminen koskee myös filosofiaa: Irigarayn mukaan koko metafyyminen perinteemme rakentuu unohtuksen varaan. Irigarayn mukaan Platonista

¹ Katso myös Heinämaa 1997, 40

alkaen filosofit ovat jättäneet kysymättä, mitä sukupuoliero merkitsee ja miten sen totunnaisia merkityksiä voisi muuttaa. (Heinämaa 1997, 41.)

Irigarayn mukaan sukupuolieron esiin tuleminen edellyttää etiikan ja ajattelun vallankumousta. Se tarkoittaa diskurssin uutta tarkastelua, tilaan ja aikaan liittyvien kysymyksien tarkastelua täysin uudella tavalla (Irigaray 1996, 23). Tina Chanter toteaa, että myös tässä Irigaray seuraa Heideggeria, joka olemisen kysymisen muotoilussaan havaitsi tärkeäksi artikuloita uudelleen kaikkein perustavimmat filosofiset kategoriat: ne, jotka vaikuttavat subjektin kokemukseen maailmasta - nimittäin ajan ja paikan (Chanter 1995, 146-147). Tätä voi pitää myös *Sukupuolieron etiikan* perustavana filosofisena lähtökohtana.

Subjektin ja diskurssin suhteet on tulkittava uudelleen, samoin subjektin ja maailman, subjektin ja kosmisen sekä mikro- ja makrokosmoksen suhteet. Kaikki. Ja ensimmäiseksi on tartuttava siihen tosiseikkaan, että subjekti on aina kirjoitettu miehisessä muodossa, *l'homme*, vaikka se pyrkii olemaan sekä universaali että neutri. (Irigaray 1996, 23.)

Sukupuolieron etiikka -teoksessa Irigaray pureutuu filosofiseen diskurssiin ja filosofisten käsitteiden uudelleenmäärittelyyn ottamalla tarkasteluunsa kuusi filosofista klassikkotekstiä eri aikakausilta. Hänen tapansa lähestyä klassikkoja on provosoiva ja radikaali ja luentojen kirjoitustyyli vaihtelee suhteessa hänen lukemiinsa filosofisiin teksteihin. Tyyllillä on merkittävä rooli Irigarayn filosofiassa, ja se ei palaudu pelkästään estetiikkaan tai muotoon; Irigarayn kirjoitustyyli sisältää tekoja ja eleitä, joita voi tulkita filosofisina väittäminä tai ainakin suhteessa Irigarayn filosofiin väittämiin. Näin muoto ja tyyli kietoutuvat Irigarayn *Sukupuolieron etiikassa* erottamattomasti toisiinsa.

1.2 Kieli, teksti

Irigaray on koulutukseltaan tohtori filosofiassa, psykoanalyysissa ja kielitieteessä. Hän aloitti työnsä kielitieteilijänä ja hänen ensimmäinen teoksensa nimi oli *Le langage des déments* (1973). Tässä teoksessa Irigaray osoittaa, että dementia- ja skitsofreniapotilaiden kieli hajoaa tullen siihen johtopäätökseen, että tällainen potilas "on pikemminkin puhuttu kuin puhuu, on pikemminkin ilmaistu kuin ilmaisee. Tarkkaan ottaen potilas ei enää ole

aktiivinen puhuva subjekti. Hän ei enää synnytä puhetta, vaan on passiivinen väline jo puhutulle. (Songe-Møller 1997, 23.)

Vigdis Songe-Møller toteaa, että tätä kielitieteellistä tutkimusta ja sen johtopäätöksiä voidaan ajatella Irigarayn myöhempien feminististen ja teoreettisempien töitä määrittävänä lähtökohtana. Niissä hän osoittaa, että naisten kielen suhde miesten kieleen on samantapainen kuin dementiapotilaiden ja skitsofreenikkojen kielen suhde tavallisten ihmisten kieleen: naisilla ei ole omaa kieltä¹. Pikemminkin he jäljittelevät annettua kieltä, joka ei kuulu heille, vaan miehille. Ja koska Irigarayn mukaan identiteetti rakentuu kielen kautta, on tällä seurauksia naisen identiteetille. Feminististä subjekti-asemaa ei Irigarayn mukaan ole vielä olemassa, ja tätä, tai pikemminkin sen luomisen edellytyksiä Irigaray pyrkii kuvaamaan *Sukupuolieron etiikassa*. (Songe-Møller 1997, 23-24)

Vuonna 1974 Irigaray julkaisi teoksen *Speculum de l'autre femme*, joka heijastaa Freudin naista koskevat käsitykset länsimaisen ajattelun traditiota vasten. Teoksen julkaiseminen sai aikaan sen, että Irigaray menetti virkansa Lacanin johtamassa Pariisin yliopiston Vincennesin osastossa. Sen jälkeen Irigaray on julkaisut useita teoksia, jotka käsittelevät naisen paikkaa miehisessä diskurssissa.

Kuten Pia Sivenius on todennut, Irigarayn lähtökohta on, että vallitseva kieli on miehistä, naisten kieltä ”ei ole”, se on sensuroitu. Miehen kieli tavoittelee yksiselitteisiä esityksiä ja pyrkii tuloksiin. Omassa analyysissään Irigaray leikkii mimeettisesti miehisellä diskurssilla käsitellen tekstiä sitä oudosti heijastaen, mielivaltaisesti modifioiden ja pyrkien rikkomaan sen logiikan ja struktuurin ja osoittamaan sen puutteellisuuden. Hän pyrkii pois tekstin lineaarisuudesta liikkuen samanaikaisesti useilla tekstin tasoilla. Hänen käyttämänsä kieli usein rikkoo kielen syntaksin. (Sivenius 1984, 45.)

Sukupuolieron etiikan vuoropuheluiden esimerkkeinä voidaan pitää sokraattisia dialogeja, mutta on tähdellistä huomata, miten ne poikkeavat niistä. Sukupuolieron etiikan keskustelut tapahtuvat kahden keskustelijan, Irigarayn ja hänen valitsemansa keskustelukumppanin - filosofisen tekstin - välillä. Irigarayn puhuttelun kohteena on filosofinen teksti väitteineen ja ongelmineen, mutta tämän lisäksi myös lukija omine

¹ Katso myös Deutscher 2002, 24

ennakko-oletuksineen ja käsityksineen. Irigarayn käsittelemät tekstit ovat filosofian klassikkotekstejä ja ne edustavat monessa merkityksessä tärkeitä hetkiä filosofisen tradition kehityksessä. Näillä filosofeilla on ollut merkittävä rooli länsimaisen ajattelun muotoutumisessa, ja siksi Irigaray kysyy sekä tekstiltä että lukijalta, miten nämä ajattelutavat elävät meissä. (Lehtinen 2005, 54-55.)

Tämä filosofisen klassikkotekstin, Irigarayn oman tekstin ja lukijan muodostama kolmio edellyttää vuorovaikutusta sen kaikkien osapuolten välillä. Monessa kohtaa ei ole selvää, missä Irigarayn lukema lähdeteksti päättyy ja missä Irigarayn oma teksti alkaa, jolloin lukijan on palattava lähdetekstin pariin (Lehtinen 2005, 55.)

Näin Irigarayn filosofiset kysymykset, ehdotukset ja toisinaan jopa väitteet syntyvät interaktiossa lukijan ja tekstien välillä. Käsitän tekstin samaan tapaan kuin Virpi Lehtinen kuvatessaan Irigarayn filosofista tyyliä: sen alaan kuuluu myös ajattelemisen: menetelmät ja tavat, joilla kysymyksiä asetetaan ja se, missä muodossa tutkimusprosessi esitetään. Tyylin käsite voidaan ulottaa aina tahdonakteihin, emootioihin, muistamiseen, havaintoon, liikkumiseen ja aistimiseen asti. (Lehtinen 2005, 52.)

On selvää, että Irigarayta lukiessa tekstin muodon merkitys saa korostuneen roolin. Irigarayn teksti sisältää useita eri kommunikatiivisia tasoja. Tästä syystä Pia Sivenius esittää, että Irigarayn tekstin ”tulkitseminen” on mahdotonta. Se pakenee kaikkia kiinnittymisyriytyksiä ja yksiselitteisiä merkityksiä. (Sivenius 1984, 45.) Sara Heinämaa nostaa esiin ajatuksen, että sen sijaan, että pyrkisimme ahtamaan tekstin oman ymmärryksemme kategorioihin, meidän tulisi koettaa kestää sen erilaisuutta, outoutta ja selittämätöntä luonnetta. Tämä idea yhdistyy myös Irigarayn omiin ajatuksiin kahden erilaisen ja toisilleen vieraan olennon kohtaamisesta: sen sijaan, että pyrkisimme arvioimaan, onko vieras olento meille hyödyllinen vai haitallinen, nautinnollinen vai tuskallinen, oikea vai väärä, meidän tulisi pysähtyä ja antaa sen ilmetä meille sellaisenaan. Ainoastaan tällä tavoin pääsemme lähemmäs vieraan todellista luonnetta: sen omaa totuutta. (Heinämaa 1997, 38-39.)

1.3. Mimesis

Mimesis on Irigarayn työkalu, jota hän käyttää jäljitelläkseen vallitsevaa diskurssia. Kreikan sanalla *mimesis* on kaksi eri merkitystä: se tarkoittaa sekä 'matkimista' että 'esittämistä' ja nimenomaan 'esittämistä taiteen keinoin' - Aristoteles käyttää sanaa kummassakin merkityksessä (Saarikoski 1967, 7).

Irigarayn sana *miméticisme* ei viittaa kapeaan imitaation käsitteeseen taiteellisena jäljittelynä. Vaikka mimesistä ei voi erottaa sen taiteellisesta merkityksestä, se kurottuu Irigarayn käytössä taiteellisen representaatioiden maailman tuolle puolen viitaten filosofisen lukemisen strategiaan - ja elämään. Pikemminkin se lähestyy nietzscheläistä periaatetta siitä, että taide on elämää, jonka avulla taitelijan luovuutta elävöittävät periaatit läpäisevät kaikki muut eksistenssin tasot. (Kozel 1996, 116.)

Huolimatta mimesiksen keskeisestä roolista läpi koko Irigarayn tuotannon tämä kirjoittamisen strategia ei välttämättä aina ole tullut havaituksi. Ping Xun (1995, 76-89) mukaan mimesis ei ole Irigarayn kriitikkojen keskuudessa tullut täysin ymmärretyksi, mikä on johtanut virheellisiin syytöksiin biologisesta essentialismista. Irigaray itse asiassa imitoi diskurssia, joka on aina tuottanut essentialistisia ja sukupuolittuneita "faktoja" ja totuuksia niin naisen kuin miehenkin seksuaalisuudesta. Mimiikan avulla Irigaray pyrkii sekä paljastamaan falloksen tradition essentialistisen ja sukupuolittuneen luonteen että torjumaan sulautumista yksinkertaistavaan falloksen järjestykseen. Näin Irigaray Xun mukaan käyttää sekä puolustavaa että aggressiivista mimiikkaa. (Xu 1995, 77-79.)

Saattaa olla liikaa vaadittu, että lukija osaisi Irigarayta ensimmäistä kertaa lukiessaan fokusoida mimesiksen tekniikkaan, koska olemme tottuneet lukemaan tekstiä suoraana esityksenä ideoista. Irigarayn omien sanojensa mukaan mimesis on "leikkisää toistoa," strategia, joka turhauttaa ja ärsyttää niitä, jotka yrittävät lukea hänen työtään tavalla, jolla he lukevat useimpia filosofisia tekstejä. Tekstiltä voi odottaa tiettyjä asioita: tieteellisyyttä, enemmän tai vähemmän vakaata ja mahdollisimman selkeää esitystä jostakin filosofisesta kannasta tai sitoutumista toisten filosofien positioihin. Tätä voisi Kozelin tavoin nimittää suoraksi filosofisten ideoiden esittämiseksi. Irigarayn työ ei täytä näitä odotuksia.

Mimesiksen kautta hän tarjoaa jotain, mikä vaikuttaa epäsuoralta ja usein parodiselta

toistolta siitä, mitä hänen käsittelyssään olevassa tekstistä on jätetty sen ulkopuolelle. Hän vaikuttaa pyrkivän synnyttämään ”näkyttömän” korvaamaan ”näkyvän.” (Kozel 1996, 118.)

Ei ole liioittelua sanoa, että Irigarayn työn lähestyminen suvereenista kommentoitavan filosofin tekstin kunnioittamisen perspektiivistä johtaa ärsyyntymiseen ja tyytymättömyyteen. Useimmissa tapauksissa Irigaray vaikuttaa olevan enemmän kiinnostunut omasta sukupuolieron paljastamisen projektistaan kuin käsittelemistään filosofeista tai heidän ajatuksistaan. Miksi Irigaray ei siis kirjoita ainoastaan omaa työtään sukupuolieron etiikasta ja jätä väliin lähiluennan teeskentelyä? (Kozel 1996, 118-119.)

Kyseessä on Kozelin mukaan niin kutsuttujen suorien ja epäsuorien luentojen kietoutuminen. Selkeä tieteellinen teksti sukupuolierosta olisi Saman ääntä pyrkien filosofiseen vuorovaikutukseen Saman ja Toisen välillä, ja tällainen rakenne voisi estää meitä ajattelemasta sukupuolieroa. Mimesis vaatii vuorovaikutusta itseltä ja toiselta. (Kozel 1996, 119.) Sukupuolieron täytyy tulla käsitellyksi tavalla, joka heijastaa kahden osapuolen välistä liitosta: *Sukupuolieron etiikan* tapauksessa osapuolet ovat Irigaray ja filosofit, joita hän lukee - sekä lukija, joka osallistuu tähän vuorovaikutukseen.

Virpi Lehtinen on käsitellyt väitöskirjassaan *Luce Irigaray's Philosophy of Feminine Being* (2010) kattavasti Irigarayn mimeettistä kirjoittamista eritellen sen reproduktiiviseen eli toistavaan tai kopioivaan mimesikeen ja produktiiviseen eli luovaan mimesikseen ja eriteltyt hahmoja tai rooleja, joissa Irigaray toteuttaa tekstin mimeettistä luonnetta pyrkien samalla horjuttamaan vallitsevaa diskurssia.

Myös tässä tutkielmassa olisi mahdollista tutkia Irigarayn tekstin mimeettisyyttä suhteessa klassikkoteksteihin, mutta se edellyttäisi huomattavasti laajempaa tutkimusnäkökulmaa, jolloin tutkimani filosofiseen traditioon, kirjoittamiseen ja tekstienvälisyyteen liittyvät huomiot osaltaan hukkuisivat. Tästä syystä haluan mimesiksen sijaan keskittyä Irigarayn tekstin tekoihin, joiden katson nostavan esiin kysymyksiä liittyen filosofiseen kirjoittamiseen ja tekstien traditioon. Irigaray pyrkii kirjoituksessaan positioimaan lähdetekstin kirjoittajan, itsensä ja lukijan. Tarkoitukseni on havainnollistaa tapaa, jolla Irigaray tekee näkyväksi keskusteluasetelmat, positiot ja näkökulmat, jotka ovat läsnä kun

kirjoitamme, luemme ja tulkitsemme filosofista tekstiä, ja tämän osoittaminen ei onnistu pelkästään mimesiksen tarkastelun myötä.

1.4. Tutkielman rakenne: teksti tekoina

Tämän tutkielman lähtökohta on Irigarayn filosofinen teksti tekoina. Teksti ei ole Irigaraylle vain väline tai alusta ajatusten ilmaisemiseen. Kovinkaan usein hän ei argumentoi suoraan sitä, mitä hän tarkoittaa, ja siksi saadaksemme käsityksen hänen filosofisista ajatuksistaan tekstiä on luettava suhteessa hänen tekemiinsä valintoihin ja tapaan, jolla hän operoi kahden filosofisen tekstin, hänen käsittelemänsä klassikotekstin ja oman tekstinsä, välillä.

Keskityn pro gradu -tutkielmassani *Sukupuolieron etiikka* -teoksen kahteen luentoan, joiden katson erityisen selvästi ilmentävän sellaisia tekstuaalisia tekoja, jotka ilmaisevat Irigarayn ajatuksia filosofiseen tekstiin liittyvistä kysymyksistä. Nämä luennot käsittelevät Aristoteleen paikan filosofiaa ja Emmanuel Levinasin käsitystä eroottisesta rakkaudesta. Esittelen tekstit pääpiirteittäin ja vertaan niistä kirjoitettuja standardikommenttaareja Irigarayn tulkintaan.

Ensimmäisessä laajassa käsittelyluvussa paneudun Irigarayn Aristoteles-luentoan. "Paikka, välitila" -nimisessä luennossaan Irigaray keskittyy Aristoteleen *Fysiikan* IV kirjan paikan filosofiaa käsitteleviin lukuihin. Irigaray tulkitsee Aristoteleen määrittelemän paikan naiseksi. Aristoteleen teksti vaikuttaa sukupuolineutraalilta, ja sitä vasten on yllättävää, että sitä voi lukea kuten Irigaray tekee. Tutkin, mitkä ovat Irigarayn motiivit tällaiseen tulkintaan ja pohdin, mitä siitä seuraa, eli miten Irigaray kehittää omaa ajatteluaan suhteessa Aristoteleen filosofiaan. Lisäksi tarkastelen sitä, mitä tämä tarkoittaa filosofoinnin merkityksessä eli millaisia asioita tällainen tapa lukea, tulkita ja uudelleenkirjoittaa filosofiaa nostaa esiin filosofisesta traditiosta.

Pro gradu -tutkielman toisessa käsittelyluvussa keskityn *Sukupuolieron etiikka* -teoksen viimeiseen lukuun, Irigarayn Levinas-luentoan. Irigarayn teksti on tiiviissä tekstuaalisessa dialogissa Levinasin tekstin kanssa ei vain argumenttien, vaan myös tyylin tasolla. Irigarayn ja Levinasin kirjoitus yhdistyvät ja kietoutuvat erottamattomaksi

kokonaisuudeksi. Tämä osaltaan toimii Irigarayn filosofian rakennusmateriaalina, kun hän muotoilee ajatustaan filosofian mahdollisuudesta kohdata feminiininen toinen, mikä yhdistyy Levinasin ajatteluun. Levinas-luentoä käsittelevässä luvussa tarkastelen Irigarayn tekstin dialogista ulottuvuutta: tapaa, jolla Irigaray jäljittelee ja uudelleenkirjoittaa lähteitään ja kutsuu lukijan tekemään havaintoja filosofisesta tekstistä, filosofisesta traditiosta sekä tekstien, mutta myös lukijan omista positioista ja näkökulmista.

2. IRIGARAYN ARISTOTELES-LUENTO

2.1. Aristoteles paikasta

Aristoteleen *Fysiikka*-teoksessa tarkastellaan luonnonfilosofian ja luonnontieteiden perustaa ja käsitellään erityisesti kysymyksiä muutoksesta ja liikkeestä. Teos oli eurooppalaisen yliopistotieteen kulmakiviä 1200-luvulta 1600-luvulle saakka. *Fysiikan* esitykset syistä, välttämättömyydestä ja sattumasta, ajasta, paikasta ja äärettömyydestä sekä liikkeestä ja levosta muodostivat luonnontieteen teoreettisen lähtökohdan keskiajalla ja renesanssissa ja ne vaikuttivat monin tavoin myös antiikin perinteestä irtautuviin ajattelutapoihin myöhäiskeskiajalla ja uuden ajan alussa. Vaikka Aristoteleen merkitys tieteilijänä on muuttunut, peruskäsitteisiin liittyvien filosofisten ongelmien muotoilut ovat yhä ajankohtaisia. (Knuuttila ym. 1992, 5.)

Fysiikka sisältää kahdeksan kirjaa, joista neljännessä kirjassa Aristoteles käsittelee paikkaa, tyhjiötä ja aikaa. Olio ja liike ovat Aristoteleen *Fysiikassa* paikkaa ja aikaa ensisijaisempia, sillä jälkimmäisiä ei ole ilman edellisiä, ja näitä Aristoteles käsittelee teoksen ensimmäisissä kirjoissa (Knuuttila 1992, 191-192). IV kirjan viidessä ensimmäisessä luvussa Aristoteles esittelee filosofisen käsityksensä paikasta. Hän lähtee liikkeelle kysymyksestä, onko paikka olemassa vai ei; millä tavoin se on ja mikä se on (Aristoteles, *Fysiikka* 208a).

Simo Knuuttila huomauttaa *Fysiikka*-teoksen selityksien johdannossa, että *Fysiikan* alkukirjoista käy ilmi teoksessa usein esiin tuleva metodinen ajatus siitä, että teorian kehittäessä on aiheellista käydä läpi aiemmat käsitykset, koska ne todennäköisesti pitävät sisällään ainakin osan totuudesta. Teorioiden ristiriidat ovat usein seurausta puutteellisesta peruskäsitteiden analyysistä. Tämän lähestymistavan vuoksi *Fysiikka* sisältää runsaasti kuvauksia aiemmasta kreikkalaisesta luonnonfilosofiasta. (Knuuttila 1992, 191.)

Myös IV kirjan paikan filosofian kannalta esisokraatikko Zenonin esittämä ongelma on Aristoteleelle ratkaiseva lähtökohta. Zenonin paradoksi on seuraava: jos jokin on, se on jossain paikassa, ja jos paikka on, se on siis paikassa näin jatkuen loputtomiin. Kuitenkaan

tällaista äärettömiin jatkuvaa ketjua ei ole, joten paikkaa ei ole. (Knuutila 1992, 209). Jos siis paikka on itse jokin olevista, sen on oltava jossakin (Aristoteles, *Fysiikka* 209a).

Ensimmäisessä luvussa Aristoteles esittää aluksi näkökohtia, joiden perusteella voisi olettaa, että kappaleiden ohella myös niiden paikka on olemassa. Paikka ei ole sama kuin kappale, koska siellä, missä aikaisemmin oli esimerkiksi ilmaa, on myöhemmin vettä. Lisäksi jokin voi kolmiulotteisessa maailmassa liikkua kuuteen perussuuntaan, ja vaikka ne vaihtelevat riippuen havainnoitsijan asennosta, raskas liikkuu kuitenkin kohti keskipistettä ja kevyt kohti ulointa sfääriä. Näin paikalla näyttää olevan fysikaalisessa maailmassa objektiivisia ominaisuuksia. (Knuutila 1992, 208; Aristoteles, *Fysiikka* 208a-209a.)

Kun lisäksi kappaleen ollakseen olemassa täytyy olla jossakin paikassa, myös itse paikka näyttäisi olevan jokin oleva. Toisaalta Aristoteles esittää, että jos paikka olisi oleva, se ei kuitenkaan voisi olla kappale, sillä on mahdotonta, että kaksi kappaletta olisi samassa paikassa. Sillä olisi koko siitä huolimatta, että se ei ole aineellinen, eikä se voi itse olla paikassa. (Knuutila 1992, 208; Aristoteles, *Fysiikka* 208a-209a.)

Aristoteles huomauttaa, että paikka ei myöskään ole mikään neljästä syystä: se ei ole olioiden aineellinen syy, se ei ole asioiden muodollinen syy eikä niiden määre, toisaalta se ei ole myöskään päämäärä eikä se liikuta olevia (Aristoteles, *Fysiikka* 209a). Näiden ja eräiden muiden seikkojen vuoksi paikan määrittely ja sen olemassaolon toteaminen osoittautuu ongelmalliseksi (Knuutila 1992, 208).

Aristoteles määrittelee paikkaa suhteessa liikkeeseen. Heti ensimmäisen luvun alussa hän toteaa kaikkien olettavan, että ne asiat, jotka ovat, ovat jossakin, ja muutoksista yleisin ja varsinaisin tapahtuu suhteessa paikkaan; kutsumme sitä liikkeeksi paikan suhteen. (Aristoteles, *Fysiikka* 208a.)

Ja edelleen, yksinkertaisten luonnollisten kappaleiden, kuten tulen, maaan ja tällaisten, liikkeet paikan suhteen eivät anoastaan paljasta, että paikka on jokin, vaan että sillä on myös jokin kyky. Jokainen asiahan kulkee omalle paikalleen, ellei mikään estä, yksi ylhäälle, toinen alhaalle. Nämä ovat paikan osat ja lajit; ylhäällä, alhaalla ja loput kuudesta suunnasta. (Aristoteles, *Fysiikka* 208b.)

Myös paikan kyky määrittäytyy suhteessa liikkeeseen ja muutokseen. Vaikka paikan määrittely ja sen olemassaolon toteaminen on ongelmallista, vaikuttaa siltä, että sillä on jokin erityinen merkitys oleville.

Jos kaiken on oltava jossakin, siis paikassa, on paikan kyky jotain ihmeellistä ja kaikkein primaarisinta, sillä sen, jota ilman yksikään muista asioista ei ole mutta joka voi olla ilman muita, täytyy olla ensimmäinen. (Aristoteles, *Fysiikka* 208b-209a.)

Toisessa luvussa Aristoteles osoittaa, että paikka ei ole kappaleen muoto, koska paikka on erotettavissa kappaleesta, eikä se ole aine, koska paikka sisällyttää paikan haltijan itseensä. (Knuutila 1992, 208; Aristoteles, *Fysiikka* 209b-210a.)

Paikka ei voi olla muotoa eikä ainetta, koska muotoa ja ainetta ei voi erottaa siitä asiasta, jonka muoto ja aine ne ovat, mutta paikan voi. Paikka ei ole minkään kappaleen osa eikä pysyvä ominaisuus, vaan siitä erotettava. Näin Aristoteles päätyy määrittelemään paikan astiamaiseksi. Astia on paikka, joka voidaan kuljettaa, mutta astia ei ole sen sisältämän asian osa. (Aristoteles, *Fysiikka* 209b.)

Seuraava seikka on myös ilmeinen: koska astia ei ole sen asian osa, joka on siinä (se, joka on välittömästi johonkin sisältyvä, ja se, johon jokin sisältyy, ovat erilaisia), paikka ei voi olla aine eikä muoto, vaan se on jokin toinen. (Aristoteles, *Fysiikka* 210b.)

Kolmannessa luvussa Aristoteles selvittää, missä eri merkityksissä jokin voi olla jossakin. Tämän jälkeen neljännessä ja viidennessä luvussa Aristoteles esittää vastauksensa, jonka mukaan aineellisen olion paikka on sitä välittömästi ympäröivän kappaleen sisäpinta. (Knuutila 1992, 208; Aristoteles, *Fysiikka* 210a- 213a.) Näissä kahdessa viimeisessä paikkaa käsittelevässä luvussa Aristoteles suhteuttaa paikan jälleen liikkeeseen:

Ensin on huomattava se, että paikkaa ei tutkittaisi, ellei olisi liikettä paikan suhteen, sillä juuri tämän vuoksi ajattelemme myös taivaanjärjestyksen sijaitsevan paikassa, koska se on aina liikkeessä. Tämä liike sisältää toisaalta liikkeen paikan suhteen, toisaalta kasvamisen ja vähenemisen, sillä myös kasvamisessa ja vähenemisessä jokin muuttuu, ja se, mikä aikaisemmin oli tässä, on vuorostaan siirtynyt joko pienempään tai suurempaan paikkaan. (Aristoteles, *Fysiikka* 211a.)

Aristoteleen määritelmän mukaan paikka on "itseensä sisältävän kappaleen raja, jonka kautta se on kosketuksessa sen kanssa, joka sisältyy" (Aristoteles, *Fysiikka*, 212a).

Kappale on paikan suhteen liikuteltavissa oleva. Paikka sen sijaan pyrkii olemaan liikkumaton. (Aristoteles, *Fysiikka*, 212a.)

Paikka taas pyrkii olemaan liikkumaton, minkä vuoksi pikemminkin koko joki on paikka, koska kokonaisuudessaan sitä ei voi liikuttaa. Siten paikka on tämä: itseensä sisältävän välitön liikkumaton raja. (Aristoteles, *Fysiikka*, 212a.)

Aristoteles käsittelee lopuksi kysymystä siitä, onko maailmankaikkeus paikassa. Aristoteleen teorian mukaan kappaleen kulloinenkin paikka on olemassa suhteessa sitä ympäröiviin kappaleisiin, ja näkemyksestä seuraa, ettei maailmankaikkeus ole paikassa, koska sen raja on olevan raja. (Knuuttila 1992, 208.)

2.2. Paikka, välitila - Irigarayn luento

Irigaray analysoi "Paikka, välitila" -nimisessä luennossaan Aristoteleen *Fysiikan* IV kirjan paikkaa käsitteleviä lukuja 2,3,4 ja 5. Luento on *Sukupuolieron etiikka* -teoksen toinen luku ja Platonin Pitojen Diotiman puhetta käsittelevästä "Noitarakkaus"-luennosta seuraava.

Aristoteles esittää tekstissään abstrakteja paikan määrittelyyn liittyviä ongelmia, joihin hän tietyn loogisen päättelyprosessin myötä pyrkii löytämään ratkaisut. Aristoteleen paikan määrittelyllä ei vaikuta ensi näkemältä olevan tekemistä sukupuolen kanssa. Tämän vuoksi Irigarayn luento on ällistyttävä erityisesti lukijalle, joka ei ole tutustunut hänen aiempaan tuotantoonsa. Irigaray lukee paikan naiseksi.

Aristoteleen paikkaa käsittelevien sitaattien lomassa Irigarayn oma, metaforinen ja poeettinen teksti käsittelee naisen sukupuolielimiä, kohtua, sikiöitä, yhdyntää, ruumiin eritteitä ja rakkautta. Teksti ei ensisilmäyksellä vaikuta niinkään Aristoteles-kommentaarialta vaan pikemminkin primitiiviseltä biologiselta tekstiltä tai eroottiselta novellilta. (kts. Freeland 1998, 59-60.)

Aristoteles-tutkija Cynthia A. Freeland huomauttaa, että Irigaray käyttää selvästi oppineen työkaluja. Hän on harjoittanut filosofiaa, kielitiedettä ja psykoanalyysia, hän lukee kreikaksi, viittaa teksteissään toisiin filosofiin ja teksteihin ja siteeraa *Fysiikan* neljättä kirjaa relevanteilta osin. Kuitenkin Irigaray työskentelee oppineen työkaluja vastaan

poettisella metodillaan. Näin Irigarayn kommentaarin lukeminen poikkeaa tyypillisten *Fysiikan* kommentaarien lukemisesta. Selvästikin tyyli on tärkein Irigarayn lukumetodissa. Vaikka Irigaray on perillä filosofian historiasta ja halukas tutkimaan sitä, hänen tavoitteenaan ei ole tyypillinen filosofis-tieteellinen tulkinta. Hän ei myöskään toimi Aristoteleen suhteen kuten feministit yleensä. (Freeland 1998, 60-61.)

Irigaray seuraa Aristoteleen selontekoa omassa luennossaan siteeraten lukuisia tekstikatkelmia ja lisäksi siihen omia huomioitaan ja ajatuksiaan. Irigarayn teksti poukkoilee aiheesta toiseen, se on lyyristä ja metaforista ja se sisältää kysymyksiä ja ehdotuksia pikemminkin kuin selkeitä vastauksia. Hän nostaa Aristoteleen luennosta esiin asioita, jotka tulevat mainituiksi, mutta joita Aristoteles itse ei korosta. Luennossa Irigarayn Aristoteles-kritiikki ja Irigarayn oman filosofian muotoilu yhdistyvät toisiinsa erottamattomasti. Osa kritiikistä ja osa Irigarayn omista väitteistä on esitetty suoraan, ja joiltain osin ne on tulkittava esiin.

Freeland toteaa, että filosofian standardeja ajatellen Irigaray rikkoo sääntöjä kauhistuttavalla tavalla. Hän siteeraa Aristotelesta kattavasti ja kohtelee joitain tekstiosuuksia asiaankuuluvasti, mutta hänen lainaustekniikkansa on idiosynkraattinen ja valikoiva, ja hän irrottaa tekstikatkelmia kontekstistaan. Toki hänellä ei ole aikomustakaan toimia normien mukaisesti. (Freeland 1998, 64.)

Irigaray lukee Aristotelesta kuvauksena sukupuolittuneista käsitteistä. Tässä luetavassa esimerkiksi Aristoteleen metafysiikan ydinkäsitettä, muoto ja aine, ovat sukupuolittuneita käsitteitä. Vaikka nämä käsitteet vaikuttavat abstrakteilta ja neutraaleilta, ne kantavat voimakkaasti sukupuolittuneita mielikuvia: muoto on aktiivinen, ylempiarvoinen ja selvä. Ihmisissä se on assosioitu rationaalisuuteen. Aine sen sijaan on passiivinen, kaoottinen, alempiarvoinen, käsittämätön ja se yhdistyy maahan. Platon yhdistää aineen suoraan kohtuun. *Fysiikassa* Aristoteles sanoo, että aine kaipaa muotoa, kuten nainen miestä ja ruma kaunista. Irigaray otti tämän lainauksen epigrafiksi aiemmissa Aristoteles-esseissään. (Freeland 1998, 64-65.)

Muoto ja aine ovat tärkeä käsitepari myös Aristoteleen paikan filosofiassa. Kuten näimme edellisessä alaluvussa, Aristoteles määrittelee paikkaa suhteessa muotoon ja aineeseen, ja hän päätyy siihen, ettei paikka ole kumpaakaan niistä (Aristoteles, *Fysiikka* 209b). Paikka

Aristoteleen määrittelemänä ei vaikuta sisältävän sukupuolittunutta arvolatausta, mutta tästä huolimatta Irigaray lukee sitä kuin sukupuolittuneisuus olisi itsestään selvää.

Kysymys ei Irigarayn kohdalla ole kuitenkaan pelkästään sukupuolittuneista käsitteistä. Irigarayn tapa käsitellä ruumiillisuutta, ihoa, eritteitä, sukupuolielimiä ja muita tabuja merkitsee valtausta filosofialle epätyypillisellä alueella. Irigaray tuo lukijan silmien esiin sen, millä ei hänen käsityksensä mukaan ole ollut sijaa filosofiassa. Tai kuten Tina Chanter tulkitsee Irigarayta, ”hän kysyy mitä filosofisessa mielessä tarkoittaa perustaa tietty ilmiö toisten päälle, kuka on ollut vastuussa hierarkioista jotka rakentuvat prosessissa ja kuka on tullut syrjäytetyksi ja työnnettyksi ulos tällaisessa systemaattisessa ajattelussa” (Chanter 1995, 150.)

Irigarayn tyyli tässä luennossa pitää sisällään hänen tyyllilliset perustrategiansa: naurun, mimiikan, liioittelun, kiusoittelun ja flirtin, kyseenalaistamisen ja lopulta kritiikin. Hänen tyyliinsä kääntäminen tiettyihin konkreettisiin näkökohtiin on vaikeaa, koska monessa tapauksessa hän kysyy tai ehdottaa pikemminkin kuin argumentoi jonkin asian puolesta. (Freeland 1998, 69.)

Irigarayn Aristoteles-luennon tulkitseminen edellyttää tekstin tutkimista paitsi lausetasolla, myös sen suhteen, mitä se tulkinnanvaraisessa, metaforisessa ja sääntöjä rikkovassa esitystavassaan ilmaisee implisiittisesti. Koska Irigarayn luento rikkoo filosofiseen tekstiin liittyviä arvoja ja perusolettamuksia, katson sen pyrkivän asettamaan esille ja näyttämään jotain filosofian lukemisesta, kirjoittamisesta ja tulkitsemisesta. Käsittelen seuraavaksi Irigarayn Aristoteles-luentoa tästä näkökulmasta.

2.3. Nainen paikkana

Irigarayn Aristoteles-luennossa nainen on paikka. Koska Irigarayn tulkinta poikkeaa Aristoteleen standarditulkinnoista ja koska paikan lukeminen naiseksi ei ole millään tavoin ilmeistä, on kysyttävä, miksi Irigaray tekee tällaisen tulkinnan, eli mitä filosofisia syitä tai motiiveja hänellä tähän on. Toiseksi on tarpeellista pohtia, mitä tästä seuraa, eli miten Irigaray kehittää omaa ajatteluaan suhteessa Aristoteleen esitykseen. Kolmanneksi

tarkastelen sitä, miksi Irigaray on päätenyt valitsemaan tällaisen lukustrategian Aristotelesluennossaan.

Nainen on paikka Irigarayn luennossa useassa eri merkityksessä. Tämän hän esittää fysiologisessa merkityksessä niin, että naisen kohtu on paikka lapselle ja toisaalta naisen sukupuolielin on yhdynnän paikka - siis Irigarayn mukaan paikka miehelle¹. Toisaalta hän käsittää naisen paikaksi symbolisesti, mikä perustuu Irigarayn ajatukseen, että länsimaisessa kulttuurissa naisella ei ole subjektiviteettia. Nämä tasot yhdistyvät ja sekoittuvat toisiinsa Irigarayn luennossa. Luento etenee Aristoteles-sitaattien varassa, joita Irigaray kommentoi ja joihin hän lisää omia pohdintojaan.

Irigaray aloittaa luentonsa Aristoteleen esittämästä Zenonin paikan paradoksista, jolle hän perustaa luentonsa. Sen jälkeen hän itse kuvaa paikkaa kohduksi, joka on paikoista ensimmäisin. Heti luentonsa alussa Irigaray siteeraa Aristotelesta:

Ja jos paikka on itse jokin olevista, sen on oltava jossakin. Zenonin ongelma vaatii jonkin selityksen, sillä jos kaikki oleva on jossakin paikassa, on selvää, että on olemassa myös paikan paikka ja näin äärettömästi. (Aristoteles, Fysiikka 209a.)

Ja jatkaa itse:

Jos kohtu on laajeneva, se voi kuvata *paikan paikkaa*. Kohtu on paikoista ensimmäisin, eikä sitä milloinkaan voi sijoittaa loputtomasti etenevään linjaan. Tässäkö selitys nostalgialle, selitys astumiselle sisään tuntemattomaan määrään paikkoja? Siksikö tavoitellaan ainutkertaista supistaen paikkojen lukumäärää ja uskotaan tiettyyn Jumalaan, jotta syöksy tai välitön laajentuminen äärettömiin pysäytettäisiin tukahduttamalla ajan kulun ja tila-ajan kaikki tasanteet? (Irigaray 1996, 52.)

Irigaray luento alkaa siis ensimmäisen ja viimeisen paikan määrittelyllä. Ensimmäinen paikka Irigarayn mukaan on aineelliseen ja siten feminiiniseen yhdistyvä naisen kohtu, ja viimeinen paikka on Jumala, joka yhdistyy muotoon ja maskuliinisuuteen. (Freeland 1998, 75-76.) Näiden kahden pisteen välistä jännitettä Irigaray kuvaa eräänlaisen loputtoman etsinnän kautta. Hän kysyy, voiko äidin loputon etsiminen naisen välityksellä päätyä Jumalan äärettömyyden etsinnäksi (Irigaray 1996, 53).

¹ Katso myös Casey 1997, -321- 330

Irigaray esittää, että on selvítettävä ensimmäisen ja viimeisen paikan välinen kahtiajako (Irigaray 1996, 53). Muodon ja aineen ja kohdun ja Jumalan välinen jännite yhdistyy Irigarayn luennossa myös fysiikan ja metafysiikan eroon. Näiden elementtien kahtiajako ja tästä kahtiajaosta seuraava jännite on Irigarayn luennon lähtökohta¹.

Kysymys on paikan tai paikkojen laajenemisesta ja laajenemisen yhteydestä ruumiin tai kappaleiden kehitykseen. Fysiikan ja metafysiikan liitoskohdassa tämä kysymys on sivuutettu tai unohdettu, koska nämä kaksi aluetta ovat joutuneet erilleen ja irralleen. Mutta tänä päivänä kysymys nousee uudelleen esiin, ja psykoanalyttikko sanoisi sen palaavan torjuntansa paikalta. (Irigaray 1996, 54.)

Irigarayn tulkinnan taustalla on myös paikan olemassaolon toteamisen vaikeus. Aristoteles joutuu lähtemään liikkeelle kysymyksestä, onko paikka olemassa vai ei, sillä paikan luonnehdinta on ongelmallista. Paikka ei itse voi Aristoteleen mukaan olla yksi olevista, koska tällöin päädyttäisiin Zenonin paradoksiin. Paikka ei siis voi olla kappale, koska olisi mahdotonta, että kaksi kappaletta olisi samassa paikassa. Se ei voi olla ainetta tai muotoa, koska sekä muoto että aine ovat asian ominaisuuksia, mutta paikka sen sijaan ei ole. Aristoteles päätyy määrittelemään paikkaa suhteessa liikkeeseen, muutokseen ja sisältämiseen ja suhteessa ylhäällä ja alhaalla olemiseen. Paikan omista ominaisuuksista käsin sen määrittäminen on mahdotonta. Kysymys siitä, onko paikka olemassa vai ei, asettuu Irigarayn ajattelussa näin ollen kysymykseksi siitä, onko mahdollista, että nainen on itsenäinen subjekti, siis oma paikkansa. Näin Irigaray kirjoittaa teoksen ensimmäisessä, "Sukupuoliero"-nimisessä esseessään, jossa hän taustoittaa teoksen keskeisiä kysymyksiä:

Maternaalis-feminiininen pysyy paikastaan erotettuna paikkana, siltä on viety "sen" paikka. Nainen on ja hänestä myös lakkaamatta tulee toista varten oleva paikka, josta toinen ei pysty erottautumaan. (Irigaray 1996, 27.)

Toisin kuin Aristoteles, Irigaray pitää mahdollisena, että on olemassa paikan paikka, jolloin Irigarayn ajattelussa tämä tarkoittaisi, että nainen olisi oma paikkansa. Näin Irigaray kyseenalaistaa Zenonin paradoksin.

Jos paikka on asiassa - mikä on välttämätöntä - niin paikka on paikassa. On olemassa paikan paikka. Muoto ja määrittämätön todellakin muuttuvat ja liikkuvat yhdessä olion kanssa; ne eivät ole aina samassa paikassa vaan siellä, missä olio on. (Irigaray 1996, 58.)

¹ Katso myös Chanter 1995, 157-158.

Tämä perustuu hänen konkretiaan perustuvaan lähtökohtaansa siitä, että naisen kohtu on paikka, jolloin - mikäli nainen olisi oma paikkansa - paikalla olisi paikka. Kun Aristoteleen paikan määrittely rakentuu sen ajatuksen ympärille, että Zenonin paradoksi vaatii ratkaisun, ja että on mahdotonta, että paikalla olisi paikka, Irigaray sen sijaan antaa tälle ajatukselle mahdollisuuden.

Irigarayn mukaan "paikka on jollakin tavoin aineen ja muodon 'luonto', asumus, jossa ne lakkaamatta laajentumisessaan ottavat toinen toisensa puolisoikseen." Hän jatkaa, että näin olisi myös miehisen ja naisellisen osalta, jos ne toisistaan erottava juopa, joka ilmenee myös työn erottamisessa luonnosta, voitettaisiin. Tässä onnistuminen edellyttää hänen mukaansa paikan määritelmän pohtimista ja sitä, mikä on sukupuolten erityinen suhde siihen. (Irigaray 1996, 55.)

Kuten Aristoteles, myös Irigaray luonnehtii paikkaa suhteessa liikkeeseen. Liike ensimmäisen ja viimeisen paikan välillä, eräänlainen kohti kulkeminen onkin hänen luennossaan ratkaisevassa asemassa. Seuraten Aristoteleen esitystä Irigaray kommentoi, että paikan riippumattomuus aineesta ja muodosta voi tarkoittaa sitä, että oma paikka on se, mitä kohti kuljetaan. Viitaten Aristoteleen tapaan ajatella, että jokainen kappale kulkee omalle paikalleen, hän kirjoittaa: "paikasta erotettuna asia tuntee vetovoimaa paikkaa kohtaan ikään kuin olemassaolonsa ehtona" (Irigaray 1996, 57). Hän rinnastaa ajatuksen suoraan sukupuoliin:

Palatakseni lähestymiskulmaani ja kysymykseen sukupuolieroon suhtautumisesta väittäisin, että miehinen tuntee vetovoimaa maternaalis-feminiinistä kohtaan paikkana. Mutta minkä paikan miehinen tarjoaa naiselliselle kiinnostuksen kohteeksi? Sielunsa? Suhteensa jumalalliseen? Voiko naisellinen kaivertua tai sijoittua sinne? (Irigaray 1996, 57.)

Irigarayn ratkaisu kahtiajaon ongelmaan olisi naisen ja miehen kohtaaminen niin, että kumpikin olisi toisilleen sovelias paikka. Hän kuitenkin huomauttaa, että jotta näin voisi tapahtua, miehen täytyisi ensin erottautua naisesta, jotta hän voisi olla naisen paikka ja jotta nainen voisi kulkea miestä kohti. (Irigaray 1996, 58.)

Irigaray prosessoi Aristoteleen paikan käsitettä kriittisesti, mutta myös muotoilee sitä uudelleen kohti omaa lähtökohtaansa, jossa nainen ja mies voisivat kohdata toisensa eettisesti. Näin hän käyttää paikan filosofiaa kehittääkseen ajatustaan sukupuoliéron

etiikasta, joka on teoksen keskeinen teema. Voidakseen kohdata sukupuolten on Irigarayn mukaan ensin kuljettava etäälle toisistaan:

Voidakseen palata on kuljettava etäälle, ja näistä matkaosuuksista pitää tulla vastavuoroisen elpymisen tila-aikoja. Niitä ei pidä hävittää, mitätöidä tai käyttää muiden kuljetusten tarpeisiin. Nämä tila-ajat voivat toimia maihinnoususiltoina, sen sijaan että ne muutetaan tyhjiöiksi ja eroiksi. Osapuolten välillä tulee olla vastavuoroista sisällyttämistä, joka toteutuu liikkeessä ollen, sillä kumpikin vaihtaa paikkaa kokonaisuudessa. (Irigaray 1996, 71-72.)

Näin ollen myös Irigaray pyrkii löytämään ratkaisun itse esittämäänsä filosofiseen ongelmaan, jota hän kehittää suhteessa Aristoteleen paikan filosofiaan.

Irigaray ei missään vaiheessa mainitse tulkitsevansa Aristoteleen tekstiä. Hän ei millään tavoin pohjusta tai perustele tulkintaansa. Hän kirjoittaa kuin paikan sukupuolittuneisuus olisi yleisesti tunnettu tosiasia. Luennossaan Irigaray kirjoittaa esiin sen, mikä on hänen mukaansa tekstissä piilevänä, mutta ilmeisenä. Irigaray lukee Aristoteleen esitystä paikasta sukupuolittuneena alleviivatakseen tekstin sisään kirjoitetun sukupuolittuneisuuden ja tuo sen eksplisiittisesti esiin omassa luennossaan.

Tässä lukutavassa hän analysoi Aristoteleen tekstiä ikään kuin oireena laajemmasta ongelmasta. Freelandin (1998, 66) tavoin Irigarayn luentaa voi ajatella psykoanalyttisena, jolloin tavoitteena on vaiennetun ja torjutun esiin nostaminen. Huolimatta Irigarayn psykoanalyttikon koulutuksesta hänen luentansa eivät ole kuitenkaan pelkästään psykoanalyttisia, vaan hän käyttää monia strategioita kuten liioittelua, naurua, mimiikkaa, epälineaarisuutta ja dikotomioiden horjuttamista. Irigarayn luenta on myös lähellä Jacques Derridan dekonstruktiivista lukutapaa, jossa tuomalla esiin tekstin aukkokohtia ja epäjohdonmukaisuuksia paljastetaan tekstin tiedostamaton logiikka (Sivenius 1996, 9).

Paikan primaarius ja ensimmäisyys ja sen välttämättömyys olioiden olemassaololle motivoivat Irigarayta lukemaan paikkaa kohtuna. Rinnastamalla paikka kohtuun Irigaray myös esittää oman kriittisen tapansa lukea Aristotelesta niiden asioiden kautta, joiden hän katsoo Aristoteleen esityksessä jääneen käsittelemättömiksi. Vaikka Aristoteles käsittelee kasvun suhdetta paikkaan ja vaikka ihmisen paikoista ensimmäisin on kohtu, hän ei ota huomioon tätä. Freelandin (1998, 71) mukaan Irigaray kritisoi Aristotelesta siitä, että

esityksessään paikasta hän ei käsittele riittävästi kasvavia asioita eikä ota huomioon kohtua joka kasvaa äidin ruumiissa.

Aristoteleen esitys siitä, mikä on merkityksellistä käsiteltäessä paikkaa ja kappaleita ottaa huomioon vain tietyt, määrätynlaiset kappaleet ja säiliöt. Tässä lähestymistavassa ei ole tilaa tutkia nesteitä, ruumista, joka sisältää ruumiin tai yhtyy toiseen ruumiiseen, ruumiin ja ihon suhdetta, sisäisiä seksuaalisia tiloja niin mies- kuin naisruumiissa, raskaana olevan ruumiin muuttuvaa muotoa ja niin edelleen. Toisin sanoen tämä käsittelytapa sulkee ulos paljon sellaista, mikä on tärkeää meille fyysisinä subjekteina, ja tällä on vaikutuksensa niihin totuttuihin tapoihin, joilla näemme itsemme tai miten meiltä jää näkemättä nainen ihmissubjektina. (Freeland 1998, 79.)

Irigaray siis kritisoi Aristotelesta siitä, että hänen työnsä sekä metafysiikan että fysiikan perusteet ja peruskäsitteet sisältävät sukupuolittuneita oletuksia. Aristoteleen tieto on Irigarayn mukaan problemaattista koska hän ylenkatsoo tiettyjä epätavallisia, väliin jääviä asioita, mukaan lukien limaisuuden, ihon ja nesteet. (Freeland 1998, 72.)

Irigaray kysyy: jos nainen on paikka, onko naisella paikka ja voiko nainen olla oma paikkansa. Tämä on kysymys siitä, mitkä ovat naisen päämäärät tai mitä ne voivat olla Aristoteleen sukupuolittuneessa teleologiassa. (Freeland 1998, 76.)

Näin Irigarayn Aristoteles-kritiikki ja hänen oma ajattelunsa yhdistyvät ja muodostavat erottamattoman yhtälön. Irigaray punoo Aristoteleen tekstin osaksi omaa filosofiaansa. Hän hyödyntää Aristoteles-sitaatteja omien ajatustensa muotoilussa. Yhtäältä hän lukee Aristoteleen tekstiä symbolisesti tulkiten naisen roolia länsimaisessa yhteiskunnassa; toisaalta hän lukee sitä ikään kuin kirjaimellisesti pitäen naisen kohtua ja sukupuolielintä paikkana. Nämä lukemisen tasot yhdistyvät ja lomittuvat toisiinsa ja Irigarayn käsittely polveilee naisen anatomian kuvauksen, abstraktien ongelmien ja metaforisen luennan välillä.

Kysymys on myös siitä, että Irigaray pakottaa lukemaan omaa tekstiään samalla tavoin kuin miten hän itse lukee lähdetekstiä: tekstin implisiittisiä oletuksia ja väittämiä tulkiten ja osoittaen tekstin tulkinnanvaraisuuden. Tätä subjektiivista lähtökohtaa on näkemykseni mukaan myös pidettävä eräänä Irigarayn väitteenä filosofisen tekstin

lukemisesta. Paikan lukeminen naiseksi on tulkinnan ele, joka esittää toisen lähestymistavan filosofiseen tekstiin. Käsittelen Irigarayn tulkintatapaa tarkemmin seuraavaksi.

2.4. Filosofinen teksti ja tulkinta

Aristoteles-luennossaan Irigaray nyrjäyttää Aristoteleen tekstin paikaltaan ja asettaa sen uuteen tulkintaan. Hän operoi tekstiä tiettyjä filosofiseen lukemiseen ja tulkintaan liittyviä sääntöjä rikkoen. Hän lukee Aristotelesta täysin omavaltaisesti suhteuttamalla sen ainoastaan omaan ajatteluunsa. Tästä tarkoituksellisesta sääntöjen rikkomisesta on mahdollista löytää Irigaray-tulkinnan avaimia. Irigaraylla on rikkomuksiin useita syitä. Hänen tarkoituksensa ei ole pelkästään muotoilla omaa filosofiaansa ja kommentoida Aristoteleen filosofista esitystä vaan myös osoittaa ja asettaa näytille jotakin filosofisesta traditiosta ja siitä, miten luemme ja tulkitsemme filosofisia tekstejä ja millaisessa suhteessa olemme niihin.

Yksi osa Irigarayn projektia on osoittaa tekstin tulkinnan subjektiivisuus, jonka hän tekee viemällä tulkintansa äärimmäisyyksiin. Toiseksi Irigaray ajattelee, että koska sukupuoli ei ole mahtunut filosofiaan aiheena ja nainen ja feminiininen on filosofiassa torjuttu, näiden aiheiden lähestyminen edellyttää uusia käsittelytapoja. Irigarayn ajattelussa tämä torjuminen ei tarkoita ainoastaan naista konkreettisenä aiheena tai naisia kirjoittajina, vaan kokonaista ajattelun tapaa ja sen mahdollisuuksia.

Kolmas ja kiinnostavin ulottuvuus Irigarayn tottelemattomuudessa on kuitenkin se, mitä sääntöjen rikkominen saa aikaan ja miten se positioi lukijan suhteessa filosofian traditioon. Irigarayta lukiessa lukija joutuu dialogiin paitsi Irigarayn tekstin, myös lähdetekstin ja itsensä kanssa. Säännöt ja standardit tulevat näkyviksi juuri niiden rikkomisen kautta. Sääntöjen näkyväksi tekemisen tarkoitus on luoda tila, jossa rajoja voidaan ajatella uudelleen. Irigarayn tarkoitus ei ole pelkästään kyseenalaistaa joitain filosofian traditioon liittyviä perusolettamuksiamme, vaan asettaa nämä olettamukset dialogiin kanssamme.

Tässä prosessissa tulee näkyviin myös filosofisen tekstin kannalta merkittävä osa-alue: suhde historiaan ja aiempiin ajattelijoihin¹. Filosofinen teksti on edellytys filosofisen yhteisön rakentumiselle. Kaikki filosofisukupolvet ja eri maailman osissa olevat filosofit ovat kytköksissä toisiinsa tekstin kautta. Jos näin ei ole, filosofius on kyseenalaista. Kytkös perustuu toistoon. Filosofin täytyy osoittaa, että hallitsee keskeiset kysymyksenasettelut perinteessä. Yhteys toisiin ajattelijoihin ja ajatussuuntiin voidaan osoittaa lainaamalla filosofisia tekstejä. Suhde perinteeseen on katkeamaton.

Yksi Irigarayn *Sukupuolieron etiikka* -teoksen juonteista on tällä tunnustussuhteella leikkiminen, sen näkeminen uudessa valossa ja sen rajojen ja mahdollisuuksien etsiminen. Aristoteles-luennossa tämä suhde tulee näkyväksi tulkinnan rikkomusten kautta.

Freelandin (1998, 84) mielestä Irigaray esittää Aristoteles-luennossa syvällisen ja onnistuneen kysymyksen siitä, mitä me teemme, kun teemme filosofian historiaa, ja hänen mukaansa Irigaraylla on omaperäinen ja stimuloiva tapa vastata tähän kysymykseen. Luennossaan Irigaray haastaa joitakin kaikkein eniten arvostamiamme olettamuksiamme siitä, kuinka voimme jatkaa filosofian historiaa.

Yksi tällainen olettamus on suopeuden periaate. Tulkinnan tavoitteena on esittää uudelleen kirjoittajan tarkoittama merkityssisältö mahdollisimman suurella koherenssilla ja uskottavuudella. Jotkut voivat ajatella, syystäkin, että Irigaray on tarpeettoman epäkunnioittava Aristotelesta kohtaan. Irigaray ei todellakaan suhteuta lukuja 2-5 *Fysiikan* IV kirjassa mihinkään muuhun teoksessa, eikä hän myöskään osoita yhteyksiä Aristoteleen muihin tieteellisiin kirjoitelmiin. (Freeland 1998, 85.)

Suopeuden puute yhdistyy toiseen peruseriaatteen rikkomiseen, johon Irigaray syyllistyy Aristoteles-luennossaan: Irigaray ei käsittele tekstiä kontekstissa – laajempiin töihin, Aristoteleen tuotantoon tai aikakauteen suhteutettuna. Mutta miksi Irigaray kunnioittaisi suopeuden tai kontekstin periaatetta? Sen sijaan, että hän käsittelee Aristotelesta filosofina, jolla on panoksensa fysiikan ja metafysiikan historiassa, hän näkee tämän ”neuroottisena”, hänen tekstinsä on oire kollektiivisesta taantumuksesta. Neuroottista tekstiä ei tulkita ymmärtäväisesti, jos aikomus on etsiä parannusta. (Freeland 1998, 85.)

¹ Katso myös Lehtinen 2010, 241.

Ehkä kaikkein pyhin periaate standardissa filosofian historiassa, jota Irigaray rikkoo, on ”objektiivisen” tulkinnan periaate. Se tarkoittaa, että teksteillä on merkityksensä ja me havaitsemme kirjoittajan tarkoittamat merkitykset tulkinnassa, vaikka olisikin kyse äärimmäisestä erimielisyydestä tai näkemyksistä erottautumisesta. Mutta Irigarayn lähestymistapaan sisältyy psykoanalyysin hengessä tulkinnan subjektiivisuuden vaatimus. Hän kehottaa tulkitsemaan myös omaa tekstiään tällä tavoin ja väittää, että tekstit ovat aina esoteerisia eivätkä niiden merkitykset ole koskaan perinpohjin paljastettavissa. (Freeland 1998, 85-86.)

Irigaray siteeraa luennossaan Aristotelesta 24 kertaa. Hän käyttää suoraa lainaustekniikkaa, ja jokaisen sitaatin jälkeen hän siirtyy muotoilemaan omaa filosofiaansa. Hän käyttää lainauksia valikoivasti ja nostaa esiin ainoastaan ne tekstikatkelmat, joista hän saa pohjan omaan tekstiinsä jättäen Aristoteleen esityksen muilta osin käsittelemättä. Hän käyttää Aristoteleen paikan filosofiaa alustana - kirjaimellisesti paikkana - omalle tekstilleen. Hän ikään kuin lainaa Aristoteleen auktoriteettia oikeuttaakseen oman tekstinsä olemassaolon filosofisena tekstinä. Irigaray sulauttaa Aristoteleen ajattelun omaansa ja hakee siltä tukea ja todistusvoimaa tekstilleen. Tämä ilmenee tavassa, jolla hän kommentoi Aristoteles-sitaatteja:

Se kappale, jonka ulkopuolella on toinen kappale, joka sisältää sen itseensä, on paikassa, mutta se, jonka ulkopuolella ei ole toista tällaista kappaletta, ei ole paikassa (Aristoteles, *Fysiikka* 212a).

Irigaray lukee edeltävää Aristoteleen sitaattia suhteessa omaan filosofiaansa kommentoiden sitä seuraavasti:

Sikiö on paikassa, samoin miehen sukupuolielin, niin kauan kuin se on naisessa. Nainen on kotona, mutta kotitalo ei ole samankaltainen paikka kuin elävä ruumiillinen olinseutu. Naisessa oleva paikka sen sijaan on paikassa, samalla tavoin kuin ruumiinjäsenet, mutta myös kuten astia ja vastaanottava tila ovat. Paikka kahteen otteeseen: äitinä ja naisena. (Irigaray 1996, 69.)

Siteeraamalla Aristotelesta, tukeutumalla Aristoteleen tekstiä ja uudelleenrakentamalla ajatteluaan Aristoteleen esityksestä käsin Irigaray osoittaa olevansa tiiviissä suhteessa filosofisten tekstien katkeamattomaan jatkumoon ja sitaatteja hyödyntämällä oikeuttaa tekstinsä filosofisena tekstinä. Toisaalta hän hylkää perinteisen filosofisen lukutavan ja rakentaa uuden, jossa teksti tulee tulkituksi poikkeavasta näkökulmasta.

Irigarayn tyyli Aristoteles-luennossa pitää sisällään myös strategian, joka on hyvin yleinen filosofiassa: hän tutkii filosofisen linssin läpi tuttuja asioita epätavallisesti. Luennossaan hän tekee tämän tavanomaisille käsityksillemme äitidydestä ja yhdynnästä. Tämä projekti on jatkoa toisten filosofien samanlaisille tehtäville - kuten Sokrateen pyrkimykselle etäännyä ateenalaisten hyvekäsityksistä, Augustinuksen pohdinnoille ajasta, Descartesin mietiskelyille ja niin edelleen. (Freeland 1998, 70.)

Näin ollen Irigarayn luento punoo yhteen ja käyttää hyväkseen erilaisia tekstuaalisia strategioita. Huolimatta radikaalista luennastaan Irigarayn tarkoitus ei ole hylätä filosofian traditiota, vaan rikkomalla sääntöjä ja perinteisiä tapoja varioimalla hän osoittaa tuntevansa perinteen ja olevansa osa sitä.

Rikkomalla sääntöjä Irigaray tekee ne näkyviksi ja osoittaa näin filosofian traditioon liittyvien, itsestään selvinä pitämiemme arvojen merkityksen ajattelullemme. Näin Irigaray luo perustan kysymykselleen siitä, miten nämä tekstit vaikuttavat ajattelutavoissamme ja -tottumuksissamme, mitä näissä teksteissä on käsitelty. mitä ne ovat jättäneet käsittelemättä ja miten ja mitä olemme tottuneet niistä lukemaan.

2.5. Nurinkääntämisen tyyli

Irigaray lukee Aristotelesta "väärin" ja filosofisen tekstin tulkitsemiseen liittyviä standardeja rikkoen. Irigarayn luku- ja tulkintametodien lisäksi hänen luentonsa kannalta olennainen osa-alue on myös hänen oma tekstinsä, joka syntyy suhteessa Aristoteleen filosofiaan. Kyse on uudelleenkirjoittamisen projektista, jossa kahden tekstin rajapinnalla syntyy jotain uutta.

Ei pelkästään Irigarayn tapa lukea ja tulkita vaan myös hänen kirjoitustyyliinsä poikkeaa useimmista filosofisista teksteistä. Filosofinen teksti perustuu väitteisiin ja väitteiden perusteluun. Filosofista tekstiä voi arvioida suhteessa argumentaatioon ja päättelyprosessin pätevyYTEEN. Kirjoitustavassaan Irigaray kyseenalaistaa myös tämän filosofisen perusolettamuksen. Irigaray pikemminkin kysyy tai ehdottaa kuin argumentoi jonkin teesin

puolesta. Hän siirtyy asiasta toiseen ennalta-arvaamatta ja epäloogisesti. Pintatasolla hänen kirjoituksensa muistuttaa pikemminkin kaunokirjallista kuin filosofista tekstiä.

Käsitän Irigarayn tyylin laajassa mielessä. Virpi Lehtinen (2005, 52) lähestyy Irigarayn tyyliä mieltäen tyylin alaan kuuluvaksi myös ajattelemisen: menetelmät ja tavat, joilla kysymyksiä asetetaan ja sen, missä muodossa tutkimusprosessi esitetään. Tyyli ei Lehtisen mukaan kuitenkaan rajoitu ajattelemiseen, kirjoittamiseen ja puheeseen, vaan se ulottuu aina tahdonakteihin, emootioihin, muistamiseen, havaintoon ja liikkumiseen. Irigarayn tyylin tarkastelu tästä näkökulmasta on hedelmällistä, sillä se ottaa huomioon tekstin kokonaisvaltaisuuden. Tästä näkökulmasta nähtynä myös teksti on mahdollista käsittää laajemmin: ei pelkästään suhteessa siihen, mitä se eksplisiittisesti ilmaisee, vaan myös sen sisäisiä motiiveja, vihjeitä ja implisiittisiä väittämiä tulkiten.

Sukupuolieron etiikka -teoksen luentojen tyylit vaihtelevat ja esittävät erilaisia filosofia luku- ja kirjoitustapoja, ja Irigarayn oma kirjoitustyyli varioi suhteessa lähdetekstiin. Aristoteles-luennon tyyliä voisi luonnehtia nurinkääntämisen tyyliksi. Dialogimuotoisesta kommentaarista huolimatta Irigaray tekee monessa kohtaa toisin tai jopa päinvastoin kuin Aristoteles, mikä asettaa nämä kaksi filosofia ja heidän tekstinsä kiinnostavalla tavalla jännitteeseen suhteeseen. Irigarayn tarkoitus ei ole päätyä lopulliseen vastaukseen, vaan, kuten Pia Sivenius (1984, 45) on todennut, hänen tyyliinsä pakenee merkityksiin kiinnittymistä ja yksiselitteisyyttä. Hän ei pyri luomaan ehjää kuvaa vaan pikemminkin rikkomaan sen yhä syvempiin ja useampiin merkityksiin.

Irigaray kritisoi Aristoteleen teleologiaa tropismina siitä, että se kuvaa aina vain eteenpäinmenoa, sen pitäisi tukea myös nurinkääntymistä, paluuta ja uudelleen risteytymistä. Irigarayn mukaan teleologiaan on sisällyttävä myös päämäärien ja alkusyiden yhteen kietoutuminen ja syleily. (Irigaray 1996, 59.)

Tähän Irigaray vaikuttaa pyrkivän omassa luennossaan. Irigarayn tulkinnanvaraisesta tekstistä ei voi suoraan lukea filosofis-loogista päättelyoperaatiota. Siinä, missä Aristoteles etenee paikan filosofiaa käsittelevässä tekstissään johdonmukaisesti ja loogisesti kohti loppupäätelmää, Irigarayn prosessi on tietystä mielessä päinvastainen. Näin ollen hän ei päädy Zenonin paradoksin loputtomaan regressioon. Irigaray väittää paikan olevan olemassa, ja hän päätyy tähän pyrkimällä osoittamaan Aristoteleen ajattelutavan

riittämättömyyden merkityksien yksiselitteisen valmiita ketjuja rikkomalla. Toisaalta hän lukee Aristoteleen esitystä myös poissulkevana ja vaientavana, ja nostaa omassa luennossaan esiin sen, mikä Aristoteleen esityksessä jää huomiotta tai liian vähäiselle käsittelylle.

Irigaray jättää huomioimatta sen, minkä Aristoteles esittää paikasta universaalina ja puhtaana käsitteenä. Sen sijaan hän kiinnittää huomionsa siihen, mikä tekstissä esiintyy hänen mukaansa implisiittisenä. Hän kiinnittyy Aristoteleen tekstin kohtiin, joita Aristoteles ei käsittele laajemmin ja jotka ovat pikemminkin tekstin sivujuonteita, ja kirjoittaa niistä omassa luennossaan. Nämä valinnat ja niiden taustalla olevat motiivit on Irigarayn kirjoituksessa käsiteltävä väitteiksi. Hän kääntää ympäri asioiden tärkeysjärjestyksen ja ajatuksen siitä, mitkä asiat ovat huomionarvoisia kun määritellään sitä, mikä paikka on. Irigarayn tekstiä on purettava paitsi lause lauseelta, myös tekoina suhteessa Aristoteleen tekstiin ja laajemmin filosofian historiaan, ja siksi Aristoteleen tekstin lukeminen Irigarayn tekstin rinnalla on välttämätöntä Irigarayn tulkitsemiseksi.

Sukupuolieron etiikka -teoksessa filosofiset klassikkotekstit ja Irigarayn oma ajattelu ovat myös tyyllillisesti jännitteisessä suhteessa toisiinsa. Aristoteles-luennossa tämä näkyy kenties silmiinpistävimmin tavassa, jolla Irigaray kääntää Aristoteleen johtopäätökset uudelleen kysymyksiksi. Aristoteles lähtee liikkeelle kysymyksistä paikkaan ja paikan olemassaoloon liittyen. Näihin kysymyksiin hän tietyn päättelyoperaation myötä löytää vastaukset. Irigaray kääntää tämän prosessin toisin päin. Hän lähtee liikkeelle Aristoteleen johtopäätöksistä päätyen kysymyksiin:

Tekeekö mies itsestään paikan voidakseen ottaa vastaan ja koska on ottanut vastaan naisen nautinnon? Miten? Tekeekö nainen itsestään paikan, koska on ottanut vastaan miehen nautinnon? Miten? Miten tässä päästään siirtymään fysiikasta metafysiikkaan? Miten siirtyä sukupuolielinten fyysisestä sisällyttäjistä vastaanottavaan tilaan, vaikeammin kosketeltavaan ja vähemmän näkyvään, mutta sellaiseen, joka tekee paikan? (Irigaray 1996, 73.)

Irigaray ei etsi vastausta tai vastauksia: se ei kuulu hänen kirjoitusprosessinsa luonteeseen. Hänen kirjoitustyyliinsä perustuu pikemminkin olemassaolevien, vastauksina pitämämme asioiden horjuttamiseen ja uudelleentutkimiseen. Monet Irigarayn esittämistä kysymyksistä jäävät avoimiksi, osa vain sivuhuomautuksiksi vaille käsittelyä. Teksti ei pyri

johdonmukaiseen, aukottomaan esitykseen, vaan avoimeen ja liikkuvaan prosessiin, joka ei tule valmiiksi, ja näin ollen se myös purkaa Aristoteleen teleologiaa.

Tässä luvussa olen pyrkinyt käsittelemään Irigarayn Aristoteles-luentoa ensisijaisesti *tekstinä*. Aristoteles-luennon ymmärtämiseksi Irigarayn teksti on käsitettävä laajassa mielessä, sillä sen voi nähdä sisältävän sellaisia tekoja ja valintoja, jotka ovat merkityksellisiä luennon tulkitsemisen kannalta. Nämä siirrot sisältävät merkityksiä, joita on mahdollista - ja mielekästä - tutkia suhteessa Irigarayn ajatuksiin ja yhtenä osana hänen ajatteluaan.

3. IRIGARAYN LEVINAS-LUENTO

3.1. Levinasin Totaliteetti ja ääretön, IV jakso, "Eroksen fenomenologia"

Emmanuel Levinasin eettisen filosofian perimmäinen lähtökohta on toisen (ihmisen) ensisijaisuus ja absoluuttisuus ja tämän ensisijaisuuden kunnioittaminen. Hänen pyrkimyksenään on luoda filosofiaa, joka asettuu vastakkain perinteisen länsimaisen filosofian tradition kanssa, jossa toinen on lähes yksinomaan redusoitu ja palautettu tietävän subjektin tietoisuuden objektiksi osana kaikenkattavaa totaliteettia. Tämän lähtökohdan mukaisesti Levinas esittää, että eettisyys ja suhde toiseen on mahdollista rakentaa tavalla, jossa toinen ei tule redusoisuksi samaan, vaan säilyttää subjektista erillisen, äärettömän ja absoluuttisen toiseutensa.

Levinasille etiikka on "ensimmäistä filosofiaa." Levinasin haastatteluista koostuvassa *Etiikka ja äärettömyys* -teoksen esipuheessa Antti Pönni huomauttaa, että ensimmäisen filosofian käsite on peräisin Aristoteleelta: ensimmäinen filosofia on filosofiaa, joka määrittää perustan kaikelle muulle filosofialle. Aristoteelle se tarkoittaa ontologiaa, olevan olemisen yleisimpien prinsiippien tarkastelua. Nimeämällä etiikan ensimmäiseksi filosofiaksi Levinas asettuu tietoisesti vastakkain antiikista alkavan länsimaisen filosofian tradition kanssa, jossa etiikka, ainakin Levinasin mukaan, on ollut alisteista ontologialle. Levinasin mukaan filosofiselle olemisen ymmärtämiselle on edellytyksenä se, mitä hän kutsuu eettiseksi suhteeksi toiseen ihmiseen. Tämä suhde on jo lähtökohtaisesti sellainen, ettei olemisen ymmärtämiseen pyrkivä filosofia voi tematisoida sitä tai ottaa sitä haltuun. Näin ollen Levinasille etiikka ei ole vain filosofian osa-alue tai haara. Etiikka on Levinasille lähtökohta ja edellytys, josta paitsi filosofia myös koko inhimillinen olemassaolo saa merkityksensä. (Pönni 1996, 7-8.)

Levinasin eettisen ajattelun lähtökohta on se, että kaikkea yhteyttä toiseen ei tarvitse ajatella tietona. Ihmisten välinen yhteys voi olla jotain aivan muuta kuin kokemuksen tai syntetisoivan tiedon yhteyttä: läheisyyttä, kasvokkain oloa, astumista yhteisöön - sitä, mitä Levinas kutsuu sosiaalisuudeksi. Juuri tähän tematiikkaan Levinas keskittyy ensimmäisessä pääteoksessaan *Totalité et infini*. (Pönni 1996, 17.)

Totalité et infini -teosta voidaan lukea vastauksena Levinasin keskeisille vaikuttajille, Martin Heideggerille ja Edmund Husserlille. Se on Levinasin toinen pääteos yhdessä *Autrement qu'être et au-delà de l'essence* -teoksen kanssa.

Levinas kuvaa ontologiaa "totaliteetin käsitteenä, joka dominoi länsimaista filosofiaa" (Levinas 1969, 21). Hän keskittyy pohtimaan *Totalité et infini* -teoksen viidennen jakson "Phénoménologie de l'Éros" -jaksossa mies-nais-paria tutkiessaan "eroksen fenomenologiaa", joka voisi mahdollistaa totaliteetin ylittämisen. (Dellamora 2000, 495). Luku käsittelee erosta, hyväilyä, feminiinistä ja hedelmällisyyttä. Levinas varaa eroottiselle suhteelle erityisen roolin. Levinasille rakkaus on tilanne, jossa Toinen ilmenee objektina rakkaudelle, mikä tarkoittaa kaipuun kohdetta kuitenkin niin, että samaan aikaan Toinen pysyy totaalisenä toisena. (Levinas 1985, 36, Poleshchukin 2009, 229, mukaan.)

Jukka Hankamäen mukaan Levinasin käsitys toisesta eroksessa määrittyy lähentymisen ja loittonemisen kautta. Eroksesta minä lähestyy toista, mutta mitä lähemmäksi hän pääsee, sitä kauemmaksi toinen vaikuttaa loittonemisen. Kun toinen on kokemuksen tasolla voimakkaasti läsnä, hän etäännyttää tiedon tasolla kauemmaksi. (Hankamäki 2003, 110.)

Hankamäki korostaa, että Levinasille eroksen merkitys on erottamisessa. Tärkeintä on kehon ääriävoimien kautta piirtyvä subjektien erillisuus toisistaan, ei niinkään partikulaarinen ominaispiirteiden, kuten sukupuolieron, kautta välittyvä ero. Olennaisinta on toisen ihmisen erillisuus, se, että olemme toisillemme toisia ihmisiä. (Hankamäki 2003, 111.)

Levinas aloittaa "Phénoménologie de l'Éros" -luvun luonnehtimalla rakkauden pyrkimystä kohti Toista.

Rakkaus pyrkii kohti toista; se tavoittelee hänen haurauttaan [*faiblesse*] (Levinas 1969, 256).

Rakkaus pyrkii kohti Rakastetun hellyyttä. Levinasille hellyys ei ole jotain Rakastettuun lisättyä, pikemminkin Rakastettu "käy yksiin hänen hellyytensä valtakunnan kanssa" (Levinas 1969, 256). Levinasin analyysissä toistuvat ilmaisut, jotka esittävät kuvan Rakastetusta syöstynä alas, kun taas rakastaja on nostettu korkeuksiin. Rakastettu on "pimeä," "öinen," "salattu," "syvällä maanalaisessa ulottuvuudessa" (Levinas 1969, 257).

Rakastettu häilyy neitseellisyyden ja profanation, vaatimattomuuden ja julkeuden välillä (Levinas 1969, 257). Rakastajan liike tämän haurauden edessä, jota Levinas kutsuu feminiinisyydeksi (Levinas 1969, 257), on ”uppoutunut hyväilyyn” (Levinas 1969, 257). Hyväily, huolimatta siitä, että se on mielekkyyden kaltaista, ylittää mielekkään. Se etsii sitä, mikä ei vielä ole, ”tulevaisuutta, joka ei ole koskaan tarpeeksi tuleva anoen sitä, joka liukuu pois kuin se ei vielä olisi” (Levinas 1969, 257-258). ”Neitsyeksi” luonnehdittu rakastettu on yhtä aikaa ”särkyvä ja särkymätön”, ”Ikuinen Feminiininen” (Levinas 1969, 258) ja ”tulevaisuus läsnäolossa” (Levinas 1969, 258). Se, mitä kohti hyväily pyrkii, ei ole henkilö tai asia (Levinas 1969, 258). Tulevaisuus on aineeton, se on *ei vielä*. (Katz 2001, 153.)

Feminiininen on erityinen käsite Levinasille: esitellessään feminiinisen hän perustelee toiseuden ensisijaisuutta yli yhden. Jo idea siitä, että toiseus voi tulla täytetyksi feminiinisessä merkitsee radikaalia filosofista väittämää. Levinas kuvaa tätä *De l'existence à l'existant* -teoksessaan toteamalla, että ”eroksen paikka saa meidät näkemään, että toinen par excellence on feminiininen” (Levinas 1978, 85, Poleshchukin, 2009, 237 mukaan). Tämän teesin radikaalius osoittaa yrityksen rikkoa näkemyksen siitä, että olemassaolo olisi monadista. Levinas hyökkää Parmenidesta ja elealaista ajattelua vastaan: feminiininen kyseenalaistaa olemisen hegemonian, joka on esitetty yhtenä ja samuutena ja säilyttää toisen tulematta redusoiduksi samaan (Levinas 1985, 85-86, Poleshchukin, 2009, 237 mukaan.)

Rakkaus sekä edellyttää ulkopuolisuutta toisesta että menemistä tämän toisen, rakastetun ulkopuolisuuden tuolle puolen. Levinas ottaa käsiteltäväkseen Platonin *Pidoissa* esiintyvän Aristofaneen myytin alun perin pallonmuotoisista ”kaksosihmisistä”, jotka jumalat myöhemmin halkaisivat kahtia niin, että yksilöt etsivät elämässä omaa vastapariaan (*Pidot*, 189c-193d). Vaikka Levinas on eri mieltä myytin ilmaisemasta sulautumisen päätelmästä, hän löytää siitä vangitsevan ja monimerkityksellisen näkemyksen rakkaudesta suhteena, johon sisältyy paluu itseen, mutta myös suhteena, jossa itse ylitetään. Levinas näkee rakkauden sekoituksena immanenssista ja transsendenssista (Levinas 1969, 254). Rakkaus ”on tapahtuma, joka paikantuu immanenssin ja transsendenssin väliselle rajalle” (Levinas 1969, 254). Toisen kasvot, rakastetun kasvot, paljastavat siinä sen, mikä ei vielä ole. Ne paljastavat tulevaisuuden, joka ei ole koskaan riittävän tuleva, tulevaisuuden, joka on ”kaukaisempi kuin mahdollinen” (Levinas 1969, 254-255). (Katz 2001, 152.)

Claire Elise Katz korostaa, että päinvastoin kuin eettisen suhteen, Levinas samastaa rakkaussuhteen samaan palaamiseen. Levinas kuvailee rakkaussuhdetta suhteena, jossa rakastaja ei ainoastaan halua rakastaa toista, vaan myös saada Rakastetun rakastamaan itseään. Eroottinen suhde ei ole vain suhde äärettömyyteen itsessään; eroottinen toteuttaa eettisen kurkottaen kohti äärettömyyttä hedelmällisyyden, lapsen syntymän, kautta. (Katz 2001, 151-152.) Levinasin mukaan rakkaus pakenee itseään, pakenee paluuta samaan, kun se on suunnattu kohti tulevaa, kun se saa aikaan lapsen (Katz 2001 154).

Suhde lapseen - toisin sanoen suhde toiseen ei hallitsemisena vaan hedelmällisyytenä - solmii suhteen absoluuttiseen tulevaisuuteen tai äärettömään aikaan (Levinas 1969, 268).

Näin hedelmällisyys tuo Levinasin filosofiaan ulottuvuuden, jossa subjekti kykenee ylittämään itsensä ja oman aikansa. Eräällä tavoin subjekti jatkuu jälkipolvessaan (vrt. Vasseleu 1998, 107).

Hedelmällisyys on keskeinen elementti Levinasin filosofiassa myös eettisen ulottuvuuden kautta: lapsen kautta, suunnatessaan itsen ulkopuolelle, eroottinen suhde muuttuu eettiseksi suhteeksi ja luo vastuullisuuden ulottuvuuden. Tina Chanterin mukaan Levinasin eroottisesta kasvokkain olemisesta voimme löytää kolmannen osapuolen, lapsen, jolloin rakastavaiset eivät sulkeudu itseensä. Etiikassa kolmannen osapuolen läsnäolo viittaa moraalisuuteen Toisen silmissä, mikä haastaa minut. Olen vastuussa teoistani koko ihmisyyden edessä¹. (Chanter 1995, 207.)

Levinasin mukaan rakkaus haluaa toista siten, että suhteesta tulee paluu samaan. Tämä paluu on osittain se, mikä erottaa eroottisen suhteen eettisestä. Näin ollen lisäämällä hedelmällisyyden ulottuvuuden eroottiseen suhteeseen Levinas saa mahdollisuuden luonnehtia rakkautta jonakin, mikä voisi suuntautua kohti tulevaisuutta, jonakin, mikä pyrkisi kohti jotakin itsen ulkopuolista. Hedelmällisyys muuttaa rakkaussuhteen eettiseksi suhteeksi; aistillisuus on lunastettu kun se suuntaa kohti tulevaisuutta ja saa aikaan lapsen. (Katz 2001, 158.)

Subjektiiivisyys muuttuu rakkauden kautta lapsen syntymässä, jonka olemassaolo saa alkunsa rakastavan parin yhteydestä. Eroottinen suhde ei voi tulla täytetyksi itsessään.

¹ Katso myös Poleshchuk 2009, 239

Levinasin mukaan se johtaa lapsen syntymään ja vastuullisuuteen lapsesta. (Poleshchuk 2009, 238.)

Levinas siirtää kysymyksen *Totalité et infini* -teoksessa Eroksesta etiikkaan ratkaisevalta osin siksi, että vaikka eroottinen suhde on tuotu esiin toiseuden ruumiillistumana, sen tarkoitus on lopulta demonstroida kasvokkain olemista. Levinasin mukaan Eroksella on kaksoisrakenne: "rakkaus säilyy suhteena, joka kääntyy tarvitsemiseksi ja tämä tarve edellyttää toisen, rakastetun totaalista, transsendenttia ulkopuolisuutta. Mutta rakkaus menee myös rakastetun tuolle puolen" (Levinas 1969, 254). Eros sisältää paluun itseeni: rakkaudessa en ainoastaan rakasta toista, mutta palaan myös itseeni, rakastan itseäni. Se edellyttää transsendenssia, mutta se myös luhistuu nautintoon. (Poleshchuk 2009, 238.)

3.2. Hyväilyn hedelmällisyys: Irigarayn luento

Irigaray käsittelee "Hyväilyn hedelmällisyys" -nimisessä luennossaan Levinasin *Totalité et infini* -teoksen IV-jakson "Phénoménologie de l'Éros" -lukua. Irigarayn luento on teoksen yhdestoista ja päättää *Sukupuolieron etiikka* -teoksen. Se viimeistelee teoksen läpi kulkeneen rakkausteeman esittämällä vision eettisestä rakkaudesta samaan aikaan purkaen ja uudelleenmuotoillen Levinasin etiikkaa.

Irigarayn ajattelussa on paljon yhtenevyyttä Levinasin filosofian perustaviin lähtökohtiin. Levinasin mukaan ontologialle on annettu valta-asema länsimaisen filosofian historiassa: se on tukahduttanut toiseuden muuttaen sen siksi, mitä hän kutsuu Samaksi. Filosofia on toiseuden assimiloimista Samuuteen (*le Même*). Tämä ajatus on myös Irigarayn filosofian taustalla, vaikkakin sukupuolieron viitekehyksessä. Kuten Levinasilla, myös Irigarayn etiikan lähtökohtana on Toinen. Tina Chanter korostaakin, että tärkeä yhtäläisyys Irigarayn ja Levinasin välillä on pyrkimys eron säilyttämiseen filosofisessa diskurssissa ilman redusoimista Samaan (Chanter 1995, 221).

Kuten Hankamäki (2003, 111) on todennut, Levinasille eroksessa tärkeintä on toisen ihmisen erillisyys ja se, että olemme toisia toisillemme. Irigaraylla samaan sulauttaminen koskee kuitenkin nimenomaan feminiinistä toista. Feminiininen toinen voidaan tunnistaa

sukupuolieron havaitsemisen kautta, ja näin ollen sukupuolieron tunnistaminen ja aukikirjoittaminen on Irigarayn etiikan lähtökohta.

Irigarayn mukaan kysymys sukupuolierosta on unohdettu kysymys. Irigarayn mukaan

sukupuoliero on yksi kysymyksistä, joita meidän aikakaudellamme on pohdittava. Tai se on suorastaan aikakautemme kysymys. (Irigaray 1996, 21.)

Ero esiintyy välähdyksenomaisesti filosofisissa teksteissä - ja näihin kohtiin Irigaray kiinnittää huomionsa. Kuitenkin pääasiassa länsimainen filosofinen perinne pyrkii palauttamaan kaiken olevien tai jopa asioiden tasolle, kuten naisten representaatiossa tapahtuu. Irigaray haluaa näyttää, miten filosofiset järjestelmät rajoittuvat, kun ne piilottavat tai sivuuttavat kysymyksen sukupuolierosta. (Sivenius 1996, 10.)

Levinasin filosofialla on Irigaraylle erityinen merkitys, ja sen ansio on nostaa esiin sellaisia subjektiviteetin konstituution muotoja, joiden ei perinteisesti ole katsottu kuuluvan filosofian piiriin. Huolimatta Levinasin filosofian merkityksellisyydestä itselleen Irigaray käsittelee Levinasin tekstiä omasta kriittisestä näkökulmastaan. Kuten *Sukupuolieron etiikka* -teoksen muissakin luennoissa, Irigaray lähestyy Levinasin tekstiä dialogin kautta. Levinasin tavoin hän kirjoittaa eroksesta, etiikasta, hyväilystä ja feminiinisestä - kuitenkin pyrkien purkamaan niitä kohtia, joissa hänen mukaansa asenne tai ele kääntyy epäeettiseksi suhteessa feminiiniseen toiseen (ks. Lehtinen 2000, 230.)

Levinasin filosofia on ollut merkityksellinen myös muille feministifilosoifeille, kuten Simone de Beauvoirille. *Toinen sukupuoli* -teoksessa de Beauvoir kritisoi alaviitteessä Levinasia siitä, että hän määrittelee naisen Toiseksi. Beauvoirin mukaan Levinas eksplikoii naisen Toiseutta koskevan näkemyksen antaen sille filosofisen sisällön esseessä *Le temps et l'autre* (Aika ja toinen, 1947) (Beauvoir 2009, 43). Beauvoirin mukaan Levinas olettaa maskulinisen etuoikeuden, kun hän ylläpitää subjektin ja objektin välistä dikotomiaa jossa Levinas miehenä valloittaa subjektin position ja "mysteerinen feminiininen" saa objektin paikan. (Katz 2001, 146.)

Sen sijaan Irigaray suhtautuu Levinasin Toisen määrittelyyn myönteisesti, ja se onkin perustava lähtökohta myös hänen omalle filosofialleen. Claire Elise Katz huomauttaa, että koska Irigaray havaitsee Levinasin Toisen käsitteen positiivisen muotoilun, on hänen

kritiikkinsä näin ollen paljon de Beauvoirin kritiikkiä läpitunkevampi. Hän suhtautuu de Beauvoirin tavoin kriittisesti feminiinisen käsitteeseen Levinasin projektissa, mutta eri näkökulmasta kuin de Beauvoir. Siinä, missä de Beauvoir on huolissaan siitä, että Toinen on feminiininen, Irigaray kritisoi sitä, että Levinas häntä edeltävien filosofien tapaan ei ota huomioon sukupuolieroa Toisen käsitteessään. Lisäksi Irigaray suhtautuu kriittisesti siihen, että feminiininen saa väheksytyyn roolin. Levinasin ajattelussa nainen mahdollistaa miehen transsendenssin eettiseen ja määrittäytyä alempiarvoisena suhteessa mieheen². Katzin tulkinnan mukaan tästä johtuen Irigarayn kritiikki kohdistuu siihen, että feminiinisen muotoilu Levinasin projektissa jatkaa vallitsevaa tarinaa länsimaisen filosofian historiassa: väitettyä analyysin neutraaliutta ilman sukupuolieron havaitsemista. (Katz 2001, 145-147.)

Irigaray kommentoi Levinasin (ja aiempien filosofien) käsitystä feminiinisestä seuraavasti:

Feminiininen etsii jatkuvasti omaa syytään, Feminiinistä voi myös tavoitella syynä, mutta milloinkaan sitä ei ajatella sellaisenaan. Se sysätään aina jonkin toisenlaatuisen kausaliteetin piiriin. Parhaassa tapauksessa feminiininen määritellään laatusanoihin. Se voi olla jonkin verbin adjektiivina tai lisäkoristeena, mutta ei milloinkaan subjektina. (Irigaray 1996, 230.)

Erityisesti Irigaray ottaa tehtäväkseen kritisoida Levinasin käsitystä eroottisesta siltä pohjalta, että hän kehystää aistillisuuden rajoittaen sen hyödyllisyyteen – että siitä syntyy lapsi (Katz 2001, 154). Näin ollen Irigaray suhtautuu kriittisesti siihen, että Levinasin filosofiassa hyväilyllä, kuten feminiinisellä, on välineellinen arvo.

Katz korostaa, että Irigaray näkee Levinasin tahtomattaan epäonnistuvan yrityksessään ajatella riittävän radikaalisti etiikkaa, joka ottaisi huomioon sukupuolieron, mutta ei samalla loisi naiselle sitä toissijaista roolia, jota on pidetty naisen osana länsimaisen filosofian historiassa. Äidillisyyden painotuksella ja lapsen syntymään tähtäävän aistillisuuden kuvauksella Levinas asettaa naisen takaisin paikalle, joka tällä on aina ollut. Tekemällä naisesta vastuullisen profanaatiosta, halun salaisuudesta, Levinas rajaa naisen eettisen ulkopuolelle. Nainen määriteltynä seksuaalisena olentona, rakastajana ja äitinä pitää hänet suljettuna eroottisen suhteeseen, suhteeseen eettisen ulkopuolella. (Katz 2001, 155.)

² Katso myös Chanter 1995, 216-218

Virpi Lehtisen mukaan Irigaray ja Levinas eroavat toisistaan siinä, miten he arvioivat vastavuoroisuuden merkitystä. Irigaraylle vastavuoroisuus takaa eettisen suhteessa, sillä se merkitsee kommunikaatiota ja näin ollen myös toisen avaamaa liikettä itsessä, omien ennakkoluulojen ja tottumusten asettamista kyseenalaiseksi. Sen sijaan Levinasille vastavuoroisuuteen sisältyy ajatus vastalahjasta, eikä se näin ollen ole eettistä. Jälkeläisyysuhde, lapsen saaminen, asettuu naisen ja miehen välisen rakkaussuhteen edelle Levinasin analyysissa. Rakkaus ja etiikka toteutuvat jälkeläisyysuhteessa täydellisenä pyyteettömyytenä. Hyväily aistillisena eleenä ei asetu Levinasin kuvaksessa tämän eettisimmän suhteen eleeksi. Sen sijaan se kuuluu selkeästi sukupuolisuhteeseen, kuitenkin ilman vastavuoroisuutta ja sen edellyttämää ja siinä rakentuvaa kahta subjektia. (Lehtinen 2000, 231.)

Näin Irigarayn *Sukupuolieron etiikka* -teoksessa rakentama ajatus eettisestä sukupuolierosta toteutuu kahden subjektin erillisyyden ja erillisyyden myötä tapahtuvan vuorovaikutuksen, läsnäolon ja kohtaamisen kautta. Irigaraylle aistillisuus tekee tyhjäksi kaikki skeemat ja maailman teemoittelut: se on alku ilman muistia, alku, joka ei tunne toista (Vasseleu 1998, 113).

Hyväily alkaa etäisyydessä. Se ottaa kontaktin ja antaa virikkeen tuntoaistille, vetää puoleensa, mutta pysähtyy lähestymisen kynnykselle. Rakastajat antavat merkin, aluksi etäisyydestä käsin, mutta eivät halvaannu paikoilleen tai murtaudu toisiinsa. (Irigaray 1996, 228.)

Kyky nähdä toinen itsestä radikaalisti erilaisena on Irigaraylle kunnioituksen ja suvaitsevaisuuden ehto (Songe-Møller 1997, 25.) Tähän teemaan Irigaray syventyy myös *Sukupuolieron etiikan* Descartesin mielenliikkeitä koskevassa luennossaan ottaen käsittelyynsä Descartesin käsityksen ihmetyksestä. *Sukupuolieron etiikan* johdannossa Irigaray toteaa, että ihmettelyä ei ole koskaan vallinnut sukupuolten välillä (Irigaray 1996, 30). Irigaraylle toisen toiseuden ihmettely ja toisen erillisyyden kunnioittaminen mahdollistavat kahden subjektin eettisen kohtaamisen. Hän pitää ihmetystä moniulotteisena liikkeellepanevana voimana (Irigaray 1996, 92)¹. Irigarayn mukaan ihmisen on kyettävä pysähtymään voidakseen levätä ja luodakseen tilaa itsensä ja toisen väliin, voidakseen katsoa kohti, kyetäkseen mietiskelemään ja *ihmettelemään* (Irigaray 1996, 92). Ihmettely täyttää minän ja toisen välissä olevan alueen ja muodostaa täten sen

¹ Katso myös Vasseleu 1998, 113-114

paikan, joka on ehto mille tahansa suhteelle toiseen riippumatta siitä, onko toinen esine tai henkilö. Ihmetys on ehto sille, että minä ei täydellisesti sulaudu toiseen, ja näin se on välttämätön ehto minän vapaudelle. Ellei ihmetystä olisi, ei olisi tätä etäisyyttä minun ja maailman välillä, eikä olisi toista, joka rajoittaisi olemistani ja toimintaani. Ihmettely ei saa minua ainoastaan näkemään toista, vaan se saa minut myös näkemään oman olemassaoloni ajan ja paikan rajaamina. (Songe-Møller 1997, 29-30.)

Ihmettely ei ole sisällyttämistä. Se vastaa sitä aikaa tai tila-aikaa, joka vallitsee ennen ja jälkeen sen, mikä kykenee piirtämään, kiertymään ympärille, saartamaan. Ihmettely muodostaa *avautuneen* kohdan ympäröivän ja syliinsä sulkevan jälkeen tai ennen sitä. (Irigaray 1996, 101.)

"Hyväilyn hedelmällisyys" -luennossaan Levinasin Samaan sulautumisen teemaa mukailleen Irigaray kritisoi sukupuolisen Toisen unohtamista ja sulauttamista. Hän korostaa luennossaan etäisyyttä ja eroa, joka mahdollistaa eettisen kohtaamisen. Irigaraylle eettisyys toteutuu aina eron havaitsemisen kautta, vierauden ja toiseuden kunnioittamisen ja toisaalta ihmetyksen myötä. Toisin kuin Levinas, Irigaray ei puhu Toisesta - hän mainitsee "toiset, joita on kaksi" (Irigaray 1996, 206) - sillä eettisessä rakkaudessa kahdesta subjektista molemmat säilyvät toisilleen toisina. Eettisyys ei voi toteutua, jos kaksi toisilleen vierasta pyritään palauttamaan saman logiikan mukaisiksi ja heidän keskinäinen vierautensa jää havaitsematta:

Rakastaja erehtyy pitämään heitä yhtenä ja samana, taivuttaa kummatkin saman logiikan mukaisiksi. Hän ei tajua itse kunkin voittamatonta vierautta - heidän keskinäistä vierauttaan. Rakastaja lähestyy toista palauttaakseen toisen omassa itsessään olevaan ei vielä inhimilliseen, aistillisuuteen, jolla ei ole mitään tekemistä inhimillisyyden ja sen toteuttamisen kanssa. Tämä aistillisuus ei ole eettistä eikä esteettistä. (Irigaray 1996, 232.)

Sukupuolieron etiikka -teoksen viimeisenä lukuna Irigaray viimeistelee oman filosofisen näkemyksensä sukupuolieron etiikasta. Levinasin merkitys Irigarayn ajattelulle luo lähtökohdan jatkaa siitä, mihin Levinas hänen filosofisesta näkökulmastaan jää ja purkaa ja kirjoittaa uudelleen niitä kohtia, joissa Levinasin analyysi ei onnistu luomaan eettistä suhteessa feminiiniseen toiseen.

Irigarayn Levinas-luento ei kuitenkaan pelkistä pelkästään miehen ja naisen väliseen aistilliseen suhteeseen, vaan se esittää myös laajemman näkökulman filosofisesta traditiosta ja sen suhtautumisesta sukupuoliseen ruumiiseen. Hierarkkinen suhde, josta

Irigaray puhuu, ei viittaa vain mieheen ja naiseen: kyse on toisaalta myös niistä representaatioista, joita sukupuoliin on historiallisesti liitetty. Siinä, missä sielu on historiallisesti yhdistetty mieheen ja ruumis naiseen, Irigaray on kiinnostunut myös ruumiin ja sielun välisestä hierarkiasta ja purkaa tätä suhdetta Levinas-luennossaan.

Irigaray ajattelee, että perinteisessä metafysiikan viitekehyksessä hierarkkisesti alempiarvoinen on implisiittisesti assosioitu feminiiniseen. Virpi Lehtinen on tutkimuksessaan korostanut, että tämä ruumiillisen alempiarvoinen rooli on alistainen ajattelulle (Lehtinen 2010, 46-47). Levinas-luennossa Irigarayn luonnehtimassa transsendenssissa tämä hierarkkinen rakennelma on purettu, ja tämä purkaminen toimii transsendenssin ehtona. Irigarayn eroottinen etiikka fokusoi aistilliseen yhteyteen ensisijaisena individuaation paikkana ja näin määrittelee uudelleen sukupuolisen ruumiin paikkana, jossa spirituaalinen rakentuu (Rasheed 2007, 348). Ruumis ei ole alistainen sielun toiminnolle eikä sielu pyri ottamaan ruumista haltuunsa. Irigaray kehittää filosofiaansa kohti mahdollisuutta, jossa nämä kaksi ulottuvuutta eivät enää sulkisi pois toisiaan. Kuten Irigaray itse sanoo *Sukupuolieron etiikan* johdannossa:

Sukupuoliero avaa näkymän hedelmällisyyteen, jonka veroista ei ainakaan länsimaissa ole vielä tavattu, eikä tässä hedelmällisyydessä ole kyse pelkästä ruumiin ja lihan uusintamisesta. Rakastavaisille se on paitsi syntymän ja uusiutumisen hedelmällisyyttä myös uuden aikakauden luomista ajattelulle, taiteelle, runoudelle, kielelle... Uuden poetiikan luomista. (Irigaray 1996, 21-22.)

Näin sukupuoliero ei Irigarayn filosofiassa merkitse ainoastaan miehen ja naisen välistä tasa-arvoista kohtaamista, vaan se on hänelle aikakautemme ja koko ajattelumme uudistumisen mahdollisuus - ja ehto.

3.3. Temporaalisuus

Ajallisuudella on tärkeä rooli Levinasin filosofiassa. Tämä ilmenee myös Levinasin *Totalité et infini* -teoksen viidennen jakson "Phénoménologie de l'Éros" -luvussa. Irina Poleshchuk on väitöskirjassaan tutkinut Levinasin filosofian suhdetta ajallisuuteen käsitellen myös hedelmällisyyden erityistä roolia Levinasin ajallisuuskäsityksessä¹. Hedelmällisyyden myötä itse kykenee ylittämään itsensä, siirtymään oman aikansa tuolle

¹ Katso myös Heinämaa 2010, 119-153

puolen. Suhde lapseen ilmentää ”absoluuttista tulevaisuutta” tai ajan jatkumista tulevaisuudessa, joka on "ei vielä" pikemminkin kuin "minun": lapsi ei ole identtisen toisto, koska se häivyttäisi Toisen. Hedelmällisyydessä toiseus säilyy. Äärettömästä ajallisuudesta johtuen subjekti ylittää kuoleman. Pojassa isä säilyttää oman subjektiviteettinsa, mutta myös siirtää sen eteenpäin niin, että hänen oma tulevaisuutensa on Toisessa. (Poleshchuk 2009, 263-264; Vasseleu 1998, 107.)

Irigaray ja Levinas eroavat toisistaan ajallisuuskäsityksissään. Irigaray suhtautuu kriittisesti Levinasin tapaan painottaa tulevaisuutta. Levinasille tulevaisuus; kokemus, johon yritämme tarttua eroottisessa rakkaudessa, kokemus "ei vielä tulleesta" kaikkien mahdollisuuksien tuolla puolen, on juuri se tulevaisuus, joka syntyy lapsen myötä (Poleshchuk 2009, 262-263). Levinasille pojan tulevaisuus on mahdollisuus itselleni mutta myös mahdollisuus toiselle (Poleshchuk 2009, 263). Tähän ajatukseen Irigaray implisiittisesti viittaa useasti luennoissaan. Irigaraylle hyväilyn hedelmällisyys on läsnä hetkessä. Irigaraylle läsnäoleva ja tuleva tekevät eettisen toteutumisen mahdollisen. Tuleva ei kuitenkaan lunasta läsnäolevaa. Irigaray puhuu parousiasta¹, tulevan läsnäolosta, jossa nämä molemmat ulottuvuudet ovat läsnä.

Tulevaisuus on mahdollinen vain, jos rajojen kunnioittaminen taataan - myös hetkellisyydessä. Tulevaisuutta on, jos minun nälkäni ei jatkuvasti palaa takaisin epävarmana toisen nälästä. Tulevaisuutta on, jos toinen antaa minun olla avoimena omalle etsimiselleni eikä upota minua omaan janoonsa, joka ei janoa mitään, paitsi ehkä sitä, että saa vaiennettua minun hiljaisen olemiseni ja voi jäädä yksin olemaan. (Irigaray 1996, 234-235.)

Irigaraylle eettinen välttämättömyys on toisen mysteerin kohtaaminen tässä ja nyt (Irigaray 1996, 228). Tuleva ja mennyt ovat läsnä tässä hetkessä, mutta läsnä oleva hetki säilyy avoimena sekä menneelle että tulevalle. Eettisyys toteutuu parousiassa. Toisen läsnäoloa ei kuitenkaan voi siirtää tulevaisuuteen, sillä näin parousia siirtyy loputtomasti eteenpäin, ja pysyessään aina vain tulevana sanoudutaan irti etiikasta, joka tarkoittaa avautumista toiselle kynnykselle ja toisen kynnyksen avautumista (Irigaray 1996, 233.)

Viitaten Levinasin ajatukseen kuoleman voittamisesta Irigaray kirjoittaa, että tuleva "on tulemista, jota ei mitata kuoleman voittamisella vaan kutsumalla itseä ja toista syntymään"

¹ Kreik. parousia tarkoittaa "läsnäoloa" ja se saa Uudessa Testamentissa erityismerkityksen viitaten Kristuksen "uuteen tulemiseen", joka sijoittuu ajan loppuun ja on siten aina "ei vielä".

(Irigaray 1996, 207). Näin ollen Irigarayn käsitys rakkaudesta ei edellytä kolmannen osapuolen, lapsen syntymää, vaan hedelmällisyys toteutuu kahden toisiaan kunnioittavan sukupuolen erillisyydessä:

Laskettu aika on aina vasta näköpiirissä. Elämä on koko ajan tapahtuman tulolle avoin: avoin sen kukoistukselle, jolle ei vielä ole löytynyt olinseutua, ja avoin tulevalle armolle, jota kukakaan ei pysty hallitsemaan. Tuleva joko tulee tai ei, mutta sen odotus jättää joka tapauksessa avoimeksi kysymyksen maailman ja toisen omistamisesta. Se on tulemista, jota ei mitata kuoleman voittamisella vaan kutsumalla itseä ja toista syntymään. Kummatkin järjestelevät ja kunnostelevat tulemisen ympäristöä, ruumista ja kehoa sulkematta huonetta, taloa tai identiteettiä. (Irigaray 1996, 207.)

Syntymä, josta Irigaray puhuu, ei viittaa lapseen, vaan kahden eri sukupuolen metamorfoosiin. Mies ja nainen syntyvät uudelleen eettiseen suhteeseen. Kuten Levinasilla, eettisyys ja ajallisuus kietoutuvat toisiinsa myös Irigarayn ajattelussa. Syntyminen eettiseen toiseuteen luo Irigarayn filosofiassa ajallisen ulottuvuuden, jonka tulevaisuus on läsnä olevassa hetkessä kuitenkin määrittämättä sitä.

Etsiessään sitä, mikä ei vielä ole itseään varten, toinen kutsuu minua tulemaan siksi, miksi en vielä ole tullut - toteuttamaan vielä tulevan syntymän (Irigaray 1996, 208).

Irigaraylle sukupuolieron ajattelemisen ja eläminen edellyttää, että tilaan ja aikaan liittyviä kysymyksiä tarkastellaan uudella tavalla (Irigaray 1996, 23). Tilan ja ajan uudelleen ajattelemisen merkitsee myös muutosta siinä, miten käsitämme subjektin. Eettisessä suhteessa subjektilla on oma suhde aikaan - ja myös oma tila. Tähän Irigaray viittaa kuvatessaan epäeettistä tilannetta, jossa rakastettu nainen ja rakastaja uppoavat toinen toisiinsa, jossa nainen on rakastettu mutta ei rakastaja, objekti, mutta ei subjekti, jolla on oma suhde aikaan (Irigaray 1996, 215).

Jos rakastaja katoaa rakastettunsa aistillisuuden kuiluun, rakastetusta naisesta tulee nielu tai pohjaton syvyys, jonne rakastaja jää. Toinen toisiinsa upotessaan kumpikin menehtyy, ja tätä voisi luonnehtia transsendenssin kääntöpuoleksi tai sen nurjaksi puoleksi. (Irigaray 1996, 215.)

Toisin kuin Levinasille, pojan syntymä ei ole Irigaraylle rakkauden täyttymys. Pojan syntymän kautta rakkaus ei saavuta eettistä ulottuvuuttaan, vaan pikemminkin tukahduttaa sen. Irigaray ottaa suoraan kantaa Levinasin ajatukseen lapsesta transsendenssin mahdollistajana:

Näin sikiävä poika ei ilmene rakkauden täyttymyksenä. Ehkä hän salpaa rakkauden mysteerin? Jos poika on ainoa hedelmällisyyden osoitus, eron salaisuus mitätöidään. Poika on rakastajan keino palata itseensä itsensä ulkopuolella, miehen oman syklin sulkija. (Irigaray 1996, 224.)

Irigaray suhtautuu kriittisesti Levinasin ajatukseen lapsesta "itseensä palaamisen" mahdollisuutena. Sen sijaan hän luonnehtii eettistä suhdetta siten, että se "tarjoaa toisen identiteetille ja sisäisyydelle mahdollisen olinseudun" (Irigaray 1996, 228.) Transsendenssi ei Irigaraylle voi tapahtua toisen kustannuksella. Eettinen ulottuvuus miehen ja naisen välille syntyy suhteessa aikaan, mutta ei siten, että toista käytettäisiin siltana eettiseen (ks. Irigaray 1996, 224.) Irigarayn käsitys eettisyydestä sisältää ajatuksen subjektin omasta suhteesta ajallisuuteen; se ei voi olla toisen määrittelemä. Tämä suhde ajallisuuteen puolestaan syntyy hetkessä, jossa kaksi omaa ja toisen toiseutta kunnioitavaa subjekta kohtaavat pysytellen erillisinä. Subjektilla on sekä paikka että aika. Aistillisuus ilmenee läsnäolevassa hetkessä ja hyväily edellyttää läsnäolemista. Näin ollen hyväily on Irigaraylle ajallisuuden ja siten eettisen ulottuvuuden ele.

3.4. Tekstin ruumiillisuus

Sukupuolieron etiikassa Irigaray tuo luentoihinsa ja kirjoitettuun tekstiin ruumiillisen ulottuvuuden. Kuten näimme Aristoteles-luentoa käsittelevässä luvussa, hän pyrki etsimään filosofian klassikoteksteistä kohtia, joissa sukupuolinen ruumiillisuus on sivuutettu tai laiminlyöty ja avaamaan ja rekonstruoimaan näitä kohtia.

Levinasin Eroksen fenomenologiaa käsittelevässä "Hyväilyn hedelmällisyys" -luennossa Irigaray jatkaa tätä projektia käsitellen aistillista rakkautta Levinasin tekstin pohjalta. Lähtökohta on toinen kuin Aristoteles-luennossa, jossa hän joutui lukemaan ja kirjoittamaan häivytetyn sukupuolittuneisuuden esiin. Levinasin teksti tarjoaa Irigaraylle maaperän, joka on jo valmiiksi ruumiillinen ja sukupuolinen. Levinasin eroksen fenomenologia tarjoaa Irigaraylle sanaston ja käsitteet, joita hän purkaa ja rakentaa uudelleen - mutta Irigarayn ja Levinasin tekstit pysyvät tästä huolimatta lähellä toisiaan, kieleltään samana. Toisin kuin Aristoteles-luennossa, Irigarayn ei tarvitse irrottautua yhtä radikaalisti lähdetekstistä, eikä hänen tarvitse "lisätä" Levinasin tekstiin sellaista, mitä siellä ei jo olisi.

Irigarayn tavassa kirjoittaa aistillisesta rakkaudesta piilee erityinen pyrkimys liittyen filosofiseen traditioon ja sen kritiikkiin. Aistillisen rakkauden tuominen filosofisen kirjoituksen piiriin on teko, joka saa aikaan murtuman filosofiseen diskurssin oletettuun absoluuttisuuteen ja neutraaliuteen.

Irigaray esittää luennessaan aistillisuuden potentiaalin ajattelua kahlitsevien rakenteiden murtajana. Hän painottaa kosketuksen ensisijaisuutta.

Tuntoaisti on olemassa jo ennen oraalisuutta. Mikään ravinto ei pysty korvaamaan kosketuksen armoa ja työtä. (Irigaray 1996, 207.)

Luennon alussa Irigaray kirjoittaa subjektista, joka "on jo asettunut", "tuntee objektinsa ja hallitsee suhteitaan maailmaan ja toisiin ihmisiin" ja joka on "jo vihitty mysteeriä vierastaviin aloitteisiin" (Irigaray 1996, 205). Irigaray kuvaa tällaista subjektia omistamisen ja kuluttamisen kautta "ilman yhteisyyttä ja maailman antimien lapsenkaltaista hyväksymistä" (Irigaray 1996, 205-206). Hän jatkaa kuvaamalla aistillisuutta, joka voi "avata ja kääntää toiseksi tämän maailmankäsityksen ja sen rakentumisen" ja "kaataa kaikki ne kehykset, joilla toinen otetaan kiinni" (Irigaray 1996, 206).

Aistillisuus, jonka Irigaray saa luentoonsa osaltaan perintönä Levinasin filosofiasta ja "Phénoménologie de l'Eros" -tekstistä, tuo filosofiseen kirjoittamiseen ruumiillisen ja sukupuolisen tason. Luennon kritiikki ei tässäkään tapauksessa rajoitu ainoastaan käsillä olevaan tekstiin, vaan ulottuu koko filosofian traditioon. Irigarayn kritiikki koko filosofisen tradition osalta pureutuu siihen, että filosofisen subjektin ruumiillisuutta on filosofisessa traditiossa pyritty systemaattisesti häivyttämään ja neutralisoimaan, kuten Virpi Lehtinen on korostanut Irigarayta käsittelevässä väitöskirjassaan (kts. Lehtinen 2010, 240)¹. Kirjoittamisen, joka välittää propositionaalisen mietiskelyn sisällön, on ajateltu ja väitetty olevan parhaimmillaan, kun se on mahdollisimman vähän näkyvässä olevaa ja ilmaisultaan maltillista. (Lehtinen 2010, 240.)

¹ Katso myös Heinämaa 2007, 248

Voidakseen tehdä filosofisen subjektin neutraaliuden, absoluuttisuuden ja autonomisuuden pyrkimykset näkyviksi Irigarayn täytyy muuttaa käytäntöä, joka on filosofiselle traditiolle ja ajattelulle ominainen. Tämä käytäntö on filosofinen kirjoittaminen. Filosofinen kirjoittaminen luo filosofisen tradition suhteessa toisiin teksteihin, mutta lisäksi se on välttämätön prosessissa, jossa pyritään kohti objektiivisuutta. (Lehtinen 2010, 240.)

Tämän prosessin Irigaray pyrkii tekemään näkyväksi ottamalla tekstin haltuunsa. Omalla aistillisella ja selkeästi postioituneella kirjoitustyyllillään Irigaray pyrkii tuomaan esiin sisään kirjoitetun oletuksen filosofisen tekstin neutraalista ja objektiivisesta luonteesta. Irigarayn tarkoitus on kiinnittää huomionamme siihen, että sen sijaan, että filosofinen kirjoitus olisi neutraalia, absoluuttista ja objektiivista, se on tosiasiasa ruumiillista, ja näin sidottua aikaan, paikkaan ja näkökulmiin. Irigaray tuo aistillisuuden tekstin tasolle - ei ainoastaan käsitteinä ja väitteinä - vaan myös aistillisen ja ruumiillisen kuvaston kautta - havainnollistaakseen ajan, paikan ja näkökulmien merkitystä filosofisessa kirjoituksessa ja näin ollen filosofisen tradition rakentumisessa. Irigaray kritisoi neutraaliutta suoraan puhuessaan vangitsevasta kielestä:

Toinen saarretaan joka suunnalta ja kaikilta ulottuvuuksiltaan. Näin hänet - mies tai nainen - saadaan kaapatuksi ja vangituksi kieleen, jonka voimavarat koostuvat yksinomaan loppuunkuluttamisesta ja sen omien sisäisten ristiriitojen nopeudesta. Kieli levittää kokonaisuuden päälle verkon ja riistää siltä kaikkein sisäisimmän hengityksen ja kasvun. (Irigaray 1996, 216.)

Filosofoiva – kontemploiva tai mietiskelevä – subjekti on välttämättä ruumiillinen. Tämä tarkoittaa, että filosofisella subjektilla on ruumis, joka konkreettisesti puhuen on aina joko maskuliininen tai feminiininen tai niiden yhdistelmä. Subjektin ruumiillisuus voi tulla paljastetuksi – mutta myös piilotetuksi kirjoittamisen kautta ja kirjoittamisessa. (Lehtinen 2010, 242.)

Virpi Lehtisen mukaan Irigaray väittää, että ruumis on sekoitettu filosofisessa diskurssissa anonyymiin materiaalisuuteen, joka käsitteellisesti tukee filosofista diskurssia. Tämä filosofinen subjekti ja hänen kirjoituksensa esittää itsensä ruumiittomana ja näkymättömänä sen sijaan, että se tunnustaisi aistillis-materiaaliset puolensa ja tekisi ekspressiviteetistään eksplisiittistä. Yhtäältä Irigaray kirjoittaa naisen ja ruumiin

identifikaatiosta, mutta toisaalta hän vaikuttaa ajattelevan että neutraaliuden ja maskuliinisuuden indentifikaatio myös koskee ruumista: maskuliininen ruumis ilmenee ainoastaan hengen välineenä ja subjekti ei ymmärrä eikä esitä itseään ruumiillisena. (Lehtinen 2010, 243-244.)

Virpi Lehtinen kysyy, miten maskuliininen (kirjoittava) ruumis voi tulla havaituksi ja kohdatuksi sellaisena, jos se itse kieltää ruumiin itseltään, etenkin passiivisen ja vastaanottavan ruumiin? Miten (maskuliininen) subjekti voi tulla identifioiduksi ruumiillisuuteensa ja seksuaalisuuteensa? Lehtinen esittää, että mahdollisuus tästä tunnustamisesta ja kohtaamisesta, ja mahdollisuus saavuttaa realistinen käsitys itsestä, voidaan löytää aistillisesta rakkaudesta. Tämä johtuu siitä, että aistillinen rakkaus ei voi ylläpitää neutraaliuden ja ruumiittomuuden teeskentelyä, vaan sen sijaan niistä on luovuttava, ainakin hetkellisesti ja tiedostamattomasti. Tätä voidaan pitää murtumana filosofisen subjektin neutraaliudessa ja absoluuttisuudessa. (Lehtinen 2010, 244-245.)

Virpi Lehtisen mukaan tämä murtuma antaa rakkaudelle erityisen metodologisen roolin Irigarayn oletetun filosofisen kirjoittamisen neutraaliuden tutkimuksissa. Filosofinen subjekti voi hahmottaa itsensä ja toimintansa, ajattelun ja kirjoittamisen, realistisesti ainoastaan siinä tapauksessa, että toinen subjekti, joka on erilainen kuin hän ja hänen toimintansa, on tunnustettu. Realistinen hahmottaminen tässä tarkoittaa, että subjekti tietäisi olevansa ruumiillinen, affektiivinen, ajallisesti muuttuva/kehittyvä ja olennaisesti suhteessa ulkopuoleisuuteensa. Ruumiillinen subjekti on välttämättä ajallinen ja perspektiivillinen, eikä hänellä ole ”jumalan näkökulmaa”, häneltä puuttuu täydellinen, objektivinen näkökulma. (Lehtinen 2010, 245.)

Näin ollen aistillisen rakkauden tuominen kirjoitetun piiriin sisältää Irigarayn filosofialle erityisen objektiivisuuden näennäisyyttä purkavan merkityksen. Levinasin teksti tarjoaa Irigaraylle hedelmällisen maaperän käsitellä aistillista rakkautta johtuen näiden kahden ajattelijan samankaltaisista filosofisista lähtökohdista ja aiheista. Tässä mielessä Irigarayn voi katsoa käyttävän Levinasin tekstiä hyväkseen, mutta hän tekee sen toisin kuin Aristoteles-luennossa. Sen sijaan, että hän joutuisi erottautumaan lähdetekstistään, hän pyrkii mahdollisimman lähelle sitä. Tämä kahden tekstin intiimiys, tekstuaalinen, kielellinen ja aiheen läheisyys ja toisiinsa kietoutuvuus synnyttää keskustelullisen tilan, johon myös lukija osallistuu. Käsittelen tätä tarkemmin seuraavassa alaluvussa.

3.5. Dialogi

Levinas-luennossa Irigaray imitoi Levinasin kirjoitusta käyttäen Levinasin käsitteitä ja hänen filosofiansa lähtökohtia. Hän pyrkii myös tyyllisesti kohti Levinasin kirjoitusta päästäkseen mahdollisimman lähelle tekstiä. Tämä on hänen keinonsa "valloittaa" teksti, päästä sen rakenteisiin ja logiikkaan voidakseen kirjoittaa sitä uudelleen. Hän ei tyydy pelkästään imitoimaan tekstin tyyliä ja kysymyksenasettelua vaan pyrkii dialogiin sen kanssa tarkoituksenaan rakentaa uutta diskurssin muotoa.

Irigarayn *Sukupuolieron etiikan* luennoissa käymät dialogi poikkeavat sokraattisesta dialogista siten, että niissä ei ole useita kilpailevia keskustelijoita. Toisin kuin Sokrates Platonin dialogeissa, hän ei myöskään piilota intressejään keskustelunjohtajana. Pikemminkin hän tekee läsnäolonsa ja tapansa kyseenalaistaa näkyväksi tyyllisten keinojen avulla. Myös Irigarayn ja hänen keskustelukumppaneidensa välillä vallitsevat suhteet – hänen lukijoidensa ja filosofien, joita hän puhuttelee – on tehty selväksi niiden konkreettisuuden, avoimuuden ja dynaamisen luonnon myötä. Mikään suhteista ei ole suljettu, sinetöity tai saatettu valmiiksi. Kaikki ovat tulemisen tilassa. (Lehtinen 2010, 258-259.)

"Hyväilyn hedelmällisyys" -luennossa Irigarayn ja Levinasin tekstit kommunikoivat paitsi yhteisten lähtökohtien ja aiheen, myös tyylin tasolla. Irigarayn kirjoitus lomittuu Levinasin tekstiin myötäillen ja uudelleenrakentaen sitä. Kriittisessä luennassaan Irigaray pyrkii havainnollistamaan Levinasin ajattelussa niitä kohtia, joissa feminiininen toinen ei tule kohdatuksi. Toisaalta hän muotoilee samalla ajatustaan eron kautta syntyvästä eettisestä kohtaamisesta ja aistimellisesta transsendenssista, jossa ruumiillisuus ja transsendenssi eivät asetu vastakohtiksi vaan yhdistyvät (vrt. Sivenius 1996, 13).

Sukupuolieron etiikassa Irigaray ei esiinny auktoriteettina suhteessa lukijaan, vaan pyrkii pikemminkin rakentamaan keskustelullista asetelmaa kuin esiintymään opettajana tai tiedonhallitsijana. Hän suhtautuu filosofian klassikoihin keskustelukumppaneina kysyen ja ehdottaen vastauksia pidättäytyen johtopäätöksistä. Tämä Irigarayn avaama

kahdenvälisyys pyrkii valaisemaan uudella tavalla tiettyjä filosofisia käsitteitä, ennen muuta sielu-ruumis- ja aktio-passio-erottelujen luonnetta. (Lehtinen 2005, 55.)

Irigaray ei operoi ”puolueettomasta” kolmannen osapuolen perspektiivistä tai raportoi toisten ihmisten keskusteluja puhuen ainakin näennäisen kyseenalaistamattoman ja ’neutraalin’ auktoriteetin suojista toisin kuin Sokrates Platonin dialogeissa. Irigaray ei ulkoista itseään omasta kokemuksestaan konstruoidkseen universaalia teoriaa universaalista kokemuksen ominaisuuksista yleisesti tai löytääkseen perimmäisen todellisuuden. Pikemminkin hän pitää diskurssin avoimena sisällyttäen siihen aspekteja sekä hänen omasta kokemuksestaan että lukijan kokemista. (Lehtinen 2010, 257.)

Toisin kuin teoksen aiemmissa luennoissa, joissa Irigaray viittaa suoraan keskustelukumppaneihinsa rakentaen sitaattien pohjalta omaa tekstiään, Levinas-luennossa Irigaray ei lainaa lähdetekstiään kuin yhden ainoan kerran:

Rakastettu, joka on Rakastettu nainen (l’Aimé qui est Aimée), kirkastuu tästä heikkoudesta kuin aamurusko. Feminiini on Rakastetun äkillistä ilmestymistä näkyviin, eikä se tule miksikään lisäkkeeksi etukäteen neutrimuodosa annettuun ja neutrina kohdattuun objektiin tai Sinään, vaikka neutri onkin ainoa suku, jonka muodollinen logiikka tuntee. Rakastetun naisen äkillinen ilmestyminen käy yksiin hänen hellyyden valtakuntansa kanssa. (Levinas 1969, 256)¹

Jälleen sitaatti yhdistää keskustelijat, Irigarayn ja Levinasin, muodollisesti toisiinsa ja filosofisen diskurssin jatkumoon. Vaikka Irigaray viittaa Levinasiin ainoastaan kerran, hänen tekstinsä rakentuu tiiviissä dialogissa Levinasin tekstin perustalta ja sen jättämiin aukkoihin: niihin kohtiin, joissa Irigarayn mukaan Levinasin eettisen toisen muotoilu epäonnistuu luomaan eettisen suhteessa feminiiniseen toiseen.

Irigaray viittaa Levinasin keskeisiin käsitteisiin, kuten feminiiniseen, hyväilyyn, kasvoihin, kiuluun ja pimeyden ja valon vaihteluun ottaen ne haltuun ja käyttäen niitä kritiikkinsä ja oman ajattelunsa rakennusmateriaalina. Kuitenkin toisin kuin Aristoteles-luennossa, jossa Irigaray pyrkii valloittamaan Aristoteleen paikan käsitteen ja esittämään sen irroitettuna kontekstistaan, hänen ei tarvitse tehdä tätä siirtoa Levinasin käsitteille.

¹ Suom. Pia Sivenius (Irigaray 1996, 224-225)

Siinä, missä *Sukupuolieron etiikan* aiemmat kuusi filosofista klassikkotekstiä käsittelevät luennot nojaavat voimakkaasti lähdetekstiin nostaten niistä esiin katkelmia ja kohtia, joiden varaan Irigaray rakentaa ajattelunsa, Levinas-luento toimii jossain määrin uudella tavalla. Voisi sanoa, että Irigarayn teksti kietoutuu Levinasin tekstiin, mutta se myös ylittää sen. Tämä tarkoittaa, että Irigarayn kirjoitus ei enää määriy niin voimakkaasti suhteessa lähdetekstiin. Toisin kuin Aristoteles-luennossa, lähdeteksti ei toimi Irigarayn ajattelun oikeuttajana.

Irigaray saa Levinasilta käyttöönsä aiheen ja keskeiset käsitteet. Hänen ei tarvitse nyrjäyttää diskurssia paikaltaan, kuten hän tekee Aristoteles-luennossa: hänen ei tarvitse lukea Levinasin tekstiä kummallisen peilin lävitse voidakseen puhua sukupuolierosta. Tämä on keskeinen ero Irigarayn Aristoteles- ja Levinas -luennoissa: Aristotelesta lukiessaan Irigarayn tulee raivata itselleen tai naiselle tila, paikka, jossa feminiininen subjekti voisi syntyä. Levinas-luennossa tämä tilallinen ulottuvuus ikään kuin on jo olemassa diskurssin lähtökohtien, käsitteiden ja aiheen kautta. Tästä syystä Irigarayn tekstuaalisia siirtoja Levinas-luennossa voisi luonnehtia hienovaraisemmiksi. Irigarayn ei tarvitse pakottaa Levinasin tekstiä kommunikoimaan omansa kanssa.

Koska Irigaray viittaa Levinasin tekstiin pääasiassa implisiittisesti, lukijan palaaminen Levinasin tekstiin on edellytyksenä Irigarayn tekstin intertekstuaalisuuden ja hänen ajatteluaan ohjaavien periaatteiden ymmärtämiseen. Tässä merkityksessä Irigarayn tekstin ja lähdeosan tekstuaalisesta läheisyydestä ja limittymisestä avautuva intiimi kahdenvälisyys myös edistää dialogia. Pelkästään Irigarayta lukemalla ei voi tietää, missä ensimmäinen teksti loppuu ja toinen alkaa, joten katkosten ja jatkuvuuksien tunnistaminen edellyttää paluuta alkuun: tässä tapauksessa Levinasin *Totalité et Infini* -teoksen erosta käsittelevään tekstiin. Palaaminen lähdetekstiin puolestaan synnyttää uuden parin: alkutekstin ja lukijan. Tässä dialogisessa ulottuvuudessa Irigarayn tekstiin syntyy taas yksi uusi taso ja näkökulma lisää (vrt. Lehtinen 2005, 55.)

Tekstiin palaamisen edellytys on läsnä *Sukupuolieron etiikan* aiemmissakin luennoissa, mutta viittaustekniikasta johtuen se nousee esiin kaikkein selvimmin Levinas-luennossa. Tekstiin palaaminen on Irigarayn filosofian kannalta tärkeä projekti, sillä *Sukupuolieron etiikassa* filosofian klassikkotekstejä käsittelevissä luennoissaan hän ei tyydy ainoastaan

klassikkotekstien kritiikkiin vaan myös osoittamaan teksteissä piileviä mahdollisuuksia feminiinisen toisen eettiseen kohtaamiseen.

Naisen pitää jälleen löytää itsensä esimerkiksi niiden kuvien avulla, joita hänestä on historiaan jo talletettu, tai niistä ehdoista, joita on tarvittu miehen teosten tuottamiseksi (Irigaray 1996, 26).

Tekstiin palaaminen tarkoittaa Irigaraylle paitsi uudelleenlukemista, myös mahdollisuutta uuteen dialogiin. Huolimatta kriittisestä lähtökohdastaan Irigaray ei pyri hylkäämään tekstiä, vaan rakentamaan sitä uusista lähtökohdista, muovaamaan sitä kohti vuorovaikutusta, jossa eettinen ulottuvuus voisi toteutua. Kysymys on myös diskurssin ja dialogin eettisyydestä, kielestä, joka muovaa tapaamme kohdata toinen.

Virpi Lehtinen huomauttaakin, että dialogmallin avulla voitaisiin asettaa toisenlainen auktoriteetin malli filosofian perinteeseen nojaavan ja siten maskuliinisuuteen kytkeytyvän auktoriteetin rinnalle tai tilalle. Tässä mallissa autonominen keskustelija olisi lähtökohtaisesti dialogisessa, tasavertaisessa suhteessa toiseen keskustelijaan. Tämän voisi nähdä edistävän perifilosofista päämäärää nostaa ajatukset etusijalle auktoriteetin sijasta. (Lehtinen 2005, 55.)

Dialogisuus on Irigaraylle tärkeä työkalu, sillä se mahdollistaa jo kirjoitetun tekstin tarkastelun toisesta näkökulmasta ja sen kysymyksenasettelun tuomisen uuteen valoon, jolloin tekstin purkaminen ja uudelleenrakentaminen on mahdollista. Kuitenkaan Irigarayn tarkoitus ei ole pysytellä jo kirjoitetussa, eikä näin ollen pyrkiä ainoastaan kritiikkiin, vaan luoda uutta ja avata keskustelua kohti mahdollisuuksia, jotka Irigaray löytää tarkastelemastaan tekstistä piilevänä. Tämä keskustelu perustuu lukijan, Levinasin ja Irigarayn tekstin muodostamaan kolmioon ja liikkeeseen näiden keskustelijoiden välillä. Lukijan kautta tekstiin rakentuu keskustelua yllä pitävä jännite, joka ehkäisee Irigarayn muodostaman mies-nais-parin asettumista hierarkkiseen järjestykseen (kts. Lehtinen 2010, 260).

Toisaalta myös tässä on mahdollista - ja myös syytä - tarkastella Irigarayn filosofiaa tässä tutkielmassa ehdottamastani laajemmasta näkökulmasta, jonka avaamat tulkinnan mahdollisuudet eivät kenties ole saaneet riittävästi huomiota Irigarayta koskevissa keskusteluissa: Irigarayn synnyttämä dialogi luo myös eron keskustelijoiden välille, jota on mahdollista ajatella samaan tapaan kuin Irigarayn kuvaamaa eettistä sukupuolieroaa. Tämä

ero jättää tilaa kaikille keskustelun osapuolille, luo välimatkan ja avaa tulkinnan mahdollisuuksia sekä Irigarayn ja Levinaisen tekstiin, jolloin lukija voi peilata myös omia ennakko-oletuksiaan ja käsityksiään suhteissa näihin teksteihin.

4. LOPUKSI

Tässä tutkielmassa olen keskittynyt tarkastelemaan Irigarayn filosofisen tekstin muodon ja sisällön välistä suhdetta *Sukupuolieron etiikka* -teoksessa. Tietoisuutta muodon ja sisällön välisestä jännitteestä on kuljetettava mukana Irigarayn filosofiaa luettaessa, sillä Irigarayn teksti kommunikoi monilla eri tasoilla. Filosofinen teksti on Irigarayn tapauksessa käsitettävä laajassa mielessä: ei pelkästään suorina argumentteina, vaan myös suhteessa niihin motiiveihin ja valintoihin, jotka ilmentävät hänen ajatteluaan ja jotka ovat merkityksellisiä hänen filosofiansa ymmärtämiseksi. Olen pyrkinyt osoittamaan, että näiden siirtojen tarkastelu valottaa Irigarayn ajattelua hedelmällisellä tavalla ja siten ne tulee käsittää osaksi hänen filosofiaansa.

Irigarayn tapa kirjoittaa perustuu olemassa olevien, vastauksina pitämienne asioiden horjuttamiseen ja uudellentulkittamiseen. Tämä ulottuvuus syntyy Irigarayn ajatteluun positioinnin kautta: hän pyrkii paikantamaan itsensä suhteessa niihin teksteihin, joita hän tulkitsee, mutta tämän lisäksi hän pyrkii myös positioimaan tulkittavan tekstin ja - mikä tämän tutkielman kannalta on mielenkiintoisinta - myös lukijan suhteessa tulkittavaan filosofian klassikkotekstiin ja Irigarayn omaan tekstiin. Positioinnin kautta näkymättömäksi jääneet roolit tulevat näkyviin ja tätä asetelmaa vasten pystymme heijastamaan oletuksiamme ja ennakkokäsityksiämme, jotka itsestäänselvinä ja usein tiedostamattomina ohjaavat ajatteluamme. Irigarayn tapa operoida filosofisten tekstien parissa synnyttää eron lukijan ja tekstin välille ja avaa näin tulkinnan mahdollisuuksia ja tilaa ajattelullemme. Eettinen ero, josta Irigaray puhuu sukupuolierona, toteutuu myös filosofisen tekstin kontekstissa.

4.1. Filosofinen traditio kudelmana ja kerroksina

Virpi Lehtinen on Irigarayn filosofiaa käsittelevässä väitöskirjassaan pohtinut filosofisen tekstitradiotiota ja Irigarayn suhdetta siihen. Hän näkee filosofisen tradition rakentuvan eräänlaisena suhteiden verkkona toisiin teksteihin ja toisiin kirjoittajiin menneessä, nykyisyydessä ja tulevaisuudessa. Tästä johtuen voidakseen tulla osaksi filosofista yhteisöä ja perinnettä kontemploivan subjektin on perusteltava tutkimusprosessinsa ja sen tulokset kirjoituksessa. Filosofiksi ei voi tulla ilman kirjoitusta, joka tekee yksinäinen

kontemplaation tai mietiskelyn toisille saavutettavaksi ja vakuuttaa meidät sen tärkeydestä ja käyttökelpoisuudesta. (Lehtinen 2010, 241.)

Irigaray johdattelee meidät huomaamaan tekstin ja sen merkityksen itsellemme ja filosofiselle traditiolle. Käyttämällä itse tekstiä eräänlaisena laajana kenttänä, joka sisältää valintoja ja siirtoja ja pyrkien tekemään nämä näkyviksi hän samalla alleviivaa sitä tosiseikkaa, että olemme aina sidottuja aikaan, paikkaan ja näkökulmiimme ja että filosofinen traditio syntyy suhteessa näihin sidoksiin.

Irigarayn teksti osoittaa ja asettaa näyttille jotakin filosofisesta traditiosta ja siitä, miten luumme ja tulkitsemme filosofisia tekstejä ja millaisessa suhteessa olemme niihin. Aristoteles-luentoä käsittelevässä luvussa pyrin tekemään näkyväksi Irigarayn radikaalin tulkinnan kautta paljastuvan katseen suunnan: filosofian historian jatkumon, kerrostumat, jotka vaikuttavat ajattelussamme. Paikkaa koskevassa tekstissä Aristoteles pyrkii objektiiviseen ja aukottomaan esitykseen, mutta hänen ajattelunsa ei ulotu tapaan, jolla ruumis voi sisältää asioita, kuten naisen ruumis voi sisältää lapsen; tapaan, jolla ruumis on paikka. Rikkomalla filosofisen tekstin lukemisen, tulkitsemisen ja kirjoittamisen sääntöjä Irigaray tuo nämä säännöt silmiemme eteen kysyen, mitä olemme tottuneet rajaamaan filosofisen kirjoituksen ja ajattelumme ulkopuolelle ja miten tämä systemaattinen poissulkeminen on vaikuttanut ajatteluunne kaksi ja puolituhatta vuotta vanhassa länsimaisen ajattelun historiassa.

4.2. Sukupuoliero mahdollisuutena

Sukupuolieron etiikka -teoksessa käsitellyt filosofiset klassikkotekstit esittävät eräänlaisen katsauksen filosofian historiaan. Irigarayn luennot näistä klassikkoteksteistä eivät kuitenkaan vastaa perinteisempiä kommentaareja eivätkä esitä sitä, mitä olemme tottuneet filosofian klassikkoteksteistä lukemaan. Se, millä perusteella tekstit on *Sukupuolieron etiikka* -teokseen valittu, ei myöskään edusta sellaista systematiikkaa, mitä kenties odottaisimme. Irigaray on valinnut *Sukupuolieron etiikassa* käsiteltävät filosofian klassikkotekstit suhteessa omaan ajatteluunsa ja siihen, mitä hän haluaa osoittaa: että sukupuoliero ei ole tullut ajatelluksi filosofian historiassa. Aloittaen Platonin *Pitojen* Diotiman puheesta ja päätyen Levinasin *Totalité et Infini* -teoksen Eroksen

fenomenologiaan hän pyrkii osoittamaan, miten nainen on jäänyt ajattelemattomaksi filosofian historiassa teksti toisensa jälkeen, ja mikäli naisella on ollut jokin rooli filosofisessa tekstissä, se on ollut välineellinen - kuten huomaamme Levinas-luennossa. Ajatus ei ole koskaan kohdistunut naiseen sellaisenaan.

Voidakseen muuttaa tätä asetelmaa Irigaray hyödyntää tekstiä. Hän pyrkii osoittamaan filosofisten tekstien objektiivisuuden ja neutraaliuden näennäisyyden. Viemällä oman tulkintansa äärimmäisyyksiin hän pyrkii osoittamaan tulkinnan subjektiivisuuden ja oman roolinsa ajattelunmuodostusprosessissa. Hän pyrkii tekemään näkyväksi ajattelun nimenomaan prosessina, kerroksina, suhteessa menneeseen, nykyhetkeen ja tulevaan. Hän kutsuu lukijaa tekemään havaintoja teksteistä, joilla on ollut vaikutuksensa ajattelumme historiassa - mutta haastaa myös tarkastelemaan omaa tekstiään tästä etäänäyneestä näkökulmasta.

Tekstin näennäisellä neutraaliudella ja objektiivisuudella on Irigarayn mukaan hintansa. Neutraalius tarkoittaa Irigaraylle sitä, että sukupuolieroa ei havaita. Ja mikäli sitä ei havaita, kaikki uppoaa ja hukkuu Samaan. Tällä on Irigarayn mukaan ollut ja on tuhoisat seuraukset ajattelullemme. Kuten olen pyrkinyt esittämään, kysymys ei ole ainaostaan naisen tuomisesta mukaan keskusteluun vaan koko ajattelumme mahdollisuuksista:

Saman rakkaus on eriytymätöntä viehtymystä arkaaiseen, sen rakkautta, joka ei tiedä eikä tule tietämään olevansa erilainen. Eron tuntemiseksi on tulkittava uudelleen filosofian koko historia ja kaikki ne väitteet, joita filosofia on esittänyt ja joihin se on pakottanut rajaamaan ajattelun ja tunteet. (Irigaray 1996, 117.)

Irigaraylle sukupuolieron ajattelemisen avaa näkymän uuteen hedelmällisyyteen länsimaisen ajattelun traditiossa. Tämä kuitenkin edellyttää Irigarayn mukaan ajattelun ja etiikan vallankumousta sekä sitä, että tilaan ja aikaan liittyviä kysymyksiä aletaan tarkastella uudella tavalla (Irigaray 1996, 21-23.)

Luennot, joita olen käsitellyt tässä tutkielmassa, valottavat myös Irigarayn vaatimaa tilan ja ajan uudelleenajattelua. Aristoteles-luennossa Irigaray esittää naisen paikkana miehelle ja lapselle, mutta ei itselleen ja kysyy, onko mahdollista, että nainen olisi myös oma paikkansa - millä ehdoin nainen voisi saada paikan, joka siltä on viety (vrt. Irigaray 1996, 27). Levinas-luennossa Irigaray puolestaan suhtautuu kriittisesti Levinasin tapaan painottaa

tulevaisuutta läsnäolevan kustannuksella. Subjektilla on oma suhde paikkaan ja aikaan. Suhde ajallisuuteen syntyy eettisen kohtaamisen myötä, mikä tarkoittaa eron havaitsemista ja toisen toiseuden kunnioittamista.

Irigarayn mukaan selitys sille, miksei sukupuolierolla ole ollut toteutumisen mahdollisuutta länsimaisen ajattelun historiassa, on se, että ruumis ja sielu, seksuaalisuus ja henki on erotettu toisistaan. Kaikki on rakennettu sitä silmällä pitäen, että nämä ulottuvuudet pysyvät erillään toisistaan ja jopa toistensa vastakohtina. (Irigaray 1996, 32.)

Sukupuolieron ajattelemisen on Irigaraylle koko ajattelumme mahdollisuuksien havaitsemisen ehto. Siksi sukupuolieron ajattelemisen ja esiin tuominen merkitsee Irigaraylle eräänlaista ajattelun vallankumousta tai uutta aikakautta.

4.3. Positiointi ja dialogisuus

Tässä tutkielmassa olen pyrkinyt havainnollistamaan tapaa, jolla Irigaray operoi filosofisen tekstin parissa. Sekä Aristoteleen *Fysiikkaa* että Levinasin *Totalité et Infini* -teosta käsittelevissä luennoissaan Irigaray pyrkii kehittämään dialogia, joka tapahtuu filosofisen klassikkotekstin, Irigarayn oman tekstin ja lukijan välillä.

Sekä Aristoteles- että Levinas-luennoissa huomaamme etäännyvämme sekä lähdetekstistä että Irigarayn tulkinnasta, mikä antaa tilaa omille havainnoille ja ajatuksille. Nämä *Sukupuolieron etiikan* kaksi luentoa havainnollistavat mielestäni selkeimmin sitä tapaa, jolla Irigaray pyrkii dialogiin lähdetekstin ja lukijan kanssa. Ne ilmentävät Irigarayn tekstille tyypillisiä tekoja, jotka implisiittisinä siirtoina ovat merkittävä osa hänen ajatteluaan.

Aristoteles-luennossa tämä tulee ilmeiseksi Irigarayn tavassa työskennellä tekstin kanssa osaltaan vastoin sääntöjä ja osaltaan sääntöjä noudattaen. Hän horjauttaa Aristoteleen tekstin paikaltaan ja asettaa sen uuteen tulkintaan lukien Aristotelesta täysin omavaltaisesti. Rikkomalla keskustelun sääntöjä ja toisaalta osaltaan sitoutumalla niihin Irigaray luo tilan, jossa rajat tulevat näkyviksi ja niitä voidaan ajatella uudelleen. Tämä

tekstuaalinen teko asettaa filosofiseen traditioon liittyvät perusolettamukset dialogiin kanssamme.

Levinas-luennossa Irigaray rakentaa uutta diskurssin muotoa pyrkien mahdollisimman lähelle Levinasin tekstiä. Lukijan loitontuminen teksteistä tapahtuu kuitenkin lähentymisen kautta: Irigarayn teksti lomittuu Levinasin tekstiin ja Irigaray lainaa Levinasia suoraan ainoastaan yhden kerran. Ymmärtääkseen näiden kahden tekstin välisiä yhteyksiä ja eroja lukijan on palattava lähdetekstin, Levinasin, pariin. Levinas-luvussa Irigarayn tekstuaaliseksi teoksi käsitän Irigarayn muotoileman tilan tai prosessin, jossa lukija osallistuu keskusteluun lähdetekstin, Irigarayn tekstin ja omien ajatustensa ja ennakkoletustensa kanssa. Näin suhteet tekstien ja lukijan välillä pysyvät dynaamisina ja avoimina.

Sukupuolieron etiikassa Irigaray ei esiinny tiedon auktoriteettina suhteessa lukijaan. Hänen tapansa kysyä ja ehdottaa johtopäätöksiä luo tilan, joka ei tarjoa yksiselitteisiä vastauksia vaan pikemminkin virittää ajatteluun. Tästä on toki myös helppo kritisoida Irigarayta: kuinka paljon olemme valmiit työskentelemään filosofisen tekstin parissa? Onko liikaa vaadittu, että tutustuessamme Irigarayn tekstiin meillä olisi ymmärrys niistä filosofisista motiiveista, jotka ohjaavat hänen tapansa kirjoittaa - ja miksi meidän tulisi antaa niille painoarvoa?

Irigarayn teksti ei toimi suorana esityksenä hänen ideoistaan, vaan - kuten olen esittänyt - hänen ajattelunsa ymmärtäminen edellyttää tekstin havaitsemista ja tutkimista laajassa mielessä. Tämä saattaa tuntua hämmentävältä ja työläältä, kun ensimmäistä kertaa tutustumme Irigarayn filosofiaan. Mutta mikäli lukija on valmis ottamaan Irigarayn haasteen vastaan, löytyy hänen filosofisesta tekstistään ulottuvuuksia, jotka haastavat meidät ajattelemaan paitsi sitä, mitä hän itse esittää, myös koko filosofian historiaa tekstien ja eri ajattelijoiden muodostamana traditiona - tämän tradition muodostumista menneisyydessä, nykyisyydessä ja tulevaisuudessa - ja omaa paikkaamme suhteessa länsimaiseen ajatteluun.

KIRJALLISUUS

Aristoteles 1992: *Fysiikka*. Suom. Tuija Jatakari & Kati Näätsaari. Selitykset laatinut Simo Knuuttila. Helsinki, Gaudeamus.

Beauvoir, Simone de 2009 (alunp. 1949): *Toinen sukupuoli I*. Suom. Koskinen Iina, Lukkari, Hanna, Ruonakoski, Elina. Helsinki, Tammi.

Casey, Edward S. 1997: *The Faith of Place. A Philosophical History*. University of California Press.

Chanter, Tina 1995: *Ethics of Eros: Irigaray's rewriting of the philosophers*. New York, Routledge.

Dellamora, Richard 2000: "Apocalyptic Irigaray" *Twentieth Century Literature*. Winter 2000, Vol. 46 Issue 4. 492-513.

Deutscher, Penelope 2002: *A Politics of Impossible Difference: The later work of Luce Irigaray*. Ithaca, Cornell University Press.

Freeland, Cynthia A. 1998: "On Irigaray on Aristotle" teoksessa Freeland, Cynthia A. (toim.), *Feminist Interpretations of Aristotle*. The Pennsylvania State University Press. 59-92.

Hankamäki, Jukka 2003: *Dialoginen filosofia. Teoria, metodi ja politiikka*. Helsinki University press.

Heidegger, Martin 1993 (alunp. 1927): *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, Martin 2000 (alunp. 1927): *Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen. Tampere, Vastapaino.

Heinämaa, Sara 2010: "Future and others" teoksessa Schott, Robin May: *Birth, Death and Femininity. Philosophies of embodiment*. Indiana University Press. 119-153.

Heinämaa, Sara 2007: "On Luce Irigaray's phenomenology of Intersubjectivity: Between the Feminine Body and Its Other" teoksessa Cimitile, Maria C. ja Miller, Elaine P. (toim.): *Returning to Irigaray*. State University of New York Press. 243-265.

Heinämaa, Sara 1997: "Ero ja etäisyys: Luce Irigaray ja filosofisen itsekritiikin perinne" teoksessa Heinämaa, Sara, Reuter, Martina, Saarikangas, Kirsi (toim.): *Ruumiin kuvia. Subjektin ja sukupuolen muunnelmia*. Helsinki, Gaudeamus. 37-55.

Irigaray, Luce 1996 (alunp. 1984): *Sukupuolieron etiikka*. Suom. Pia Sivenius. Helsinki, Gaudeamus.

Katz, Claire Elise 2001: "Reinhabiting the House of Ruth: "Exceeding the Limits of the Feminine in Levinas" teoksessa Chanter, Tina (toim.), *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. The Pennsylvania State University Press. 145-170.

Knuuttila, Simo 1992: "Selitykset" teoksessa *Aristoteles, Fysiikka*. Suom. Tuija Jatakari & Kati Näätsaari. Selitykset laatinut Simo Knuuttila. Helsinki, Gaudeamus. 191-226.

Knuuttila, Simo, Niiniluoto, Ilkka, Thesleff, Holger 1992: "Esipuhe" teoksessa *Aristoteles, Fysiikka*. Suom. Tuija Jatakari & Kati Näätsaari. Selitykset laatinut Simo Knuuttila. Helsinki, Gaudeamus. 5.

Kozel, Susan 1996: "The diabolical strategy of mimesis: Luce Irigaray's reading of Maurice Merleau-Ponty." *Hypatia*; Summer96, Vol. 11 Issue 3, p114, 16p

Lehtinen, Virpi 2000: "Etiikka, rakkaus ja naisellinen: Luce Irigarayn filosofinen hanke" teoksessa Anttonen, Anneli, Lempiäinen, Kirsti, Liljeström, Marianne (toim.): *Feministejä - Aikamme ajattelijoita*. Tampere, Vastapaino. 213-238.

- Lehtinen, Virpi 2005: "Sukupuoli ja filosofinen tyyli" teoksessa Oksala, Johanna & Werner, Laura (toim),: *Feministinen filosofia*. Helsinki, Gaudeamus. 51-67.
- Lehtinen, Virpi 2010: *Luce Irigaray's Philosophy of Feminine Being: Body, Desire and Wisdom*. University of Helsinki.
- Levinas, Emmanuel 1969 (alunp.1961): *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh, PA, Duquesne University Press.
- Levinas, Emmanuel 1978 (alunp. 1947): *Existence and Existents*. Trans. Alphonso Lingis. The Hague, Martinus Nijhoff.
- Levinas, Emmanuel 1985 (alunp. 1947): *Time and the Other*. Trans. Richard Cohen. Pittsburgh, Duquesne University Press.
- Platon 1979: *Teokset: kolmas osa*. Suom. Anttila, A.M., Itkonen-Kaila, Marja, Saarikoski, Pentti ja Tyni, Marianna. Helsinki, Otava.
- Poleshcuk. Irina 2009: *Temporality of the Face-to-Face in Levinas' Ethics*. Helsinki University press.
- Pönni, Antti 1996: "Toinen on ensimmäinen. Lähtökohtia Emmanuel Levinasin ajatteluun" Teoksessa Levinas, Emmanuel: *Etiikka ja Äärettömyys. Keskusteluja Philippe Nemon kanssa*. Suom. Antti Pönni. Helsinki, Gaudeamus. 7-32.
- Rasheed, Shaireen 2007: "Sexualised spaces in public places: Irigaray, Levinas and the ethics of erotic". *Educational Theory*. Aug2007, Vol. 57 Issue 3. 339-350.
- Saarikoski, Pentti 1967: Esipuhe teoksessa *Aristoteles: Runousoppi*. Suom. Pentti Saarikoski. Keuruu, Otava. 5-9.
- Sivenius, Pia 1984: *Avautua solmuun. Naisnäkökulma ja miehinen diskurssi*. Helsinki: Gaudeamus.

Sivenius, Pia 1996: "Sukupuolieron etiikasta" teoksessa Irigaray, Luce 1996 (alunp. 1984): *Sukupuolieron etiikka*. Suom. Pia Sivenius. Helsinki, Gaudeamus. 5-16.

Songe-Møller, Vigdis 1997: "Luce Irigaray rakkaudesta ja ihmetyksestä" teoksessa Heinämaa, Sara, Reuter, Martina, Saarikangas, Kirsi (toim.): *Ruumiin kuvia. Subjektin ja sukupuolen muunnelmia*. Helsinki, Gaudeamus. 23-35.

Vasseleu, Cathryn 2002: *Textures of light: vision and touch in Irigaray, Levinas, and Merleau-Ponty*. London; New York, Routledge.

Xu, Ping 1995: "Irigaray's mimicry and the problem of essentialism". *Hypatia*, Fall95, Vol. 10 Issue 4. 76-89.