

Sukupuoli ja filosofia



Toim.

*Kristina Rolin, Olli-Pekka Moisio,
Martina Reuter & Miira Tuominen*

SUKUPUOLI JA FILOSOFIA

Toim.

*Kristina Rolin, Olli-Pekka Moisio,
Martina Reuter & Miira Tuominen*

[SoPHI]

SoPhi 131

SoPhi on julkaissut akateemisesti korkeatasoista filosofista ja yhteiskuntatieteellistä kirjallisuutta vuodesta 1995. Kirjoittajamme ovat kansainvälisesti ansioituneita tutkijoita. Julkaisemme sekä suomen- että englanninkielistä kirjallisuutta. Julkaistavat kirjat valitaan tieteellisin kriteerein asiantuntijalausuntojen pohjalta. SoPhin toimintaperiaatteina ovat nopeus, riippumattomuus ja ajankohtaisuus. Kirjat ovat helposti saatavilla maksutta internetistä. SoPhi-kirjat ovat mukana julkaisufoorumin luokituksessa.

www.jyu.fi/sophi

© 2016 Kirjoittajat ja Jyväskylän yliopisto

ISBN 978-951-39-6610-2

ISSN 1238-8025

Sisällys

Lukijalle, 5

Ilkka Niiniluoto
Sukupuoli-kollokvion avaussanat, 6

Mitä sukupuoli on?

Malin Grahn-Wilder
Intersektionaalisuus, feministinen filosofia ja ymmärtämisen kehä, 14

Joonas Pennanen
Sukupuoli olennaisesti kiisteltyä käsitteenä, 29

Jaana Virta
Ohjaako sukupuolen performointia uskomus vai kenties ausomus (alief)?, 43

Joonas Taipale
Varhaisten objektisuhteiden sukupuolittuneisuudesta, 58

Tiia Sudenkaarne
Suloiset oudokit: Feministisestä bioetiikasta queer-bioetiikkaan?, 71

Tieto, tiede ja sukupuoli

Ilkka Niiniluoto
Onko tiedolla sukupuolta?, 80

Kristina Rolin
Tiede, arvot ja sukupuoli, 90

Leila Haaparanta
Viisaus, arvonanto ja sukupuoli: Kuka kelpaa todistajaksi?, 102

Heidi Elmgren
Naiset filosofiassa: Tilaa distinktiolle?, 112

Sukupuoli filosofian historiassa

Lilli Alanen
Persoonat ja heidän passionsa Annette Baierin Hume-tulkinnassa, 128

Henna Seinälä
Nietzsche, Dionysos ja Ariadne – naiseus ja toiseus Nietzschen filosofiassa, 151

Ilmari Jauhiainen
Transsendentaalisen subjektin mieheys – Fichten ja Hegelin näkemys
sukupuolista, 165

Sukupuoli poliittisessä ajattelussa

Hanna Lukkari
Olympe de Gougesin esteettinen politiikka, 178

Rauno Huttunen
Nancy Fraserin ja Axel Honnethin välinen kiista tunnustuksesta ja
sukupuolten eriarvoisuudesta, 191

Onni Hirvonen
Sukupuoli ja tunnustuksen politiikka, 203

Lukijalle

Suomen Filosofinen Yhdistys ry ja Jyväskylän yliopiston filosofian oppiaine järjestivät Jyväskylän yliopistossa 12.–13.1.2015 perinteisen yhden sanan tutkijakollokvion, jonka teemana oli SUKUPUOLI. Tässä teoksessa julkaistaan kollokvion 32 esitelmästä 16. Julkaistuissa esitelmissä käsitellään sukupuolen käsitettä monesta eri näkökulmasta. Filosofian erityisaloista hyvin edustettuina ovat filosofian historia, yhteiskuntafilosofia, tietoteoria ja tieteenfilosofia, metafysiikka ja toiminnan filosofia sekä ennen kaikkea feministinen filosofia.

Kollokvion pääpuhujia olivat Sigridur Thorgeirsdottir ja Lilli Alanen. Tämän teoksen kirjoittajien lisäksi kollokviossa esitelmöivät Jussi Kotkavirta, Minna Uimonen, Maj Paanala, Pia Houni, Nora Hämäläinen, Anne Niiles-Mäki, Tytti Poikolainen, Erika Ruonakoski, Elina Halttunen-Riikonen, Sari Roman-Lagerspetz, Leena Kakkori, Tapio Puolimatka, Petri Berndtson, Saana Jukola, Sara Heinämaa ja Arto Laitinen.

Kiitämme professori Sara Heinämaata, joka oli mukana kollokvion järjestelytoimikunnassa.

Kirjan toimittajat

Kristina Rolin, Olli-Pekka Moisio, Martina Reuter ja Miira Tuominen

Sukupuoli-kollokvion avaussanat

Ilkka Niiniluoto

Suomen Filosofisen Yhdistyksen ”yhden sanan kollokvioissa” on vuodesta 1980 lähtien tarkasteltu avainkäsitteitä, joilla jäsenämme maailmaa ja ymmärrämme itseämme. Sen jälkeen kun aiheeksi oli 1983 valittu ”Rakkaus”, myös Suomessa on voitu todistaa feministisen filosofian nousua ja naistutkimuksen muuttumista monitieteiseksi sukupuolentutkimukseksi. Filosofia on ollut perinteisesti miesvaltainen ala, joten filosofinaisten asema on herättänyt runsaasti keskustelua. Vuonna 2012 maahamme onkin perustettu Nais- ja feministifilosofien yhdistys (NFY), nykyisenä puheenjohtajana Virpi Lehtisen jälkeen Sanna Tirkkonen. Siksi Jyväskylässä vuonna 2015 järjestettävän SFY:n kollokvion teemaksi oli luontevaa – vihdoinkin ja viimein – valita SUKUPUOLI.

Kollokvion järjestelytoimikunnan ovat muodostaneet Miira Tuominen (puheenjohtajana), Sara Heinämaa, Olli-Pekka Moisio, Martina Reuter ja Kristina Rolin. Heidän kutsunsa houkuttelemana ohjelmaan sisältyy kaksi pääesitelmää, 31 muuta esitelmää ja loppupaneeli. Ensimmäistä kertaa näiden kollokvioiden historiassa puhujien enemmistö, noin kaksi kolmesta, on naispuolisia.



Eliömaailmassa sukupuoliero liittyy suvullisen lisääntymiseen, joka tekee

mahdolliseksi geneettisen vaihtelun. Bakteerit, monet kasvit ja jotkut eläimetkin voivat lisääntyä suvuttomasti, jolloin solujen monistuminen tuottaa geneettisesti identtisiä jälkeläisiä. Suvullisesti lisääntyvien kasvien kukintojen koiraspuolisesta hede-osasta siirtyy siitepölyä naaraspuoliseen emi-osaan. Vastaavasti eläimillä koiraan eli uroksen siittiöt hedelmöittävät yhdynnän yhteydessä naaraan munasolun, jolloin syntyvä yksilö saa geneejä molemmilta vanhemmiltaan. Biologinen sukupuoli määräytyy geneettisesti, mutta eläimillä esiintyy myös monimutkaisia ilmiöitä kuten sukupuolen vaihdoksia.

Ihmisellä kromosomien rakenne määrää biologiseksi sukupuoleksi naisen (XX) tai miehen (XY), joille tavallisesti kehittyvät tyypilliset primääriset sukupuolielimet ja sekundaariset sukupuoliominaisuudet. Lääketiede tuntee kuitenkin myös rajatapauksia, joiden takia kromosomitestit eivät aina anna yksikäsitteistä tulosta esimerkiksi urheilijoiden sukupuolitestissä. Hermafrodiitit ja androgyynit edustavat ”kolmatta sukupuolta” tai intersukupuolisuutta, jossa miehiset ja naiselliset ominaisuudet esiintyvät yhdessä. Monien maiden lainsäädäntö sallii aikuisiässä tapahtuvan biologisen sukupuolen vaihdon useimmiten korjausleikkauksen avulla.

Suvun jatkamisen biologista tehtävää ylläpitävät eläinten kiima ja ihmisten sukupuolivietti. Ihmiselle seksuaalisuus on monin tavoin käyttäytymiseen vaikuttava voimavara, johon liittyy halua, houkuttelua, viettelyä, kiihotusta, mielihyvää, yhdyntää ja tyydytystä. Aiheen tunnetuin mutta myös kiistelty esitys on Sigmund Freudin teoria *libidosta*. Seksin kaupallistumisen ilmentymiä ovat pornografia ja ”maailman vanhimaksi ammatiksi” kutsuttu prostituutio. Henkisellä tasolla parisuhteeseen kytkeytyy kiintymystä ja rakkautta, joihin sitoutumisen institutionaalinen muoto on avioliitto ja sen ympärille rakentuva perhe. Sukupuolielämän ja rakkauden kulttuurisille ilmentymille eli erotiikalle on antanut nimensä Kreikan rakkauden jumala Eros (roomalaisten Amor). Eino Kaila, joka teoksessaan *Persoonallisuus* (1934) erotti monikerroksisesta ihmisestä animaaliset, henkiset ja syvähenkiset tarpeet, arvioi, että ”Eros on syvähenkisen elämän mahtava kirvoittaja ja lukuisilla ihmisillä *ainoa* tie syvähenkiseen”.

Suomen kielen termiä *sukupuoli* voi selittää sillä tosiseikalla, että poikia ja tyttöjä syntyy suunnilleen yhtä paljon, joten noin puolet ihmisistä on miehiä, puolet naisia. Tämä yhdyssana on mainittu ensi kertaa

Ferdinand Ahlmanin sanakirjassa 1865. Joissakin kielissä sama sana voi merkitä ihmistä ja miestä (esimerkiksi englannin *man*, ranskan *homme* ja espanjan *hombre*). Myös kreikan ihminen *anthrôpos* tarkoittaa miestä *anêr* (nainen puolestaan on *gynê*), kun taas latinassa ihminen *homo* jakaantuu selvästi mieheksi *vir* ja naiseksi *mulier* tai adjektiiveina *mas/masculus* ja *femina/femella*. Suomen sanat *mies* ja *nainen* ovat esiintyneet kirjakielessä jo Agricolasta lähtien; jälkimmäinen termi on samaa kantaa kuin termi *naida*, jolla on vastineensa kaikissa suomen lähisukukielissä (tarkoittaen naimisiin menemistä). Vanhassa kirjakielessä sanan *nainen* asemesta käytettiin usein termiä *vaimo*.

Toisenlaisen selityksen sukupuolen käsitteelle antaa Aristofanes Platonin rakkautta käsittelevässä dialogissa *Symposion* (Pidot). Sen mukaan alun perin on ollut kokonaisia miehiä, naisia ja miesnaisia, jotka Zeus halkaisi kahtia. Näin syntyneet puolikkaat hakeutuivat ikävissään toisen luo: mies-kokonaisuuksista halkaistut miehet etsivät miehiä, nais-kokonaisuuksista halkaistut naiset naisia, ja androgyynisestä miesnaisesta puolikkaat miehet ja naiset toisiaan. Tämä sinänsä leikkisä myytti osoittaa kreikkalaisten mutkatonta suhtautumista seksuaalisen käyttäytymisen erilaisiin muotoihin, vaikka pederastiaan eli ”poikarakkauteen” liittyviä käytäntöjä ei sellaisenaan tulekaan analysoida myöhemmän homoseksuaalisuuden käsitteen avulla. Vasta uskonnot, jotka siveysopeissaan halusivat rajata sukupuolisen kanssakäymisen avioliitossa harjoitettuun heteroseksuaaliseen suvunjatkamiseen, tuomitsivat miesten homo-suhteet ja naisten lesbo-suhteet synteinä. Suomessa homoseksuaalisuus poistui rikoslaista vasta 1971 ja sairausluetteloista 1981, ja kansalaisaloitteen pohjalta eduskunta hyväksyi syksyllä 2014 sukupuolineutraalin avioliittolain. Valistuneissa maissa katsotaan laajalti, että ketään ei saa syrjiä seksuaalisen suuntautumisen perusteella, mutta monissa maissa homoseksuaaleja edelleen vainotaan ja tuomitaan.

Jo biologian tasolla sukupuolen käsitteessä paljastuu monia merkitysulottuvuuksia. Ihmiselle seksuaalisuus on osa hänen ruumiillisuuttaan, tunteitaan ja kokemuksiaan – fenomenologien termein ”elettyä ruumistaan” - jolla on tärkeä merkitys hänen persoonalliselle identiteetilleen. Sukupuoleen liittyy monia kulttuurisia rooleja ja odotuksia, joita vahvistetaan kasvatuksen myötä (pojat leikkivät autoilla, tytöt nukeilla), ja stereotypioita (miehet ovat rationaalisia ja hallitsevia, naiset tunteellisia

ja hoivaavia). Sukupuolta ilmentäviä tuntomerkkejä ja vetovoimaa (sex appeal) korostetaan miehissä macho-kulttuurissa ja naisellisessa koristaumisessa, mutta näitä eroja myös tietoisesti kyseenalaistetaan monissa alakulttuureissa. Esimerkiksi transvestiitit pukeutuvat vastakkaisen sukupuolen vaatteisiin. Nykyisin yksilön oikeutena on olla sitä sukupuolta, mitä hän todella tuntee olevansa.

Siksi onkin luontevaa, että antropologi Margaret Meadin 1935 tekemän ehdotuksen mukaisesti englannin kielessä erotetaan biologinen sukupuoli *sex* ja kulttuurinen sukupuoli-identiteetti *gender*. Suomen *sukupuoli* ja ruotsin *kön* kattavat yhä nämä molemmat merkitykset, mutta *gender* usein käännetään termillä ”sosiaalinen sukupuoli”. Esimerkkinä uuden ajattelutavan läpimenosta voi mainita, että *The British Journal for the Philosophy of Science* pyytää lehden referenttiä antamaan henkilötietojaan seuraavien vaihtoehtojen mukaisesti: sukupuoli on (a) mies, (b) nainen, (c) muu, (d) en kerro. Sosiaaliset konstruktivistit ovat Judith Butlerin tapaan valmiita dekonstruoimaan myös sex – gender –erottelun ja pitämään myös biologista sukupuolta sosiaalisesti rakennettuna. Radikaalein kanta suosittelee koko sukupuolen käsitteen hylkäämistä ja heittämistä samaan historian romukoppaan kuin rodun käsite.

Monissa indoeurooppalaisissa ja seemiläisissä kielissä sukupuoliero ulotetaan biologiselta alueelta laajalti koko maailmaan. Saksan suvut *der*, *die* ja *das* jakavat substantiivit kolmeen luokkaan, joista maskuliineja ovat mm. vuodenajat, vuoret, juomat, autonmerkit ja työkalut, feminiinejä maailma, totuus, laivat, kasvit ja hedelmät, neutreja lapset ja metallit. Ranskasta puuttuu neutri, ja englannista suvut ovat kokonaan hävinneet. Suomen kielessä ei esiinny tällaista sukupuolittamista. Vastaavasti monissa kielissä kolmannen persoonan pronominit erotetaan sukupuolen mukaisesti, mutta suomen kielessä käytetään neutraalia muotoa *hän*. Tasa-arvoa tavoittelevassa Ruotsissa on ehdotettu, että pronominiin *han* ja *hon* lisäksi otettaisiin käyttöön neutraali uudissana *hen*.



Useimmat filosofian klassikot – Platon ja stoalaiset merkittävinä poikkeamina – hyväksyivät patriarkaalisen mallin, jossa nainen on miehelle alisteinen sekä intellektuaalisilta kyvyiltään että sosiaaliselta asemaltaan.

Tärkeitä puheenvuoroja naisten asemasta esittivät Mary Wollstonecraft 1792 ja John Stuart Mill (yhdessä vaimonsa Harriet Taylor Millin kanssa) 1869. Suomen filosofi J. V. Snellman edusti 1800-luvun puolivälissä perinteistä ajattelutapaa, jonka mukaan miehille kuuluvat julkiset tehtävät ja naiset hoitavat kotia – ja siinä yhteydessä vastaavat lasten moraalikasvatuksesta. Snellmanin jälkeen naisten aseman parantamista puolustivat perhettä käsittelevissä kirjoituksissaan Wilhelm Bolin ja Edvard Westermarck, ja Rolf Lagerborg vaati naisille samoja seksuaalisia vapauksia esiaviollisiin suhteisiin kuin miehille. Ensimmäinen naisylioppilas valmistui Helsingissä 1870, ja kolme vuotta myöhemmin keisari myönsi Emma Irene Åströmille ”vapautuksen sukupuolestaan”, minkä turvin hän valmistui ensimmäisenä naisena filosofian maisteriksi 1882. Åström kiittää opettajaansa filosofian professori Thiodolf Reiniä, jonka perustamassa Filosofisessa yhdistyksessä käsiteltiin 1881 ”naisemancipationismia” (Hj. Basilier). Pöytäkirjan mukaan Rein esitti puheenvuorossaan, että nainen voi saavuttaa ”korkeimman tarkoituksensa” vasta perheessä, vaimona ja äitinä, mutta hän myös puolusti naimattomien naisten pääsemistä samoihin oikeuksiin kuin mies, kunhan ei vaadita, että nainen muuttuisi samanlaiseksi kuin mies. Ensimmäisenä naisena yhdistyksessä alusti myöhempi tohtori Tekla Hultin 1889. Naisille annettiin täydet oikeudet opintoihin yliopistossa 1901. Ensimmäinen nainen, joka väitteli Pohjoismaissa tohtoriksi filosofian alalta 1960, oli Raili Kauppi, josta tuli myös ensimmäinen naispuolinen filosofian professori Tampereen yliopistoon.

Suomen naiset saivat äänioikeuden ja vaalikelpoisuuden vuoden 1906 eduskuntauudistuksessa, ja vuoden 1929 avioliittolaissa puolisoille säädettiin keskenään tasavertaisen asema. Sukupuolten tasa-arvon edistämisen projektilla on sittemmin ollut tärkeä sija pohjoismaisessa hyvinvointivaltiossa ja sen tasa-arvoa ja yhdenvertaisuutta koskevassa lainsäädännössä. Tasa-arvoasian neuvottelukunta (TANE) perustettiin 1972 ja tasa-arvolaki tuli voimaan 1987. Kaikki erot eivät kuitenkaan ole häipyneet: naiset synnyttävät lapsia, miehillä on asevelvollisuus, naisen euro on palkkatielastojen mukaan 82 senttiä, poikien eliniän odote on 77,5 vuotta, tyttöjen 83,4 vuotta. Kansainvälisellä tasolla tasa-arvotyö jatkuu mm. Yhdistyneiden kansakuntien Millennium-tavoitteissa ja syksyllä 2014 avatussa solidaarisuusohjelmassa HeForShe.

1980-luvulla noussut uusi feministinen liike ja naistutkimus ovat myös tähdänneet sukupuolten tasa-arvon edistämiseen. Tärkeä innoittaja on ollut Simone de Beauvoirin teos *Toinen sukupuoli* (1949, lyhennetty suomennos ilmestyi 1981, ja kokonaan teoksen ovat suomentaneet kahdessa osassa Iina Koskinen, Hanna Lukkari ja Erika Ruonakoski 2009 ja 2011). Suomessa lähtölaukauksia olivat Sara Heinämaan ja Esa Saarisen teos *Olennainen nainen* (1983), Lilli Alasen, Leila Haaparannan ja Terhi Lumpeen toimittama *Nainen, järki ja ihmisarvo* (1985) ja Sara Heinämaan väitöskirja *Ele, tyyli ja sukupuoli* (1996). Suomen ensimmäiset naistutkimuksen yksiköt perustettiin Åbo Akademiin 1986 ja Helsingin yliopistoon 1991 (Kristiina-instituutti), ja sukupuolentutkimukseksi muuttuneen alan professorina Jyväskylässä ja Helsingissä on toiminut Tuija Pulkkinen. Myös miesasialiike on viime vuosina nostanut profiliaan.

Hyvät naiset, herrat ja muut! Edellä esitetty pikainen katsaus vahvistaa, että SUKUPUOLI teemana läpäisee useimmat nykyfilosofian osa-alueet: filosofian historia, metafysiikka, tieto-oppi, tieteenfilosofia, kielifilosofia, mielen ja ruumiin filosofia, filosofinen antropologia, ympäristöfilosofia, uskonnonfilosofia, etiikka ja yhteiskuntafilosofia. Nyt alkavassa kollokvi-ossa emme siis vapauta ketään sukupuolesta, vaan esitelmissä tarkastellaan monesta näkökulmasta sukupuolieroon liittyviä käsitteellisiä ja normatiivisia kysymyksiä.

Mitä sukupuoli on?

Intersektionaalisuus, feministinen filosofia ja ymmärtämisen kehä

Malin Grahn-Wilder

”Minä olen näkymätön mies.” Näillä sanoilla alkaa Ralph Ellisonin klassikkoteos *Näkymätön mies*, joka kertoo rotuerottelun ja rasismien keskellä elävän afrikkalais-amerikkalaisen miehen tarinan. Seikkailujensa lomassa teoksen nimettömäksi jäävä kertoja saa töitä maailman valkoisinta maalia valmistavalta tehtaalta, mutta lopulta matka päättyy hiilikellariin. Valkoinen ja musta värittävät absurdeja juonenkäänteitä, joiden kautta tarina käsittelee rotuja sosiaalisina kategorioina. Näkymättömän miehen näkymättömyys ei johdu siitä, etteikö hän olisi kehollinen, havaittava ja havaitseva ihminen, vaan siitä, että hänen ympäristönsä ei näe hänen ensimmäisen persoonan näkökulmaansa maailmaan. Teoksen kertoja selittää lukijalle, ettei näkymättömyydessä ole suinkaan kyse havainnon kohteen vaan havaitsijan sisäisen katseen ominaisuuksista. Valkoisen näkökulman ja ylivallan hallitsema maailma näkee tummaihoisessa miehessä omat kuvitelmansa ja ennakkoluulonsa, mutta ei koskaan häntä itseään.¹

Katseeseen, toiseuteen ja näkökulmaan liittyvät ongelmat ovat feministisen filosofian, kuten myös esimerkiksi erilaisten feministisesti suuntautuneiden taiteenalojen, keskipisteessä. Eräs feministisen filosofian olennainen motivaatio on ollut avata näkökulmia, joka filosofiasta perinteisesti ovat puuttuneet, sekä kyseenalaistaa hallitsevien näkökulmien puolueettomuus ja objektiivisuus. Filosofian historian kaanonin hallitse-

1 Ralph Ellisonin (1914–1994) romaani *Invisible Man* ilmestyi vuonna 1952.

vat miehiset kirjoittajat, mutta heidän näkökulmaansa ei yleensä kutsuta ”miehen näkökulmaksi”, sen enempää kuin myöskään ”valkoiseksi” tai ”heteroseksuaaliseksi” näkökulmaksi. Mieskirjoittajien teokset ovat muodostaneet kaanonin, joka on itseoikeutetusti edustanut filosofiaa sinänsä. Tässä kaanonissa on myös määritelty, mitkä kysymykset ja aihepiirit ovat filosofiassa keskeisiä, mitkä toissijaisia.

Esimerkiksi antiikin filosofisista teoksista löytyy paljon keskustelua sukupuolesta ylipäänsä ja naisista erityisesti, mutta vaikka tiedämme, että antiikin monissa koulukunnissa oli myös filosofiaa harjoittavia naisia, lähtöteemme eivät paljasta meille heidän näkökulmaansa ja sanojaan. Se, mitä naisista sanotaan, välittyy miesten kirjoitusten kautta.² Toisaalta sukupuolisuutta sinänsä ei ole pidetty tärkeänä filosofian osa-alueena samalla tavoin kuin vaikkapa kysymyksiä tiedosta tai totuudesta. Tämän vuoksi esimerkiksi feministisesti suuntautunut filosofian historian tutkimus on avannut uusia näkökulmia myös kanonisoituihin teksteihin korostamalla sukupuoleen ja seksuaalisuuteen liittyvien tutkimuskysymysten merkitystä. Simone de Beauvoirin *Toinen Sukupuoli* on merkittävä filosofinen teos ottamalla juuri sukupuolisuuden ja naisten kokemukset tutkimuksensa keskipisteeseen, ja analysoimalla niitä laajan aineiston kautta. Beauvoir korostaa, kuinka miehinen näkökulma on jättänyt kätkään naisen subjektina, joka itse kokee, ajattelee, tuntee ja määrittelee.³

Feministisessä filosofiassa on korostettu myös feminismin oman katseen kriittistä tarkastelua. Etenkin Judith Butler ja hänen innostamansa feministisen filosofian haara on kritisoinut ankarasti oletusta sukupuolesta kaksinapaisena, miehiin ja naisiin palautuvana järjestelmänä. Koska sukupuolen ylipäänsä tulisi olla feministisen filosofian tutkimuskohde, ei yksinkertaistavaa sukupuolijakoa voi ottaa tutkimuksen kyseenalaistamattomaksi lähtökohdaksi. Teoria voi avata, mutta yhtäläillä peittää, ja tämä pätee myös feministiseen teoriaan itseensä.

Viimeaikaisessa feministisessä filosofiassa on myös yhä enemmän tuotu esiin ajatusta siitä, ettei sukupuoli yksin riitä avaamaan henkilön näkökulmaa maailmaan eikä ymmärtämään hänen kokemiaan syrjimyksen ja epätasa-arvon muotoja. Pelkästään sukupuolta korostava näkö-

2 Sukupuolesta antiikin filosofiassa ks. Grahn 2013.

3 Ks. de Beauvoir 2009.

kulma saattaa olla sokea esimerkiksi rodullisuuden merkitykselle. Alussa kohtaamamme Ralph Ellisonin näkymätön mies ei voi edustaa laajasti ottaen ”miesten” eikä ”amerikkalaisten miesten” näkökulmaa, koska hänen ympäristönsä määrittelee hänet ensisijaisesti hänen ihonvärinsä perusteella. Vastaavasti ajatus yhtenäisestä ja universaalista ”naisnäkökulmasta” on asetettu kyseenalaiseksi. Sukupuolisten, rodullisten ja sosiaalisten kategorioiden yhteenkietoutumia korostavaa tutkimusta kutsutaan intersektionaalisuudeksi.

Tässä artikkelissa keskityn pohtimaan katseen ja näkökulman merkitystä feministiselle filosofialle, korostaen erityisesti intersektionaalisuuden merkitystä. Sovellan filosofisen hermeneutiikan teoriaa pohdintaani näkökulman, itsereflektiivisyyden ja kriittisyyden keskeisestä asemasta feministisessä filosofiassa. Väitän kuitenkin, että vaikka intersektionaalisuus on monella tapaa välttämätön työväline feministiselle tutkimukselle tänä päivänä, tätä ei tulisi tulkita väärin olettamalla, että sukupuolisuus toimii samanlaisena identiteettejä luovana kategoriana kuin esimerkiksi rodullisuus.⁴ Nähdäkseni sukupuolisuuden erityisyyttä ihmisen kokemuksissa ei tule sekoittaa eikä liian yksinkertaisesti rinnastaa muihin kategorioihin, jolloin pahimmillaan niin feminismiin kuin antirasisminkin tärkeät tehtävät vesittyvät.⁵

4 Kirjoittaessani ”rodusta” ja ”rodullisuudesta” en oleta, että näillä käsitteillä olisi mitään biologista pohjaa. Erityisesti 2000-luvulla Yhdysvalloissa humanististen ja yhteiskuntatieteiden tutkimuksessa on noussut keskeiseen asemaan *critical race theory* (CRT) eli kriittinen rotuteoria, sekä sitä täydentämään kehittynyt kriittinen rodullisuuden filosofia (*critical philosophy of race*). Tässä monitieteisessä tutkimussuuntauksessa korostetaan, ettei ”rotu” ole palautettavissa mihinkään biologiseen, geneettiseen tai perinnölliseen ominaisuuteen, ja tutkitaan sen sijaan rodullistamisen (*racialization*) erilaisia mekanismeja. Rotua tarkastellaan näin ollen sosiaalisena konstruktiona, ei pysyvänä tai luonnollisena ominaisuutena. Mutta vaikka ”rodun” käsite ei vastaakaan mitään biologista luokkaa, yhteiskunnallisten ja kulttuuristen käytäntöjen sekä representaatioiden ja mielikuvien tasolla rotuajattelulla sen sijaan on historian saatossa ollut, ja on yhä, vankka todellisuus. ”Rodun” käsitteellä viittaankin siis, kuten intersektionaalista näkökulmaa ja kriittistä rotuteoriaa hyödyntävässä tutkimuksessa on tapana, juuri tähän yhteiskunnalliseen ja kulttuuriseen todellisuuteen. Aiheesta lisää ks. Delgado ja Stefancic 2012.

5 Artikkelini pohjautuu alustukseeni *Sukupuolen metafysiikasta* -paneelikeskus-

Kehä – feministisen filosofian liikesuunta

Feministisen tutkimuksen keskeisiin tehtäviin kuuluu siis näkökulman kriittinen tarkasteleminen: niin filosofian perinteen kuin myös feministisen tutkimuksen oman näkökulman. Filosofiantutkimuksen itsekriittistä ja -reflektiivistä luonnetta on korostettu erityisesti filosofisen hermeneutiikan perinteessä. Hermeneutiikan keskeiset teoreetikot Hans-Georg Gadamer ja Paul Ricoeur väittävät, ettei objektiivisuus voi toimia ihanteena ihmistieteille, toisin sanoen tieteille, jotka tutkivat ”ihmisen itse luomaa maailmaa” eli laajasti ottaen kulttuureja, yhteiskuntia, kieliä ja ajattelujärjestelmiä. Tällaisten alojen tutkija ei voi koskaan ottaa täysin ulkopuolista ja riippumatonta näkökulmaa, koska kulttuurisena, sosiaalisena ja kielellisenä olentona hän on itse aina tavalla tai toisella osa tutkimuksen aihetta. Tekstin tulkitsija ei voi astua ajattelun, kielen ja kulttuurin vaikutusten tuolle puolen eikä lukea tekstiä vailla näkökulmaa tai kontekstia. Gadamer ja Ricoeur luonnehtivat tutkimusta kehämäiseksi hankkeeksi, jossa tutkija lähestyy tutkimusaineistoaan (esimerkiksi tekstiä), mutta tarkastelun kautta päätyy huomaamaan asioita paitsi tutkimuksen kohteesta, myös itsestään tutkijana. Tarkemmin ottaen se, mistä tutkimuksen kautta tulemme tietoisiksi, on Gadamerin sanoin ymmärryksemme *horisontti*.

Hermeneuttisen perinteen filosofit käyttävät horisontin käsitettä havainnollistamaan ajatusta siitä, että tulkintamme tapahtuu aina jostakin näkökulmasta ja tilanteesta käsin. Minun horisonttini on muodostunut käsityksistä, ajattelumalleista ja oletuksista, joita olen sisäistänyt siinä kulttuurisessa ja historiallisessa maailmassa, jossa olen elänyt. Olen elämäni varrella käynyt kouluja, nähnyt elokuvia, lukenut kirjoja, kuullut keskusteluja, sisäistänyt erilaisia tapoja ja toimintamalleja, matkustellut, elänyt tietyissä yhteiskunnissa. Kaikki nämä ovat muokanneet horisonttiani tietyntylaiseksi, ja tämän horisontin kautta minä puolestani tarkastelen kohtaamiani asioita maailmassa. Horisontti sisältää luonnollisesti

telussa SFY:n Sukupuoli-kollokviossa Jyväskylän yliopistossa 13.01.2015. Kiitän lämpimästi Sara Heinämaata, Arto Laitista sekä yleisöä antoisasta paneelikeskustelusta, jonka innoittamana päädyin artikkelissani korostamaan enemmän feministisen filosofian menetelmään, kysymyksiin ja näkökulmaan kuin metafysiikkaan liittyviä kysymyksiä.

myös lukuisia käsityksiä ja oletuksia, joita en ole varsinaisesti itse valinnut, olen vain sattunut niitä pienestä pitäen sisäistämään ympäristöstäni. Kaikkien näiden ennakkokäsitysten summaa Gadamer kutsuu horisontiksi ja ymmärryksen esirakenteeksi.

Gadamerin eksistentiaalisen tulkinnan mukaan horisontti ei luonnehdi vain tulkitsemistapahtumaa, vaan maailmassaolemisen tapaamme ylipäänsä. Gadamer korostaa, että horisontti ei ole tulkinnan ongelma vaan positiivinen mahdollisuus. Ricoeur painottaa, että tulkinnassa on kyse aina vuoropuhelusta, ja ihannetapauksessa sen tuloksena ei synny ainoastaan ymmärrystä kohteesta vaan myös meistä itsestämme tulkitsijoina.⁶ Itse korostan mielelläni myös horisontin käsitteen aktiivisuutta ja muovautuvaisuutta. Kulttuurista ja yhteiskunnasta omaksumamme ajattelutavat eivät kahlitse meitä, vaan jokaisen uuden kohtaamisen myötä meille avautuu positiivinen mahdollisuus tulla tietoisiksi omassa ajattelussamme piilevistä ennakkoluuloista sekä korjata niitä. Tulkitsemisen tulisi näin ollen olla aina itsereflektiivinen prosessi. Filosofisena ihanteena on jatkuvasti edetä kohti parempaa, monipuolisempaa ajattelua, ja tämän ihanteen tavoittelija joutuu alati pohtimaan myös itseään ajattelijana. Filosofin tulee olla avoin ja valmis astumaan itsekriittisen ja itseään korjaavan tutkimuksen kehämäiseen prosessiin.

Näin esitetty filosofisen tutkimuksen tekemisen tapa luonnehtii nähdäkseni erinomaisesti feministisen filosofian tavoitteita ja haasteita. Nähdäkseni eräs feministisen filosofian olennaisista tehtävistä on tutkia juuri sitä, kuinka sukupuolisuus vaikuttaa ajattelumme esirakenteissa. Millaisia merkityksiä annamme sukupuolille tai sukupuolisuudelle yleensä? Kuinka heijastamme omaksumamme sukupuolikäsitykset kohtaamiimme asioihin ja ihmisiin, tehden sukupuolen perusteella erilaisia oletuksia yksilöistä, heidän kyvyistään, kiinnostuksen kohteistaan ja muista ominaisuuksistaan? Kuinka sukupuoli vaikuttaa tutkijan omaan näkökulmaan? Entä siihen, mitkä aiheet nähdään filosofisesti olennaisina? Mitä ja keitä oikeastaan tarkoitamme, kun puhumme ”naisista” ja ”miehistä”?

Hermeneuttisen kehän ajatus korostaa itsereflektiivisyyttä, jota pidän feministiselle filosofialle välttämättömänä. Feministinen filosofia tukeutuu jatkuvasti sellaisiin käsitteisiin kuin ”sukupuoli”, ”nainen”, ”mies”,

6 Ks. Gadamer 2004 ja Ricoeur 2000.

”seksuaalisuus”, ”tasa-arvo” ja niin edelleen, mutta näiden käsitteiden määritelmät ja merkitykset tulee alistaa alituiselle kriittiselle tutkimukselle, ja niiden tulee olla avoimia uudelleenmäärityksille ja uusille näkökulmille. Parhaimmillaan feministinen filosofia tarjoaa lukijalleen käsitteellisiä ja teoreettisia työkaluja, joiden avulla lukija pystyy paremmin ymmärtämään sukupuolisuuden merkitystä omassa elämässään ja ympäristössään. Näiden teoreettisten työkalujen avulla feministisen filosofian kehään heittäytynyt tulkitsija pystyy myös korjaamaan omia ajattelutottumuksiaan ja havaitsemaan oman ajattelunsa kuolleita kulmia. Omassa horisontissa tapahtuneet muutokset saattavat motivoida myös muuttamaan esimerkiksi sukupuoliseen epätasa-arvoon liittyviä ongelmia yhteiskunnallisella tasolla tai yliopistomaailman sisällä. Ensin tulkitsijan on kuitenkin jo täytynyt astua kehään, jossa hän on omakohtaisesti alkanut havainnoida, kuinka sukupuoli vaikuttaa tavoissamme ajatella itseämme, toisiamme ja maailmaa ympärillämme.

Risteyksessä – intersektionaalisuus ja yhteenkietoutuneet kategoriat

Näkymättömän miehen kertoja on ympäristölleen näkymätön kokevana, ajattelevana ja tuntevana subjektina. Sen sijaan hänen ihonsa tekee hänestä sitäkin näkyvämmän: hänen ympäristönsä näkee hänet jatkuvasti nimenomaan mustana miehenä.

Englannin käsite *intersection* tarkoittaa konkreettisesti risteystä tai leikkauspistettä. Tutkimukseen intersektionaalisuuden käsite nousi havainnosta, ettei sukupuoli yksin riitä käsittelemään tiettyjen ryhmien kokeamia syrjinnän ja epätasa-arvon muotoja. Henkilön tilannetta määrittävät aina myös muut kategoriat: rodullisuus, sosiaalinen asema, yhteiskuntaluokka, seksuaalisuus, mahdollinen vammaisuus. Kukaan henkilö ei voi koskaan olla ”nainen sinänsä” tai ”mies sinänsä”. Identiteetit ovat aina kerroksellisia ja moniulotteisia.

Ei liene yllättävää, että intersektionaalisuus nousi feministisen teorian piiriin juuri Yhdysvalloissa, missä *black feminist studies* on kehittynyt äärimmäisen olennaiseksi osaksi sukupuolentutkimusta ja sukupuolifilosofiaa. Oikeustieteilijä Kimberlé Crenshaw otti intersektionaalisuuden

käsitteen käyttöönsä pystyäkseen pureutumaan mustien naisten koke-
miin epätasa-arvon ja väkivallan muotoihin. Eräänä esimerkkinä hän
käyttää oikeustapausta, jossa mustat naistyöntekijät syyttivät työnanta-
jaansa General Motorsia syrjinnästä. Oikeus hylkäsi syytteen vedoten
siihen, että asianomaisten olisi tullut osoittaa tullessa syrjityiksi *joko*
naisina *tai* mustina. Oikeus ei siis katsonut, että ”musta nainen” toimisi
omana kategorianaan, jonka perusteella voisi hakea suojelua syrjinnältä,
tai että seksismi ja rasismi voisivat toimia kahtena toisiinsa yhdistyvänä,
ei erillisenä syrjinnän muotona.⁷

Tilanne on samankaltainen kuin Billie Holidayn elämäkertaan perus-
tuvan näytelmän kohtauksessa, jossa legendaarinen jazzlaulajatar saapuu
konserttipaikalle ja tiedustelee, mistä wc:t löytyvät. Johtaja ilmoittaa,
että hotellissa on naistenhuone, miestenhuone ja ”*colored toilet*” – kaksi
ensimmäistä on varattu valkoisille, kolmas mustille miehille. Kun laula-
jatar kysyy, missä hän sitten voi käydä, kuuluu vastaus: et missään. Oma-
elämäkerrassaan *Lady Sings the Blues* laulajatar kertookin, että keik-
kaillessa rotuerottelun keskellä oli vaikeaa saada ruokaa tai yösijaa, kun
hotellit eivät suostuneet majoittamaan eivätkä ravintolat ruokkimaan
tummaihoisia. Kaikkein vaikeimmaksi miesporukassa matkustavalle
mustalle naiselle osoittautui kuitenkin niinkin yksinkertaiselta kuulos-
tava asia kuin vessassa käyminen.⁸

Billie Holidayn ja General Motorsin työntekijöiden esimerkit osoit-
tavat, että juuri rodun ja sukupuolen kategorioiden yhteenliittymä on
avain tummaihoisten naisten kokeman syrjinnän ymmärtämiseksi. Lady
Dayn tapauksessa *ladies’ room* on varattu valkoisille naisille, muiden ovien
takaa löytyy miestenhuoneet – rotuerottelun ja tiukan sukupuolijaon
yhdistelmä ei tunnusta mustien naisten tarpeita sanan konkreettisessa-
kaan merkityksessä. Kuten Crenshaw huomauttaa, mustia naisia saate-

7 Crenshaw 1989 ja 1993, jossa hän analysoi rodun ja sukupuolen yhteen-
kietoutumista erityisesti seksuaalisen väkivallan yhteydessä.

8 Lanie Robertsonin näytelmä *Lady Day at Emerson’s Bar and Grill* on julkaistu myös kirjana. Näin näytelmän palkitun Broadway-esityksen New Yorkin Circle in the Square -teatterissa 2014 (näytelmä toi Audra McDonaldille Tony Awardin parhaasta naispääosasta). Laulajatar Billie Holiday kertoo elämästään teoksessa *Lady Sings the Blues*. Jazz- ja blueslaulajattarien merkitystä feminismille on korostanut erityisesti Davis 1999.

taan sortaa sukupuolensa tai rotunsa perusteella, näiden molempien johdosta (*double-discrimination*), tai ihan vain ”mustina naisina” (1989: 149). Intersektionaalisuus tarjoaa näkökulman juuri näiden erityisten syrjinnän muotojen ymmärtämiselle.

Crenshawn kirjoitusten voima ei ole kuitenkaan vain siinä, että hän tuo mustan naisen kokemuksen esiin yksittäisten lakijuttujen tai syrjintätapausten kohdalla, vaan sen osoittamisessa, kuinka valkoisuuden ja miehisyyden kategoriat vaikuttavat teorianmuodostukseen ylipäänsä. Crenshaw huomauttaa, että tummaihoiset naiset ovat jääneet niin feministisen teorian kuin antirasistisen politiikankin marginaaleihin. Ottaessaan naisen kategorian omakseen ja puhuessaan ”naisten äänellä” ylipäänsä valkoiset feministit ovat omalta osaltaan syventäneet tummaihoisten naisten marginalisoitumista. Antirasistisessa diskurssissa puolestaan ovat korostuneet miesten kohtaamat epätasa-arvon muodot.⁹

Kulttuurintutkimuksen piirissä Richard Dyer on tuonut esiin, kuinka valkoisuus etnisyytenä, identiteettinä ja ihonvärinä on usein kulttuurisissa representaatioissa näkymätön. Elokuvien, mainosten ja tv-sarjojen musta mies esitetään nimenomaan mustana, mutta pelkkä ”valkoinen mies” ei ole tyyppi eikä hahmo. Valkoisella miehellä on varaa yksilöllisyyteen: hän voi olla liikemies, etsivä tai Tarzan, mutta hänen identiteettinsä ei koskaan palaudu hänen ihonväriinsä. Teoksessaan *White* Dyer pyrkiikin tuomaan valkoisuuden esiin representaationa ja identiteettikategori-ana.¹⁰

Vastaavalla tavalla intersektionaalisuuden ja monikulttuurisuuden näkökulmat ovat haastaneet filosofian yleensä ja feministisen filosofian erityisesti tarkastelemaan omia teoreettisia ennakkoehtojaan. Myös Crenshaw huomauttaa, että niin valkoisuuden kuin miehisyydenkin etuoikeutettu asema on yleensä implisiittistä ja näkymätöntä (Crenshaw 1989, 154).

Valkoisuuden ja länsimaisuuden kyseenalaistamaton etuasema tutkimuksen horisontissa vaikuttaa myös tutkimuskysymysten muotoilemiseen. Filosofi Martha Nussbaum on huomauttanut, kuinka valkoisesta ja länsimaisesta näkökulmasta muotoiltu feministinen filosofia on keskittynyt kysymyksiin, jotka ovat olennaisia valkoisille, länsimaisille naisille.

9 Crenshaw 1989: 149–154.

10 Ks. Dyer (1997) sekä suomeksi Dyer (2002).

Nussbaumin mukaan feminismiin tulisi ottaa vakavasti ongelmat, joita naiset ryhmänä globaalilla tasolla kohtaavat, kuten köyhyys, lukutaidottomuus ja AIDS.¹¹ Näin ollen intersektionaalisuuden ja monikulttuurisuuden näkökulmat pyrkivät tuomaan tutkimuksen kenttään ennen kuulumattomiin jääneitä ääniä sekä uusia tutkimuskohteita.

Sudenkuoppia – pohdintaa intersektionaalisen näkökulman ongelmallisista sovelluksista

Nykyään intersektionaalista näkökulmaa hyödyntävä tutkimus painottaa sukupuolen ja rodun lisäksi myös muita olennaisia kategorioita, jotka määrittävät yksilön tilannetta ja identiteettiä: yhteiskuntaluokka, seksuaalisuus, mahdollinen vammaisuus jne. Lähestymistavan vahvuutena voi parhaimmillaan olla yhä tarkempi ja hienovaraisempi analyysi. Intersektionaalisen teorian kriitikot ovat kuitenkin huomauttaneet, että juuri eri kategorioiden moninaisuus saattaa myös heikentää käsitteen selitysvoimaa ja käyttökelpoisuutta.¹² Nähdäkseni ympäröivä ”kaikki vaikuttaa

11 Ks. Nussbaum 1999 ja 2000. Pähkinänkuoriversiolla aiheesta tarjoaa myös Grahn 2011. Nussbaum ei itse käytä intersektionaalisuuden käsitettä, mutta kritisoi tutkimuksen länsimaalaiskeskeisyyttä ja feminismiin keskittymistä valkoisten naisten ongelmiin. Nussbaum korostaa kuitenkin enemmän ihmisten yhtäläisiä kykyjä kuin ryhmien välisiä eroja, minkä vuoksi hänen lähestymistapaansa on kutsuttu myös essentialistiseksi. Nussbaumin tarkoituksena ei kuitenkaan ole vähätellä kulttuurierojen merkitystä vaan muotoilla normatiiviset perusteet, joiden pohjalta voidaan tehokkaasti argumentoida sukupuolten välisen tasa-arvon puolesta. Vrt. Garry 2008.

12 Carasthasis 2014 erittelee erilaisia intersektionaalisuutta ja sen erilaisia sovelluksia kohtaan esitettyjä kriittisiä argumentteja. Carasthasisin oma argumentti kuitenkin puolustaa intersektionaalisuuden hyödyllisyyttä feministisen teorian välineenä. Vastaavasti Garry huomauttaa, että intersektionaalinen lähestymistapa muodostuu ongelmalliseksi, jos sen johdosta sukupuolen käsite menettää merkityksensä analyttisenä kategoriana. Hän ei kuitenkaan hyväksy kritiikkiä, jonka mukaan intersektionaalisuus johtaisi ”sukupuolten moninaistamiseen”, eli siihen, että eri etnisten ryhmien kohdalla ajateltaisiin myös sukupuolisuuden tarkoittavan eri asioita. Päinvastoin, Garry korostaa että intersektionaalinen analyysi edellyttää, että sen

kaikkeen” -retoriikka on kuitenkin laiska ja epäkiinnostava tapa soveltaa intersektionaalista näkökulmaa.

Intersektionaalisuuden soveltamisessa on muitakin sudenkuoppia. Eräs olennaisimmista liittyy nähdäkseni siihen, että kun todetaan eri kategorioiden vaikuttavan henkilön identiteettiin ja tilanteeseen, oletetaan niiden vaikuttavan *samalla tavalla* tai olevan keskenään verrannollisia. Eräs tällainen ongelmallinen rinnastus on sukupuolen ja rodun esittäminen keskenään analogisina. Tällaista tulkintaa ehdottaa esimerkiksi Vera Tripodi hiljattain suomeksi ilmestyneessä *Sukupuolen filosofiassa*. Tripodin analogia perustuu sosiaaliseen konstruktivismiin. Judith Butler ja monet häntä seuranneet feministifilosofit ovat kyseenalaistaneet ”naisen” kategorian universaaliuden ja tarpeellisuuden filosofian työkaluna vedoten siihen, ettei sukupuoli lopulta palaudu kahteen muuttumattomaan tai yksiselitteiseen metafyyssiseen olemukseen. Kaksinapainen sukupuolijärjestelmä asettuu kyseenalaiseksi myös biologian näkökulmasta: esimerkiksi intersukupuolisten henkilöiden kehot ja kokemukset osoittavat, ettei sukupuoli edes biologialtaan palaudu vain kahteen erilliseen kategoriaan, puhumattakaan sukupuolesta kokemuksena ja ilmaisuna, kulttuuristen ja yhteiskunnallisten käytäntöjen pelikenttänä.¹³

”Rodun” käsitteen ongelmallisuuteen taas kiinnitti huomiota jo Charles Darwin ihmetellessään, kuinka tutkijat eivät tunnu pääsevän yksimielisyyteen rotujen lukumäärästä: tutkijasta riippuen niiden määrä kun vaihtelee kahdesta kuuteenkymmeneenkolmeen. Nykyään ”rodusta” puhumista biologisena käsitteenä pidetään yleisesti ongelmallisena. Tutkimuksessa vaikuttaa vahva konsensus, ettei ole löydettävissä mitään selkeää perustetta (kuten geenit tai ihonväri), jonka perusteella ihmisiä voitaisiin jakaa erillisiin rotuihin.¹⁴ Rotu eläekin keskuudessamme nimenomaan sosiaalisena ja kulttuurisena todellisuutena.

eri suuntaviivoilla (kuten sukupuolen kategoriolla) on ainakin jonkinlainen ”minimiasteen pysyvyys”. (Garry 2008: 616.)

13 Judith Butlerin *Hankala sukupuoli* on feministisen filosofian klassikkoteos, jonka kuuluisiin argumentteihin kuuluu juuri painottaa sukupuolta esittämisen ja toiston eleinä, jotka tapahtuvat ja muuttuvat kulttuurisessa ja historiallisessa tilanteessa.

14 Charles Darwin, *The Descent of Man*, 1877. Rasismin ja rodullistavan ajattelun aatehistoriasta ks. esim. Isaac 2004, Lockley 2010.

Vetoamalla sekä rotua että kaksijakoista sukupuolijärjestelmää kyseenalaistaviin biologisiin tutkimuksiin Tripodi esittää rodun ja sukupuolen keskenään analogisina, ja vetää niiden välille yhtäläisyysmerkkejä, jotka ovat monella tavalla ongelmallisia. Ensimmäinen ongelma on biologinen. Vaikka hyväksymme, ettei sukupuolen eikä rodun sosiaalisia ja kulttuurisia ulottuvuuksia voi palauttaa biologiaan ja että ihmiskehön biologinenkin todellisuus on moniulotteisempi kuin ahtaat kulttuuriset kategoriat, tästä ei silti seuraa, että sukupuolen ja rodun biologiat olisivat samankaltaisia. Ensinnäkin voidaan huomauttaa, että jos ihmisiä yritetään jakaa rotuihin, määrä kasvaa helposti lähes lukemattomaksi (ketkä ovat suurin tai pienin ryhmä ihmisiä, joiden katsotaan muodostavan rotu?) ja skaala on äärimmäisen liukuva. Joka kerta, kun kahta eri ”rotua” edustavat vanhemmat saavat lapsen, tämä on väistämättä näiden kahden sekoitus ja näin ollen luo uuden rodullisen kategorian. Tämä ei tietenkään päde sukupuoliin: naisen ja miehen jälkeläinen ei ole väistämättä sekoitus näistä kahdesta, vaan on usein jompikumpi. Sukupuolia on toki biologisestikin enemmän kuin kaksi (sukupuolen moninaisista sosiaalisista ja kulttuurisista ulottuvuuksista puhumattakaan). Kuitenkaan sukupuoli ei ole moninainen samalla tavalla kuin rotu, jonka yhteydessä rajanveto on aina sidoksissa tulkitsijaan, tilanteeseen ja tulkinnan poliittiseen hyötyyn. Suvullisesti lisääntyvien eläinten lisääntymisbiologiassa olisi varsin vaikeaa luopua kokonaan koiraan ja naaraan käsitteistä kun taas rodun käsitteen mielekkyys ihmisen biologiassa on jo pitkään asetettu kyseenalaiseksi. Analogia ei siis selvästi ole mielekäs biologian näkökulmasta.

Toiseksi kategorioiden liian heppoinen samastaminen vaikuttaa oudolta fenomenologian kannalta. Voidaan kysyä, onko esimerkiksi ihonväri tai ajatus tiettyyn rotuun kuulumisesta vastaava yksilön kokemuksia kokoava tekijä kuin sukupuoli? Fenomenologisen menetelmän tavoitteena on palata yksilön kokemuksiin, ja ruumiinfenomenologiassa on kehitetty erityisesti kehollisten kokemusten analyysia. Tästä näkökulmasta on feministisesti suuntautuneet fenomenologit ovat analysoineet esimerkiksi seksuaalisuutta, tanssia ja lukemattomia muita ihmisen kokemuksen ja itseilmaisun osa-alueita, joilla sukupuolisen analyysin merkitys on keskeinen. Voidaan keksiä esimerkkejä sukupuolisesti merkittävistä kokemuksista, joita lukuisat naisiksi identifioituvat henkilöt ympäri

maailmaa voivat jakaa etnisistä, kulttuurisista ja muista eroista riippumatta (kuten raskaus). Sen sijaan on vaikeaa keksiä esimerkkejä siitä, mitä yhteisiä kehollisia kokemuksia esimerkiksi valkoiset ihmiset juuri valkoisuuttaan jakaisivat (muuta kuin kenties herkkyys palaa auringossa). Mielekkäämmät filosofiset tutkimuskysymykset kohdistuvat väistämättä yhteiskuntaan ja kulttuuriin, kuten erilaisiin valkoisen ylivallan tai etuoikeuden ilmentymiin. Fenomenologinen tutkimus rodullisuudesta onkin kohdistanut analyysinsä juuri rodullistamisen mekanismeihin sekä yksilön kokemuksiin rodullistetun maailman asukkaana. Tässä mielessä myös *Näkymätöntä miestä* voi pitää varsin fenomenologisena romaanina, sillä se tarkastelee rodullistavien oletusten merkitystä sekä katseen ennakoehdoille sekä sille, millaisia kehollisia kokemuksia tiettyyn ”rotuun” määriteltävä henkilön elämään saattaa kuulua. Yksilön kokemusten ymmärtämisen kannalta on siten harhaanjohtavaa olettaa sukupuolisuuden ja rodullisuuden olevan kokemuksellisesti *samankaltaisia*.¹⁵

Kolmanneksi analogia on yhteiskunnalliselta kannalta ongelmallinen. Intersektionaalisuus menettää voimansa, jos sen kautta hämärretään eroja tai väitetään kaikkien erottelujen lopulta olevan yhtä ja samaa, kumpuavan samasta juuresta tai olevan keskenään verrannollisia. Olennaista on juuri nähdä ne erityiset tavat, joilla yksittäiset kategoriat sekä niiden yhdistelmät vaikuttavat tiettyjen identiteetikategorioiden muodostumiseen. Liian helpot ja yksinkertaistavat analogiat palauttavat kaiken

15 Vastaavasti pyrkimykset vaihtaa vaikkapa oma ihonväri vastaamaan ”koetua rodullisuutta” ovat varsin harvinaisia. Vastaesimerkkejäkin kuitenkin löytyy, ja kesällä 2015 myös ”transrodullisuuden” käsite vieraili lyhyesti Yhdysvaltojen mediakeskusteluissa NAACP:n (*National Association for Advancement of Colored People*) luottamushenkilöön Rachel Dolezaliin liittyvän jupakan yhteydessä. Dolezal esittäytyi julkisuudessa afrikkalais-amerikkalaisena, mutta hänen vanhempansa todistivat medioissa kuuluvansa kaukasialaiseen eli valkoiseen rotuun. Dolezal itse sanoi lapsesta asti kokeneensa itsensä mustaksi, ja käytti itsestään käsitettä *transracial*. Aiheesta käyty kiihas mediakeskustelu toimi kuitenkin hyvänä osoituksena siitä, että toiseen ”rotuun” identifioituminen on hyvin eri tyyppinen ilmiö kuin esimerkiksi kokemus sukupuolisuudesta, joka ei vastaa syntymässä määriteltyä sukupuolta. Fenomenologisesta rodullisuuden tutkimuksesta ks. Bernasconi 2012.

samaan, jolloin rasismien ja seksismin erityispiirteet pääsevät vaarallisella tavalla hämärtymään.

Lopuksi (eli aluksi)

Hermeneuttinen kehä palaa aina alkuunsa, mutta kiertäessään se ei oravanpyörämaisesti toista itseään vaan syvenee kuin spiraali. Olen tässä artikkelissa pohtinut feministisen filosofian näkökulmaa ja esitellyt intersektionaalisuuden olennaisena teoreettisena työkaluna, jonka avulla feministinen filosofia voi (ja sen tulee) tarkastella omaa tulkinnan horisonttiaan ja siinä vaikuttavia ennakkokäsityksiä. Rodullisuuden näkökulman lisäksi vastaavaa työtä on tehty, ja tulee tehdä, myös esimerkiksi seksuaalisuuksien tai vammaisuuden näkökulmasta. Itse valitsin rodullisuuden näkökulman, koska teen sen parissa jatkuvasti sekä teoreettista että käytännöllistä työtä niin tutkijana kuin monikulttuurista tanssikäsitystä opettavana tanssijanakin. Lisäksi intersektionaalisuus on näkökulma, jonka merkityksen kohtaan jokapäiväisessä elämässäni täällä toisessa kodissani, New Yorkin Harlemissa, missä tätäkin artikkelia kirjoitan. Kun elää jatkuvasti moninaisten identiteettien keskellä ja näkee päivittäin uutisissa ja ympärillään, kuinka rodulliset ennakkoluulot vaikuttavat yhteiskunnallisissa käytännöissä, on mahdotonta sivuuttaa tämän näkökulman tärkeys. Olen tässä artikkelissa pyrkinyt tarjoamaan lyhyen yleiskatsauksen filosofisen hermeneutiikan ja intersektionaalisuuden teorioihin – kummatkin laajoja aiheita, joista voisi ammentaa loputtomasti. Kuitenkin toivon tämän tiiviin yleiskatsauksen innostavan lukijaakin heittäytymään hermeneuttiseen kehään sekä asettumaan rohkeasti uusiin näkökulmiin, joita kirjallisuus, taide ja tutkimus sekä kohtaamamme ainutkertaiset ihmiset voivat meille avata, tehden aiemmin näkymättömästä näkyvää.

Kirjallisuus

De Beauvoir, S. (2009). *Toinen Sukupuoli*, osa I: Tosiasiat ja myytit. Iina Koskinen, Hanna Lukkari ja Erika Ruonakoski (Suom.). Helsinki: Tammi.

- Bernasconi, R. (2012). "Critical Philosophy of Race" teoksessa S. Luft ja S. Overgaard (toim.) *The Routledge Companion to Phenomenology*. New York: Routledge.
- Butler, J. (2006). *Hankala sukupuoli*. Tuija Pulkkinen & Leena-Maija Rossi (Suom.). Helsinki: Gaudeamus.
- Carastathis, A. (2014). "The Concept of Intersectionality in Feminist Theory". *Philosophy Compass* 9/5, 304–314.
- Crenshaw, K. (1989). "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". *University of Chicago Legal Forum*, 139-67.
- Crenshaw, K. (1993). "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color". *Stanford Law Review*, 43, 1241-99.
- Davis, A.Y. (1999). *Blues Legacies and Black Feminism: Gertrude "Ma" Rainey, Bessie Smith, and Billie Holiday*. New York: Pantheon Books.
- Delgado, R. Ja Stefancic, J. (toim). (2012). *Critical Race Theory – An Introduction*. 2. Painos. New York ja Lontoo: New York University Press.
- Dufty, W. (2006/1956). *Lady Sings the Blues*. Harlem Moon / Random House Inc.
- Dyer, R. (1997). *White – Essays on Race and Culture*. New York: Routledge.
- Dyer, R. (2002). *Älä katso! Seksuaalisuus ja rotu viihteen kuvastossa*. Tampere: Vastapaino.
- Ellison R. (1952). *Invisible Man*. Random House.
- Gadamer, H-G. (2004). *Hermeneutiikka: Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*. Ismo Nikander (Suom.). Tampere: Vastapaino.
- Garry, A. (2008). "Essences, Intersections, and American Feminism" teoksessa C. Misak (toim.) *The Oxford Handbook of American Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 595-626.
- Grahn, M. (2013). *Gender and Sexuality in Ancient Stoic Philosophy*. Philosophical Studies from the University of Helsinki, 41.
- Grahn, M. (2011). "Mahdollisen maailman feminismi" teoksessa A. ja A- B. Pessi (toim.) *Solidaarisuus*. Helsinki: Gaudeamus.
- Isaac, B. (2004). *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lockley, T. (2010). Race and Slavery. Teoksessa M. Smith ja Robert L. Paquette (toim.) *The Oxford Handbook of Slavery in the Americas*. Oxford: Oxford University Press, 336-352.
- Nussbaum, M. (1999). *Sex and Social Justice*. New York: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (2000). *Women and Human Development – Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (2000). *Tulkinnan teoria*. Heikki Kujansivu (Suom.). Helsinki: Tut-

kijaliitto.

Robertson, L. (1983). *Lady Day at Emerson's Bar and Grill*. New York: Samuel French.

Tripodi, V. (2014) *Sukupuolen filosofia*. Tapani Kilpeläinen (Suom.). Tampere: niin&näin -kirjat.

Sukupuoli olennaisesti kiisteltyinä käsitteenä

Joonas Pennanen

Sukupuolen käsitteellä on merkittävä rooli useissa hankalissa yhteiskunnallisissa keskusteluissamme; lähihistorian esimerkiksi riittänee kiivaana käynyt keskustelu tasa-arvoisesta avioliittolaista marraskuussa 2014. Kirjoituksessani tarkastelen sukupuolen käsitteestä käytäviä kiistoja ja kysyn: onko sukupuoli olennaisesti kiistelty käsite Walter Bryce Gallien (1956) tarkoittamassa mielessä? Gallien alkuperäinen teesi on kirvoittanut paljon keskustelua ja uudelleentulkintoja, joiden mukaan käsitteiden kiistanalaisuus käsitteen sisäisten ominaispiirteiden nojalla olisi Gallien kuvaaman ilmiön ytimessä, jolloin Gallien olisi tullut puhua *kiisteltyjen* käsitteiden sijaan pikemminkin *kiisteltävissä olevista* käsitteistä (ks. Collier, Hidalgo ja Maciuceanu 2006). Näin ei ole syytä olettaa (Ruben 2010; Pennanen 2015), ja tässä tekstissä jäsenän sukupuolen käsitteen ympärillä käytävän historiallisesti ja yhteiskunnallisesti määrityneen, mutta edelleen *olennaisen*, kiistelyn ominaislaatua.

Tarkastelen ensin sukupuolen käsitteen monimutkaisuutta ja vahvaa arvolatautuneisuutta. Tämän jälkeen kartoitan lyhyesti Walter Bryce Gallien olennaisesti kiisteltyjä käsitteitä koskevan näkemyksen tärkeimmät piirteet sekä selvennän, missä määrin sukupuolen käsite vastaa kyseistä käsitystä. Lopuksi esitän, että sukupuoli on olennaisesti kiistelty käsite ennen kaikkea traditioiden ja sosiaalisten käytäntöjen puitteissa. Kiistojen hankaluus ja ratkeamattomuus voidaan tietyissä tapauksissa ymmärtää paremmin tosiseuraajuuksväitteiden oikeuttamiseen liittyvän ongel-

mallisuuden kautta. Kaiken kaikkiaan haluan tuoda tuoretta näkökulmaa hankaliin ja loputtoman tuntuisiin kiistoihin, joita käydään sukupuolen käsitteen sekä muiden samankaltaisten käsitteiden oikeaan käyttötapaan vedoten.

Monimuotoinen sukupuolen käsite

Sukupuolen käsitettä on analysoitu lukuisin tavoin. Viime vuosikymmeninä perustavana lähtökohtana on usein pidetty biologisen sukupuolen (*sex*) ja sosiaalisen sukupuolen (*gender*) erottelua, vaikkakin kyseinen erottelu on myös todettu ongelmalliseksi (Pulkkinen 1998, 164). Biologisen sukupuolen osittainen korvautuminen sosiaalisella sukupuolella on toisaalta edesauttanut ja helpottanut sukupuolen ja seksuaalisuuden analyttistä erottamista toisistaan akateemisessa tutkimuksessa (Rossi 2010, 22). Sukupuolen käsitteen moninaisissa kuvauksissa ei ole kuitenkaan kyse yksinomaan biologisen ja sosiaalisen sukupuolen välistä jännitteestä. Erityisesti sosiaalista sukupuolta pidetään usein alttiina muutokselle. Sillä voidaan viitata muun muassa sukupuolittuneen ruumiillisuuden henkilökohtaiseen kokemiseen, seksuaalisen symboliikan järjestelmään tai vaikkapa miesten ja naisten perinteisiin yhteiskunnallisiin rooleihin (Haslanger 2012, 227–228). Sukupuolet eivät siis vain ole valmiina annettuja tai itsekseen ilmaantuvia erillään yhteiskunnallisista ja kulttuurillisista prosesseista, joissa käsitykset sukupuolesta muokkautuvat tai joissa ne jopa tuotetaan (Rossi 2010, 27). Myös näennäisen yksiselitteinen sukupuolten välinen anatominen erottelu voi olla itsessään yhteiskunta- ja kulttuurisidonnainen asia. Historioitsija Thomas Laqueur on esimerkiksi esittänyt, että länsimaisen lääketieteen piirissä antiikista 1500-luvulle saakka vallitsi vahvana ns. yhden sukupuolen malli. Jako kahteen sukupuoleen on sen sijaan vahvistunut juuri 1500-luvulta eteenpäin—positivistisen luonnontieteen toimiessa lisäksi sukupuolten välisen eriarvoisuuden rakentajana 1800-luvulta lähtien. (Rossi 2010, 24; vrt. Salomäki 2011.) Yleisesti ottaen sukupuolten ymmärtäminen erilaisiksi tai verrattain samanlaisiksi on vaihdellut länsimaissa aikakaudesta toiseen. Nykyisin sukupuoli ja seksuaalisuus ymmärretäänkin sukupuolentutkimuksessa yleensä historiallisina. ”Edes” biologinen sukupuoli ei välttämättä ole käsitteenä erityisen kiistaton tai pysyvä so.

jotain, jolle muuttuvat ja moninaiset sosiaalisen sukupuolen käsitykset voitaisiin mutkattomasti perustaa. Sitä mukaa kuin käsitykset sukupuolesta ja seksuaalisuudesta muuttuvat, muuttuvat myös vastaavat käsitteet ajassa ja paikassa. Sekä sosiaalinen että biologinen sukupuoli ovat jo itsessään toisensa mahdollisesti poissulkevien sukupuolta koskevien käsitysten kamppailun paikkoja.

Sukupuoli ja seksuaalisuus muodostavat tietyn järjestyksen, tai järjestyksiä, pitäen osaltaan yllä sukupuolihierarkioita, mikä tekee niistä samalla poliittisia kysymyksiä usealla eri poliittisen toiminnan tasolla (Pulkinen 1998, 158). Sukupuolen käsite siis noudattaa ja samalla uusintaa yhteiskunnallisia hierarkioita ja sukupuolikäytäntöjä. Tämä hämärtää erottelun tarkkuutta sekä vähentää sen käyttökelpoisuutta, mikä tekee käsitteen käytöistä epäselvempiä ja kiistanalaisempia. Lisäksi käsitykset sukupuolesta voidaan nähdä sukupuolten tasa-arvoon liittyvän ajattelun perustana, mikä johtaa myös erilaisiin tasa-arvokäsityksiin (Lyytinen 2013, 5). Sukupuoli on siis tällöin käsite, joka toimii ajattelurakenteiden ja sosiaalisten suhteiden järjestäjänä kiistanalaisuudestaan huolimatta. Sukupuoli voidaankin nähdä eräänlaiseksi ymmärryksen kehikoksi, joka vaikuttaa fyysisiin piirteisiin ja ruumiilliseen olemiseen annettaviin yhteiskunnallisiin ja kulttuurisiin merkityksiin. (Rossi 2010, 21–25.) Yhteys tasa-arvo- ja oikeudenmukaisuuskysymyksiin tekee käsitettä koskevasta kiistelystä tärkeää ja usein käytännössä välttämätöntä.

Sukupuolen käsite on toisin sanoen kaikkea muuta kuin yksiselitteinen. Sally Haslanger onkin todennut, ettei ”kyseisiä käyttöjä koskevissa väittelyissä ole selvää, mitä sukupuoli tarkoittaa ja kuinka se tulisi ymmärtää”, ja ”on epäselvää, tarkoittaako se yhtään mitään” (Haslanger 2012, 222). Asiantilaan vaikuttanee sukupuolen ja seksuaalisuuden asema jatkuvien merkityskamppailujen kohteena (Rossi 2010, 23). Kamppailuissa voidaan vaikkapa pyrkiä epäpolitisomaan kysymys sukupuolesta ja/tai seksuaalisuudesta vetoamalla luontoon empiiristen tutkimustulosten muodossa käytännössä kenen tahansa käsitteen käyttäjän (tai uudelleenmäärittäjän) toimesta vaihtelevin perustein (vrt. Pulkinen 1998, 161, 164–165.) Luonnollisen tai luonnontieteellisen selityksen nimiin vannominen ei ole välttämättä sen epäpoliittisempi tai yksiselitteisempi peruste kuin mikään muukaan. Myöskään sukupuolen tutkimuksella ei ole neutraalia erityisasemaa käsitettä koskeviin merki-

tyskamppailuihin osallistuessaan. Esimerkiksi feminismin ja feministisen sukupuolentutkimuksen piirissä on vuosien saatossa esiintynyt erilaisia poliittisia tavoitteita: sukupuolten välisiä ja sisäisiä eroja on eri aikoina eri paikoissa pyritty joko häivyttämään tai korostamaan (Rossi 2010, 29). Toisaalta sukupuolentutkimuksen kysymyksenasettelua ei voida typistää ”pelkästään” sukupuolten välistä aste-eroa koskevaksi; huomioon tulee ottaa monia muuttujia, jotka voidaan usein esittää identiteettikategorioiden kuten luokkana tai rotuna/etnisyytenä. Perinteinen jakolinja ei enää riitä, on siirrytty erosta eroihin (Rossi 2010, 37). Sukupuolen käsitteeseen liitettävä merkitysisältö sekä käsitteen sovellutus- ja kattoala muotoutuvat tietynlaisiksi osana moninaisia inhimillisiä pyrkimyksiä erityisessä historiallisessa ja yhteiskunnallisessa viitekehyskäsytössä, mikä tekee käsitteen yksiselitteisen ytimen määrittelystä erityisen vaikeaa, kenties jopa mahdotonta.

Sukupuolen käsite vaikuttaisi siis olevan monella tapaa jännitteinen. Puhuttaessa biologisesta, sosiaalisesta tai vaikkapa poliittisesta ulottuvuudesta toimitaan ainakin näennäisesti eri merkitys- ja selitystasoilla. Olisi houkuttelevaa väittää, että esimerkiksi biologinen sukupuoli ja sosiaalinen sukupuoli ovat kaksi eri käsitettä, mistä käsitteen aspektien yhteensovittamattomuus seuraa ilmeisen suoraan. Näin voi toki olla. Edellä on kuitenkin esitetty joitakin näkökohtia, joiden nojalla käsitteen tosiasialliset historialliset, kulttuurilliset ja poliittiset käyttötavat ovat pikemminkin erottamattomasti yhteen nivoutuneita. En näe mitään erityistä syytä olettaa, että tosiasiallisesti me kaikki jaamme ymmärryksen yhdestä ja samasta sukupuolen käsitteestä, mutta kiistelemme lähinnä siitä, missä tapauksissa kyseinen käsite on sovellettavissa.

Olellisesti kiistellyt käsitteet

Artikkelissaan ”Essentially Contested Concepts” (1956) Walter Bryce Gallie (1912–1998) esittää, että on olemassa joukko käsitteitä, olellisesti kiistellyt käsitteet, jotka tuovat väistämättä mukanaan päättymättömiä ja ratkeamattomia, mutta kuitenkin täysin aitoja kiistoja. Kiistelevät osapuolet eivät välttämättä pääse yhteisymmärrykseen käsitteen oikeasta, yleisestä käyttötavasta käytetystä ajasta ja vaivasta riippumatta; he voivat oikeutetusti ja täysin järkeenkäypiin perusteisiin vedoten pitää

omaa käyttötapaansa toisia käyttötapoja parempana. Sikäli kuin yleinen käyttötapa on mielekkäästi hahmotettavissa, tulee se nähdä koostuvaksi toinen toisensa kyseenalaistavista erityisemmistä käytöistä. Tällaisten jyrkkien kiistojen alkusyytä voi selittää esimerkiksi vetoamalla tiedonsaannin ongelmiin, maailmankatsomuksellisiin näkemuseroihin tai vaikkapa sosiaalipsykologisiin seikkoihin. Näin ei kuitenkaan Gallien mukaan tarvitse olla.

Olellisesti kiistellyille käsitteille Gallie esittää seitsemän ehtoa, joiden tulisi selventää, miksi niiden oikeasta käyttötavasta ei ole mahdollista saavuttaa lopullista ja kestävästä yhteisymmärrystä. Esimerkkeinä hän mainitsee taiteen, demokratian, sosiaalisen oikeudenmukaisuuden ja kristillisyyden käsitteet. Seuraavassa käyn lyhyesti läpi Gallien asettamat ehdot.

1) Arvottavuus: Käsitteen tulee olla ”arvottava siinä mielessä, että se merkitsee tai lukee ansioksi jonkinlaisen arvostetun saavutuksen” (Gallie 1956, 171). Esimerkiksi sosiaalisen oikeudenmukaisuuden toteutuminen on epäilemättä arvostettu saavutus huolimatta sosiaalisen oikeudenmukaisuuden viimekätistä sisältöä koskevista näkemuseroista. Tulen myöhemmin arvioimaan erityisesti sitä, missä mielessä pyrkimykset kohti (sukupuolista) tasa-arvoa voivat täyttää tämän ehdon sukupuolen käsitteen tapauksessa.

2) Monimutkaisuus: Käsitteen merkitsemän arvostetun saavutuksen tulee olla sisäisesti monimutkainen huolimatta siitä, että sitä arvostetaan kokonaisuutena (em. 171–2). Tai: sosiaalinen oikeudenmukaisuus voi toteutua eri tavoin, mutta kyse on kuitenkin sosiaalisen oikeudenmukaisuuden toteutumisesta, mille annetaan arvoa itsessään.

3) Moninainen kuvailtavuus: Selitettäessä käsitteen merkitsemän saavutuksen arvoa tulee viitata sen moninaiisiin piirteisiin ja osiin kokonaisarvon määräytymisessä. Eri piirteet voidaan asettaa erilaisiin tärkeysjärjestyksiin. Arvostettu saavutus on siis lähtökohtaisesti moninaisesti kuvailtavissa. (em. 172.) Toisin sanoen sosiaalinen oikeudenmukaisuus arvostettuna saavutuksena määrittyy eri osa-alueiden (joilla se eri tavoin toteutuu, vrt. ed.) kautta siten, että kyseiset osa-alueet voidaan asettaa erilaisiin tärkeysjärjestyksiin.

4) Avoimuus: ”Ansioksi luetun saavutuksen tulee olla sellainen, että se sallii huomattavia muunnelmia olosuhteiden muuttuessa. Tällaisia

muunnelmia ei voi määrätä eikä ennustaa ennakkoon” (em.) Esimerkiksi demokratiasta puhuessaan Gallie toteaa, että ”politiikan ollessa mahdollisen taidetta demokraattisia tavoitteita tullaan nostamaan ja laskemaan olosuhteiden muuttuessa ja demokraattisia saavutuksia arvioidaan aina tällaisten muutosten valossa” (em. 186). Saman voidaan katsoa pätevän sosiaaliseen oikeudenmukaisuuteen, jonka asianmukaisesta tasosta on eri aikoina vallinnut hyvin erilaisia käsityksiä.

5) Vaihtoehtojen tunnustaminen: Olennaisesti kiisteltyä käsitettä käytetään toisia (saman) käsitteen käyttötapoja vastaan tiedostaen, että omasta käyttötavasta täytyy pitää kiinni. Käsitettä käytetään siis hyökkäävästi ja puolustavasti. (em. 172.) Vaikuttaa ilmeiseltä, että sosiaalinen oikeudenmukaisuus on käsite, jota käytetään hyökkäävästi ja puolustavasti erilaisissa yhteiskunnallisissa ja poliittisissa yhteyksissä. Omasta käyttötavasta pidetään kiinni muun muassa kaivatunlaisen yhteiskunnallisen muutoksen aikaansaamiseksi.

6) Eksemplaari: Käsite tulee johtaa ”alkuperäisestä eksemplaarista, jonka auktoriteetin kaikki kilvoittelevat käsitteen käyttäjät tunnustavat” (em. 180). Gallie tuntuu hyväksyvän eksemplaariksi niin väljän perinteen erilaisine pyrkimyksineen kuin (mahdollisesti tarkkarajaisen) yksittäisen esikuvankin. Perinteen epämääräisyys ei välttämättä vaikuta sen vaikutusvaltaan eksemplaarina. Käytettäessä sosiaalisen oikeudenmukaisuuden käsitettä voidaan vedota samalla pitkään perinteeseen, joka koostuu erilaisista vaatimuksista, pyrkimyksistä ja uudistuksista, joiden päämääränä on sosiaalisen oikeudenmukaisuuden aikaansaaminen.

7) Kehittävä kilpailu: Jatkuva kilpailu hyväksynnästä on ominaista olennaisesti kiistellyn käsitteen käytölle mahdollistaen ” eksemplaarin saavutuksen ylläpitämisen ja/tai kehittämisen optimaalisella tavalla” (em.). Vaikkei optimaalista tilannetta, jota voidaan lähestyä eri tavoin, koskaan saavutetakaan lopullisesti, olennaisesti kiistellyn käsitteen yhtenäisyys ”sijaitsee” (*reside*) käsityksessä mahdollisesta optimista (Gallie 1964, 167). Jatkuva kilpailu hyväksynnästä mahdollistaa siis sosiaalisen oikeudenmukaisuuden ylläpitämisen ja kehittämisen—kun pidetään mielessä, että kyseinen arvostettu saavutus on sisäisesti monimutkainen ja sen piirteet voidaan laittaa erilaisiin tärkeysjärjestyksiin—optimaalisella tavalla olosuhteet ja kyvyt huomioon ottaen.

Gallie muotoilee olennaisesti kiisteltyjen käsitteiden ehdot hyödyn-

täen keinotekoista esimerkkiä mestaruudesta keilausta muistuttavassa kilpailussa. Mestaria ei tällöin määritetä tavanomaiseen (vuosittaiseen) tapaan voittoja, tappioita tai muita pistesuorituksia laskemalla. Kyse on pikemminkin ”faniudesta” ja ”huutoäänestyksestä”. Jokaisella joukkueella on omat kannattajansa ja tukijansa, jotka arvostavat mieltymystensä mukaan erilaisia tapoja ja tyylejä pelata kyseistä peliä; esimerkiksi ”kierre” vastaan ”nopeus”. Kannattajat kiistelevät jatkuvasti siitä, mikä joukkue ansaitsee *todellisen mestarin* arvonimen, eli mikä joukkue pelaa peliä parhaiten. (Gallie 1956, 170–171.) Kannattajat ovat yhtä mieltä siitä, että esiin nostetut ”kunnostautumisen osa-alueet” kuuluvat yhteen ja samaan peliin. Erimielisyys koskee siis sitä, mikä osa-alue on tärkein, tai millä osa-alueella hyvin suoriutuminen on erityisen arvostettavaa.

On vaikeaa välttyä mielikuvalta, että keinotekoisessa esimerkissään Gallie puhuu itse asiassa jonkinlaisesta poliittisesta prosessista. Poliittisen pelin mestaruus ratkaistaan esimerkiksi antamalla ääniä vaaleissa. Tämä ei automaattisesti tarkoita, että hävinneiden puolueiden kannattajien tulisi siirtyä tukemaan voittanutta puoluetta, tai että rationaalisuus olisi vaatinut kyseisen puolueen kannattamista alun perinkin. Kannattajat pitävät todellisena mestarina pikemminkin sitä puoluetta, jonka olisi *pitänyt* voittaa vaalit—esimerkiksi siksi, että se on tietyin (ja vaihtelevin) perustein paras kandidaatti luotsaamaan valtiota oikeaan suuntaan. Tai vastaavasti käsitteiden tapauksessa: *oikeassa* näkemyksessä sosiaalisesta oikeudenmukaisuudesta yhdistyy parhaiten tai optimaalisimmin sosiaalisen oikeudenmukaisuuden käsitteeseen liitettävän arvostetun saavutuksen tärkeimmät piirteet.

Kiistelty sukupuoli ja tasa-arvokiistat

Seuraavaksi arvioin sukupuolen käsitteen ominaispiirteiden ja eri käyttötapojen yhteensopivuutta edellisessä osiossa esitettyjen olennaisesti kiisteltyjen käsitteiden ehtojen ja tunnusomaisten käyttötapojen kanssa. Vaikka erilaisia sukupuolta koskevia analyttisiä erotteluja voidaan tehdä periaatteessa loputtomiin, arkipäiväisessä, arvolatautuneessa ja politisoituneessa yhteydessä mielekkäät käyttötavat olettavasti koostuvat erilaisista mahdollisesti jännitteisistä käsityksistä. Gallien ensimmäinen, toinen ja kolmas ehto, arvottavuus, sisäinen monimutkaisuus ja moninainen

kuvailtavuus, kuvannevat tällaista asiantilaa; olkoonkin, että sukupuolen käsitteeseen liitettävä arvostettu *saavutus* on ilmeisen hankalasti mielletävissä. Palaan asiaan myöhemmin tässä osiossa. Joka tapauksessa sukupuolen käsite on myös sallinut huomattavia muunnelmia yhteiskunnallisten ja kulttuurillisten olosuhteiden muuttuessa. Sikäli kuin sukupuoli ja seksuaalisuus ymmärretään historiallisina, on avoimuus epäilemättä sukupuolen käsitteen ominaispiirre. Arvottavana ja kategorisoivana käsitteenä sukupuoli tuntuu myös väistämättä tuovan mukanaan päättymättömiä kiistoja käsitteen oikeasta käyttötavasta. Jotta sosiaalinen ja poliittinen todellisuus säilyy mieleisenä tai on muutettavissa sellaiseksi, täytyy parhaaksi katsotusta käsitteen käyttötavasta pitää kiinni toisia käyttötapoja vastaan. Puolustavista ja hyökkäävistä käytöistä pidetään kiinni siksi, että käsitteen merkitsemä tai ansioksi lukema saavutus on todellakin arvostettu, ja sitä pyritään edistämään ja sen toteutumista halutaan edesauttaa.

On syytä kuitenkin huomata, että poliittiset käsitteet, kuten sukupuoli, eivät ole *pelkästään* arvottavia, ja tämä pätee myös olennaisesti kiisteltyihin käsitteisiin (Freedon 1996, 56). Sukupuolen käsitteeseen liittyy eittämättä arvoarvostelmia, mutta myös kuvailevia aspekteja. Käsitettä käytettäessä viitataan siis *myös* empiiriseen asiantilaan, johon voidaan *lisäksi* liittää arvoja tai jota voidaan arvottaa. Tarkastelun kohteena olevissa hankalissa ja loputtomissa kiistoissa kiistetään monia eritasoisia seikkoja sekä mahdollisesti useita eri termejä, joita käytetään toistensa selittämiseen. Poliittisten termien asianmukaista käyttöä koskevat kiistat toisinaan läikkyvät yli koskemaan erimielisyyksiä, joissa joidenkin toisten termien asianmukaisesta käytöstä kiistellään (Mason 1993, 71). On paikallaan kysyä, johtuuko mielikuva sukupuolen olennaisesta kiisteltävyydestä pikemminkin jonkin toisen käsitteen alaan kuuluvien kiistojen ”läikähdyksistä”? Tai: kiistelläänkö käyttäen termiä ”sukupuoli”, vaikka kiistan ytimessä on sukupuolen sijaan pikemminkin jokin toinen (mahdollisesti olennaisesti kiistelty) käsite?

Gallien alkuperäisenä oletuksena oli, että olennaisesti kiisteltyjen käsitteiden joukko on verrattain rajallinen. Useat yhteiskunnallispoliittiset kiistat ovat hankalia ja kiihkeitä, mutta ne eivät välttämättä ole ratkeamattomia Gallien tarkoittamassa mielessä. Kahden jälkimmäisen ehdon, alkuperäisen eksemplaarin ja kehittävän kilpailun, tarkoitus on auttaa erottamaan joitakin käsitteitä koskeva olennainen kiistely ja kyseisen jat-

kuvan kiistelyn oikeutus niistä tilanteista, joissa osapuolten jyrkän erimielisyyden alkusyy on toisenlainen (Gallie 1956, 175–176). On täysin mahdollista, että kiistelijät toisinaan puhuvat toistensa ohi, eli he kiistelevät tällöin eri asioista. Tarjotessaan kaksi lisäehtoa jatkuvan kiistelyn oikeuttamiseksi Gallie pyrkii varmistamaan siis erityisesti sen, että osapuolten käymässä kiistassa on kyse yhdestä ja samasta käsitteestä (vrt. Gallie 1956, 176, 180). Tällöin huomio tulee kohdistaa erityisesti Gallien seitsemänteen ehtoon, jonka mukaan kiistely ja kilpailu arvostetun saavutuksen optimaaliseksi kehittämiseksi takaavat käsitteen yhtenäisyyden ja siten mahdollistaa aitojen kiistojen käymisen.

Mikä olisi siis se erityinen arvostettu saavutus, jonka sukupuolen käsite merkitsee tai lukee ansioksi? Voimme jäsentää asiaa tarkastelemalla sitä, millaisia arvoarvostelmia tai poliittisia vaateita sukupuolen käsitteen ympärillä käytäviin kiistoihin tyypillisesti liittyy. Kattavan vastauksen antaminen on tässä mahdotonta, mutta pidän silti perusteltuna ajatella, että valtaosa esitetyistä vaateista ja arvostelmista ilmentää pyrkimyksiä kohti tasa-arvoa ja oikeudenmukaisuutta. Suomalaisessa yhteiskunnallisessa kontekstissa tasa-arvolla tarkoitetaan usein juuri sukupuolten tasa-arvoa (Lyytinen 2013, 5). Hanna Ylöstalo (2012) lisäksi huomauttaa, että tasa-arvo tarkoittaa eri ihmisille eri asioita, eikä jaettua määritelmää tai yksimielisyyttä tasa-arvon käsitteestä vallitse. Tasa-arvo tuntuu kuitenkin olevan asia, jota ”ei Suomessa voi kasvojaan menettämättä vastustaa” (em. 43), mikä ei suinkaan tarkoita sitä, että kaikki olisivat yhtä mieltä päämäärien ja käytettyjen keinojen tärkeysjärjestyksestä (ks. em. 43–6; vrt. ehdot 3 ja 7). Tällöin pyrkimys arvostetun saavutuksen, tasa-arvon, optimaaliseen kehittämiseen erilaisiin ja vastakkaisiin sukupuolta koskeviin käsityksiin vetoamalla johtaisi viime kädessä käsitteen asemaan olennaisesti kiisteltynä. Lisäksi sukupuolisen tasa-arvon toteutuminen on epäilemättä yksi tasa-arvon toteutumisen kriteereistä. Käsitteellisen sekaannuksen vaara on kuitenkin nyt ilmeinen. Onko sukupuolten välinen tasa-arvo sukupuolen käsitteen ansioksi lukema arvostettu saavutus, vai pitäisikö sitä pitää pikemminkin tasa-arvon käsitteen merkitsemän arvostetun saavutuksen yhtenä osana? Jälkimmäisessä tapauksessa pyritäessä määrittämään tasa-arvon käsitteen sisältöä, sukupuolten välistä tasa-arvoa voidaan pitää yhtenä tärkeysjärjestykseen asetettavana piirteenä esimerkiksi ikätasa-arvon, etnisen tasa-arvon tai uskonnollisen tasa-

arvon kanssa. Näin ollen sukupuolen sijaan (olennainen) kiistely koskisi pikemminkin tasa-arvon käsitettä, joka aiheuttaisi siis kiistan ratkeamattomuuden sukupuolen käsitteen sijaan.

Käsitteet ovat ajattelun perusyksikköjä (ks. Sartori 1984), jollaisina niiden merkityssisällön voidaan katsoa sisältävän koko lailla mitä tahansa ajateltavissa olevaa. Käsitteet ovat kuitenkin samalla myös todellisuuden järjestämisen ja kuvaamisen perusvälineitä, ja meillä on syytä toivoa, että käsitteellinen talomme on siisti ja kaikin puolin hyvässä järjestyksessä. Kun asiaa lähestytään universaalikäsitteiden tasolla ilman yhteiskunnallista ja historiallista sidonnaisuutta, lienee intuitiivisempaa ajatella sukupuolten välistä tasa-arvoa tasa-arvon käsitteen yhtenä tärkeysjärjestykseen asetettavana piirteenä. Tällöin sukupuolinen tasa-arvo arvostetuna saavutuksena näyttäytyy vastaavasti tasa-arvon käsitteen arvostetun saavutuksen osana. Mikäli sukupuolta pidetään olennaisesti kiisteltynä käsitteenä siksi, että sukupuolinen tasa-arvo on sen ansioksi lukema arvostettu saavutus, tulee lisäksi erityisesti selvittää, mikä on tarkalleen ottaen sukupuolen käsitteen ja tasa-arvon käsitteen välinen relaatio tässä suhteessa. Olisi houkuttelevaa todeta, että asia ratkeaa tyydyttävästi erottamalla sukupuolinen tasa-arvo sekä sukupuolen että tasa-arvon käsitteistä erilliseksi, *omaksi* käsitteekseen, mutta tämä tuskin auttaa ymmärtämään niiden kiistojen luonnetta, joissa sukupuolen käsite tosiasiallisesti on useimmiten kiistelystä keskiössä. Seuraavassa osiossa esitän, että sukupuolta voidaan pitää olennaisesti kiisteltynä käsitteenä vain tietyin, tarkoin varauksin.

Ratkeamattomat kiistat tosiseuraajuudesta

David-Hillel Rubenin (2010) esittämän tulkinnan mukaan Gallie oli alun perin kiinnostunut ennen kaikkea siitä, kuinka kiistan osapuolet voivat oikeutetusti väittää olevansa jonkin aiemman poliittisen, uskonnollisen tai esteettisen tradition tosia seuraajia (*true successors*) tai myöhempiä edustajia. Mikäli tosiseuraajuus määritetään uskomusten ja käytäntöjen laadullista samankaltaisuutta eksemplaarin vastaaviin uskomuksiin ja käytäntöihin vertaamalla, vaikuttaa kiista ratkeamattomalta. Miksi näin on? Ensinnäkin: ajatus yksilöiden tai ryhmien uskomusten ja käytäntöjen yksilöimisestä ja lukuunottamisesta luotettavan vertailun mahdollis-

tamiseksi on hyvin keinotekoinen. Rajanveto uskomusten ja käytäntöjen välillä on hankalaa, ellei mahdotonta. Toisekseen, mikäli alkuperäisen eksemplaarin, jonka toiseuraajia tradition myöhemmät edustajat väittävät olevansa, arvostettu saavutus on sisäisesti monimutkainen, voivat kaikki alatradioiden edustajat olla kyseisen saavutuksen erään (tai eräiden) osa-alueen uskollisimpia toteuttajia ja jatkajia kunkin pitäessä kyseistä osa-aluetta tärkeimpänä so. toiseuraajuuden todellisena mittarina. Lisäksi, ja kolmanneksi, jokainen traditio asettaa hyväksyttävien käsitysten ja niiden muunnelmien rajat itselleen, mikä tekee jäsenyyden kriteereistä perinteen sisäisiä. Toisin sanoen tradition sisäistä kiistelyä ei voi ratkaista ”puolueettomin” kriteerein perinteen ulkopuolelta käsin. Kiistojen loputtomuus ja ratkeamattomuus on Rubenin mukaan siis seurausta pikemminkin siitä, että tradition jäsenyyden idea on hämärä, ei esimerkiksi demokratian (tai sukupuolen) idea. (vrt. Ruben 2010, 257, 263, 267–270.) Vaikka eri alatradioiden kiistelevät edustajat (kannattajat) seuraisivatkin eksemplaaria, jonka alkuperäisen arvostetun saavutuksen osa-alueet voitaisiin asettaa jopa leksikaaliseen keskinäiseen järjestykseen, voitaisiin siitä huolimatta kiistellä esimerkiksi siitä, olisiko alkuperäinen eksemplari nykyisissä olosuhteissa edelleen samaa mieltä. Tai yleisemmin: olisiko arvostetun saavutuksen hengen mukaista toimia tai ajatella toisin muuttuneissa olosuhteissa?

Asian käytännöllisempi ulottuvuus tulee paremmin esille jäsenettäessä sukupuolentutkimusta traditiona, jonka puitteissa sukupuolen käsitteen ulottuvuuksista ja piirteistä pyritään ottamaan selkoa, samalla kun käsitteen ilmentämää arvostettua saavutusta pyritään kehittämään optimaalisesti osana erilaisia tasa-arvopyrkimyksiä. Esitetty lähtökohta vaikuttaa ainakin pintapuolisen uskottavalta tarkastellessa sukupuolentutkimuksen geneettistä historiaa; eksemplareina toimivat henkilöt ja liikkeet ovat jakaneet tavoitteen sukupuolisen tasa-arvon saavuttamisesta. Samalla he ovat pyrkineet analysoimaan yhteiskunnallisia piirteitä ja mekanismeja, joissa sukupuolella vaikuttaa olevan erityistä merkitystä. Sukupuolentutkimus ei toki ole tässä suhteessa erityinen perinne tai tieteenala; liki pitäen vastaavanlaisia emansipatorisia tavoitteita voitaneen havaita useimpien ihmis- ja yhteiskuntatieteiden piirissä. Tästä näkökulmasta katsottuna ensisijaista kuitenkin on, että mikäli pyrkimys kohti sukupuolista tasa-arvoa on sukupuolentutkimustraditiossa edis-

tettävän arvostetun saavutuksen osa, siitä tulee samalla yksi sukupuolen käsitteen piirre muiden piirteiden joukkoon, jotka voidaan asettaa, ja tosiasiallisesti asetetaan, erilaisiin tärkeysjärjestyksiin. Tämä ei automaattisesti tee kyseistä piirrettä erityisen kiistanalaiseksi. Pyrkimys sukupuoliseen tasa-arvoon voi muodostua (tai olla muodostunut) eri alatradiioita selkeimmin yhdistäväksi tekijäksi jäsenyyttä koskevien ratkeamattomien kiistojen koskiessa muita tradition arvostettuun saavutukseen yhdistettyjä tekijöitä.

Gallien ja Rubenin huomioihin vedoten voidaan asiaa jäsentää seuraavalla tavalla. Sukupuolen käsite, joka täyttää Gallien neljä ensimmäistä ehtoa, tulee kiistellyksi Rubenin esittämän uudelleentulkinnan mukaisissa puitteissa, joka koskee erityisesti kolmea jälkimmäistä ehtoa. Kyseiset ehdot, vaihtoehtojen tunnustaminen, alkuperäinen eksemplaari ja kehitettävä kilpailu, kuvaavat tällöin erityistä kiistelyn tapaa ja puitteita, joissa käsitteestä kiistellään. Toisin sanoen kiistely koskee tosiseuraajuutta perinteen osana. Gallien mukaan on olemassa joukko käsitteitä, olennaisesti kiistellyt käsitteet, jotka tuovat väistämättä mukanaan päättymättömiä mutta kuitenkin täysin aitoja kiistoja, jotka koskevat näiden käsitteiden varsinaisia käyttötapoja. Sukupuolentutkimuksessa pyrkimys selventää sukupuolen käsitteen ja erilaisten sukupuolikäsitysten yhteiskunnallista roolia ja merkitystä saavat osaltaan aikaan, näennäisen paradoksaalisesti, sen kiistanalaisuuden. Käsitteen avoimuus, kulttuurillinen ja historiallinen sidonnaisuus mahdollistavat muun muassa erilaisten koulukuntarajojen muodostumisen ja keskenään ei-transitiivisessa suhteessa olevien alatradioiden synnyn. Kiistelystä tulee kuitenkin *olennaista* vasta kyseisen kiistelyn mahdollistavassa sosiaalisessa kontekstissa, jossa eri alatradioiden käsitykset kohtaavat. Jaettuun traditioon tai käytäntöön osallistuminen takaa viime kädessä enemmän tai vähemmän onnistuneesti sen, kiistelevätkö osapuolet samasta asiasta. Esitetynlaisella kiistanalaisuudella on erityistä merkitystä muun muassa tutkijoille, jotka haluavat ymmärtää tutkimusalansa ja tieteellisten käytäntöjensä puitteissa käytävien tiedepoliittisten kiistojen luonnetta. Tutkimuksen lähtökohtien ja esitettyjen väitteiden asianmukainen kehystäminen on tällöin yhä tärkeämpää. Kenties kiinnostavampaa on kuitenkin se, että nyt esitetystä kiistanalaisuuden logiikasta kumpuavien erimielisyyksien ilmitulon ei tarvitse välttämättä johtaa yhden tai toisen kiistan osapuolen kannattaman käsityksen muuttamiseen.

Esitettäessä erilaisia näkemyksiä sukupuolen käsitettä koskien yhdeksi kiistanalaisuuden aiheuttajaksi voi nousta kysymys siitä, kuka on (tosiseuraajana) kelvollinen jatkamaan sukupuolentutkimuksen traditiota. Tällöin eksplisiittinen pyrkiminen kohti sukupuolista tasa-arvoa ei ole enää pelkästään moraalisesti arvostettava piirre vaan voi muodostua tradition jäsenyyden kriteeriksi. Käsitteiden erilaiset tulkinta- ja käyttötavat, jotka ovat olennaiselle kiistanalaisuudelle tyypillisiä, eivät kuitenkaan rajoitu yksinomaan sukupuolentutkimuksen tai muiden tutkimuksellisten perinteiden piiriin. Käsitteen oikeista käyttötavoista kiistellään käytännössä kaikkien niiden toimesta, joilla on sanansa sanottavana siitä, millaisena meidän tulisi (sukupuolittunut) yhteiskuntamme nähdä, ja mikä sen tulevaisuuden tulisi olla. Tällaista käsitteen käytön mukanaan tuomaa kiistanalaisuutta ei voi ymmärtää erillään historiallisesta ja sosiaalisesta kontekstista sekä kiistelyn erityisestä logiikasta. Tämä lienee ollut Gallien alkuperäisenä, joskin usein väärinymmärrettynä, tarkoituksena hänen puhuessaan käsitteistä olennaisesti kiistellyinä. Tiettyjen kiistojen ratkeamattomuus olisi näin ollen ymmärrettävissä analysoimalla sekä tosiseuraajuuden määrittämisen erityistä ongelmallisuutta että tosiseuraajuusväitteiden oikeuttamiseen liittyviä tekijöitä.

Kirjallisuus

- Collier, D., F. D. Hidalgo ja A. O. Maciuceanu (2006). "Essentially Contested Concepts: Debates and applications". *Journal of Political Ideologies*, 11(3): 211–246.
- Freeden, M. (1996). *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Oxford: Clarendon Press.
- Gallie, W. B. (1956). "Essentially Contested Concepts". *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series 56, 167–198.
- Gallie, W. B. (1964). *Philosophy and Historical Understanding*. Lontoo: Chatto & Windus.
- Haslanger, S. (2012). *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. Oxford ja New York: Oxford University Press.
- Lyytinen, S. (2013). "Sukupuoli liikkeessä: Miesjärjestöjen tasa-arvopuheissa rakentuvat sukupuolen merkitykset". *Naistutkimus* 26(3), 5–17.
- Pennanen, J. (2015). "Tulkintoja olennaisesti kiistellyistä käsitteistä". *Tiede & edistys* 40(2), 141–163.

- Pulkkinen, T. (1998). *Postmoderni politiikan filosofia*. Tampere: Gaudeamus.
- Rossi, L-M. (2010). ”Sukupuoli ja seksuaalisuus, eroista eroihin” teoksessa T. Saresma, L-M. Rossi ja T. Juvonen (toim.) *Käsikirja sukupuoleen*. Tampere: Vastapaino.
- Ruben, D-H. (2010). ”W.B. Gallie and Essentially Contested Concepts”. *Philosophical Papers* 39(2), 257–270.
- Salomäki, V-M. (2011). ”Biologisen sukupuolen historiasta”. *Naistutkimus* 24(3), 54–58.
- Sartori, G. (1984). ”Guidelines for Concept Analysis”, teoksessa G. Sartori (toim.) *Social science concepts: a systematic analysis*. Beverly Hills, Kalifornia: Sage.
- Ylöstalo, H. (2012). ”Tasa-arvon monet merkitykset”. *Naistutkimus* 25(2), 43–46.

Ohjaako sukupuolen performointia uskomus vai kenties ausomus (*alief*)?

Jaana Virta

Kuvittele tilanne, jossa kävelet pankkiin, ja istahdat aulaan odottamaan vuoroasi. Vaikket varsinaisesti kiinnitä huomiota muihin, havaitset, että aulassa istuu vierekkäin nainen ja mies ja lasten leikki-paikassa touhuaa pieni poika. Pian kuulet nimeäsi kutsuttavan. Nouse ja käännyt kohtaamaan tyylikkääseen tummaan pukuun pukeutuneen miesvirkailijan, jolla on huolellisesti punatut huulet. Kuvittele toinen tilanne, jossa nuori tyttäresi on saanut lahjaksi kauniin sinisen haalarin. Puet sen hänelle ja lähdette yhdessä kaupungille. Iltapäivän aikana kuulet useasti, kuinka suloinen pieni poika sinulla on. Jos vertaat näitä kuvitelmiin, jossa huulensa punannut pankkivirkailija on nainen ja suloiseksi pojaksi kehuttu lapsi on poikasi, ero on selvä. Huulipuna naisvirkailijalla ei ole mainitsemisen arvoista, mutta miesvirkailijalla se koetaan absurdiksi, ja se saa monet kokemaan virkailijaa kohtaan jopa kokonaisvaltaista epäluuloa. Uskovatko ihmiset todella meikin vaikuttavan ihmisen ammattitaitoon? Jos poikaamme kutsutaan pojaksi, emme huomaa tätä, mutta tyttäreemme kutsuminen pojaksi herättää reaktion ja saattaa saada välttelemään muuten hyvän sinisen haalarin käyttöä. Kuvitelmissa on kuitenkin muitakin puolia. Jos olisit pankissa kyseisessä tilanteessa, mistä tietäisit lapsen olevan poika? Päättelisitkö sen hänen sinisestä haalaristaan vai kenties hänen hiusmallistaan? Olettaisitko vierekkäin istuvien naisen ja miehen olevan pariskunta ja lapsen heidän yhteinen lapsensa? Jos sinulta kysyttäisiin, uskotko sinipukuisen lapsen olevaan poika tai vie-

rekkäin istuvien naisen ja miehen olevan pari, todennäköisesti sanoisit, ettet oikeastaan usko mutta oletat näin. Näissä ja muissa tilanteissa vastaavat oletukset kuitenkin ohjaavat laajalti käytöstäsi.

Artikkelissani tarkastelen esiteltyyn kaltaisten automaattisten kategoriointien, reaktioiden ja toimintatapojen arkista toimintaa ohjaavaa luonnetta. Avaan niihin liittyviä ominaisuuksia Tamar Gendlerin esittelemän käsitteen *ausomus* (engl. *alief*) avulla. Esittelen Judith Butlerin teorian sukupuolen performatiivisuudesta, ja esitän sen sopivan yhteen sellaisten ihmislajille kuuluvien ominaisuuksien kanssa, jotka mahdollistavat ihmiselle tyypillisen laaja-alaisen kulttuurin. Esitän teorian sopivan yhteen myös yksilön (mielen) toiminnan puoliautomaattisen osan kanssa, jonka ohjaaman toiminnan kuvaamisessa *ausomus* toimii paremmin kuin perinteinen uskomus–halu-pari.

Ausomus

Tamar Gendler esittelee kehittämänsä käsitteen *ausomus*, englanniksi *alief*, vuonna 2008 julkaistuissa artikkeleissaan ”Alief and Belief” ja ”Alief in Action (and Reaction)”. Sana *alief* tulee sanoista *belief* ja *automatic*, *associative*, *a-rational* jne., ja käänsin sen *ausomukseksi* (verbinä *ausoa*, *alieve*) sanoista *automaattinen uskomus* (ks. Virta 2014). Gendler esittää tyypillisen *ausomuksen* olevan

mielentila, jolla on assosiatiivisesti muodostunut sisältö, joka on representationaalinen, tunnepitoinen ja käytöstä ohjaava, ja joka aktivoituu – tietoisesti tai tiedostamattomasti – subjektin sisäisen tai ulkoisen ympäristön ominaisuuksista. *Ausomukset* voivat olla joko läsnä olevia [occurrent] tai taipumuksellisia. (Gendler 2008a, 642.)

Kuten muidenkin uusien käsitteiden, *ausomuksen* merkitys avautuu helppoiten esimerkkien kautta.

Grand Canyon Skywalk on Grand Canyonin yläpuolelle rakennettu hevosenkengänmallinen kävelytie. Sen pohja ja kaiteet ovat läpinäkyvää lasia, ja sen lattian läpi avautuu näkymä satoja metrejä alaspäin. Gendler havainnollistaa *ausomusta* sen avulla: Kuvittele seisovasi kyseisellä lasilattialla ja katsovasi alas. Olet tullut paikalle varta vasten kävelemään

sitä pitkin, ja uskot ja tiedät sen olevan turvallinen. Kuitenkin katsoesasi alaspäin todennäköisesti koet pelkoa, ja sinun on vaikea saada itseäsi kulkemaan eteenpäin. Tuntuu kuin kehosi huutaisi ”Liian korkealla. Ei turvallinen paikka. Lähde pois!!”. (Gendler 2008a, 634–635.) Kuvittele toinen tilanne, jossa osallistut psykologiseen kokeeseen. Sinua pyydetään allekirjoittamaan sopimus, jossa luovutat sielusi paholaiselle. Paperissa erikseen lukee, että se ei ole aito sopimus. Vaikket uskoisi paholaiseen tai edes sieluun asiana, jonka voi luovuttaa, sopimuksen allekirjoittaminen ei ole yhtä helppoa ja miellyttävää kuin nimen kirjoittaminen vaikka seminaarin osallistujalistaan. (Gendler 2008b, 556.) Kissat innostuvat usein laserosoittimen valopisteestä ja jahtaavat sitä innoissaan. Kuvitteleeko tai uskooko kissa, että valopiste on saalis? Tuskin, sillä kissa huomaa nopeasti, ettei se voi pyydystää valopistettä, ja jo kissanpennut telmivät leluilla tietäen, etteivät ne ole ruokaa. Miksi kissa innostuu valopisteestä niin paljon? Vaikuttaa siltä, että kissa reagoi pisteen nähdessään ”Houkuttelevasti liikkuva asia. Jännää! Ala jahdata.” ilman suurempaa mielenkiintoa siihen, millainen entiteetti valopiste on. Samoin kun ihminen katsoo esimerkiksi elokuvaa, sen tapahtumissa elää tunteillaan ja keholaan mukana, vaikkei usko tai edes kuvittele tapahtumien olevan totta (Gendler 2008a, 637). Edellä mainittuja esimerkkejä voi kuvata seuraavasti: Skywalkilla seisova ihminen *usko* olevansa turvassa, mutta *ausoo* olevansa vaarassa. Psykologisessa testissä ihminen ei *usko* sopimuksen olevan aito, mutta kokee vastentahtoisuutta allekirjoittaa sitä eli *ausoo* sen olevan aito. Kissa *ausoo* laserosoittimen pisteen olevan jotain pyydystettävää, vaikkei *usko* (jos näin voi kissasta sanoa) voivansa saada sitä kiinni.

Gendlerin yksityiskohtaisemman kuvauksen mukaan ausomus on

synnynnäinen tai tavaksi tullut taipumus reagoida tietynlaiseen ärsykykseen tietyllä tavalla. [Ausoa] on olla mielentilassa, joka on [...] assosiatiivinen, automaattinen ja a-rationaalinen. Luokkana ausomukset ovat tiloja, jotka ihmiset jakavat muiden eläinten kanssa; ne edeltävät kehityksellisesti ja käsitteellisesti muita kognitiivisia tiloja, joita organismille mahdollisesti ilmaantuu. Tyypillisesti ne ovat myös tunnepitoisia ja toimintaa tuottavia. (Gendler 2008b, 557.)

Assosiatiiivisella ja automaattisella Gendler tarkoittaa, että ausomus kehittää mieleen tuleville mielikuville assosiatiiivisia vastineita automaattisesti ilman tietoista pyrkimystä tai vastineesta tietoiseksi tulemista. A-rationaalisuus viittaa siihen, etteivät ausomukset ole itsessään rationaalisia tai irrationaalisia, sillä tämän määreen voi liittää vasta ihmisen aktuaaliseen toimintaan tai esimerkiksi hänen uskomuksiinsa. Joitain ausomuksia voi kuitenkin kuvata esimerkiksi vahingollisiksi tai hyödyllisiksi perustuen siihen, auttavatko ne saavuttamaan tilanteessa tavoitellun päämäärän. Ihmisten ja muiden eläinten ausomukset eivät laadullisesti eroa toisistaan kuten eivät vauvan ja aikuisenkaan. Evolutiivisesti ja yksilöpsykologisesti ausomukset kehittyvät ennen uskomusten kehittymistä. Täten vaikka Gendlerin mukaan ausomusten sisällön voi jossain määrin esittää kielellä, ne eivät ole kielellisiä, ja kaikki sellaiset oliot omaavat ausomuksia, jotka pystyvät aistein havaitsemaan ympäristönsä ominaisuuksia ja vastaamaan niihin. Tyypillisesti ausomukset ovat tunnepitoisia eli sisältävät affektiivisen komponentin, joka voi olla esimerkiksi hyväksynnän tai vastustamisen tunne. Ausomukset tuottavat tyypillisesti toimintaa, eli ne käynnistävät jonkinlaisen tavan toimia, ja Gendlerin mukaan ne voivat tietyissä tilanteissa saada aikaan myös varsinaista toimintaa ilman erillistä halua toimia. (Gendler 2008b, 557–558.) Jos ausomuksen aktivoima toiminta on tietoisien kontrollin alaista, yksilö voi estää sen alkamisen, mutta esimerkiksi katsoessaan lasilattian läpi jalkojensa alla avautuvaa pudotusta, ihminen ei pysty estämään itseään jännitymästä, vaikka voikin saada itsensä liikkumaan eteenpäin pelosta huolimatta. Eri yksilöt omaavat erilaisia ausomuksia aivan kuten eri yksilöt omaavat erilaisia uskomuksia, eikä kaikilla aktivoidu esimerkiksi korkealla paikalla pelkäävää ausomusta.

Propositionaaliset asenteet ovat yleisesti kaksipaikkaisia ollen muotoa ”x uskoo p ” tai ”y haluaa q ”. Ausomus ei kuitenkaan ole propositionaalinen asenne, vaan se on toisentyypinen mielentila, ja siihen liittyy muutakin kuin sen asiasisältöinen kuvaus. Gendler esittää ausomuksen olevan tyypillisimmillään nelipaikkainen mielentila ”x ausoo r, a, b ”. Tässä r esittää tilanteen asiasisältöistä kuvausta (”Liian korkealla”, ”Houkuttelevasti liikkuva asia.”), joka on ”kuvaus jostain objektista, käsitteestä, tilanteesta tai olosuhteesta, kenties propositionaalinen, kenties ei [...], kenties käsitteellinen, kenties ei” (Gendler 2008a, 643); a on tunnepitoinen sisältö

(”Ei turvallinen paikka”, ”Jännää!”), ja *b* on tilanteessa käynnistyvä toiminta (”Lähde pois!!”, ”Ala jahdata.”). Toiminta viittaa laajasti niin fyysiseen kuin mentaaliseenkin toimintaan. Ausomus on yhtenäinen mielentila, mutta sen kirjoittaminen auki vaatii usein näiden kolmen puolen esiin nostamisen, joka samalla auttaa näkemään sen eron esimerkiksi uskomukseen tai haluun. Ausomuksen sisältö ei tyhjene komponentteihinsa, joten sen kirjoitettu muoto on vain summittainen. Usein on riittävää käyttää siitakin kaksipaikkaista merkintätapaa ”*x* ausoo *A*” (esim. ”koehenkilö ausoo sopimuksen paholaisen kanssa olevan aito”). (Gendler 2008a, 643; 2008b, 559–560.)

Ausomuksen käsite auttaa kuvaamaan ihmisyksilön ja hänen mielensä toimintaa uudella tavalla arkipsykologisessa keskustelussa. Siinä keskeisimpiä käsitteitä ovat perinteisesti propositionaaliset asenteet uskomus ja halu, ja ihmisen toimintaa selitetään näistä kahdesta koostuvilla pareilla. Näkemyksen mukaan ihmisen uskomukset koskevat tosiasioita, mutta pelkät uskomukset eivät ole motivoivia eivätkä ohjaa toimintaa. Jotta toiminta olisi intentionaalista, uskomukseen pitää liittää erillinen halu tehdä jotain, ja yhdessä uskomus–halu-pari motivoi, antaa syy ja saa subjektin tekemään jotain. (Ks. esim. Nottelmann 2011.) Periaatteena on, että sopimuksen allekirjoittamista selitetään ihmisen uskomuksella sopimuksen allekirjoittamisen tarpeellisuuteen ja halulla allekirjoittaa se. Ongelmana on, että jos kyseinen sopimus on epäaito sopimus paholaisen kanssa, ihminen saattaa jättää sen allekirjoittamatta, vaikka hän uskoo teon olevan tarpeellinen ja haluaa allekirjoittaa sen. Tässä tulevat mukaan ausomukset, joiden avulla henkilön kokemaa ristiriitaa voidaan kuvata erottamalla hänen tietoinen uskomuksensa ja automaattisesti aktivoituva yksi tai useampi ausomus. Oleellista ausomuksen kannalta on, että sen asiasisältöisen kuvauksen vaikuttavuuden kannalta ei ole ratkaisevaa, uskooko ausoja sen olevan totta vai ei, esimerkiksi uskooko hän sopimuksen olevan aito vai ei. Toisaalta ausomus voi saada aikaan toimintaa ilman, että subjektilla olisi halua toimia, eikä ihmisen esimerkiksi tarvitse haluta hidastella sopimuksen allekirjoittamisen kanssa toimiakseen näin, vaan hän voi haluta suorittaa psykologisen kokeen mahdollisimman nopeasti. Gendlerin mukaan ausomuksen keskeisin piirre on, että sen avulla voi yhdellä sanalla tuoda esiin, että kontrollin ulottumattomissa olevan fyysisen refleksin ja tietoisesti kontrolloidun toiminnan väliin jää

iso osa ihmisen käyttäytymisestä (Gendler 2012, 799–800).

Gendler ei ollut ensimmäinen, joka huomasi, ettei ihmisen toiminta useinkaan ole rationaalisen harkinnan ohjaamaa, eikä se aina perustu hänen tietoihin uskomuksiinsa tai ristiriidattomaan kokemukseensa. Esimerkiksi Platon käsittelee *Valtiossa* sielun kolmea eri suuntaan ohjaavaa osaa (435a–443a). Erottelua eksplisiittisiin ja implisiittisiin uskomuksiin taas käytetään yleisesti, mutta se on ongelmallinen, jos uskomuksella viitataan propositionaaliseen asenteeseen. Kognitiotieteen kaksoisprosessiteoriat ja niihin liittyvä laaja empiirinen tutkimus tukee jaottelua ihmisellä toimivaan kahteen jossain määrin erilliseen kognitiiviseen systeemiin. Kyseisten teorioiden mukaan ihmisellä on kaksi samanaikaista mutta eri tavoin toimivaa kognitiivista systeemiä, joista toinen on nopea ja intuitiivinen ja toinen hidas ja tietoinen. Tilanteesta riippuen systeemit voivat antaa toisiaan vahvistavan tai keskenään ristiriidassa olevan lopputuloksen. (Ks. esim. Frankish ja Evans 2009.) Uriah Kriegel, joka hyödynää ausomuksen käsitettä moraaliarvostelmien luonteen käsittelyssään, onkin ehdottanut, että ausomusta käytettäisiin viittamaan intuitiivisen systeemin lopputuloksiin ja uskomusta taas tietoisin systeemin (Kriegel 2012, 473–476).

Sukupuoli, sukupuolen performatiivisuus ja ihminen

Sukupuoli on yksi ihmisen moniulotteisimmista ja laajimmista ominaisuuksista, ja se vaikuttaa yksilön ja yhteisön kaikilla tasoilla. Simone de Beauvoir toi filosofisen tutkimuksen kohteeksi uudenlaisen aiheen kysyessään teoksensa *Toinen sukupuoli I: Tosiasiat ja myytit* (2009 [1949]) alussa ”mikä on nainen?”. Hän vastaa naisen olevan Toinen: toinen mm. merkityksessä vähemmän tärkeä kuin ensimmäinen ja vain ensimmäisen kautta merkityksensä saava poikkeus. Kysymyksen muotoilu mahdollisti siihen liittyvien jatkokysymysten esittämisen: Mikä on mies sukupuolena eikä vain ihmisen perustyyppinä, josta nainen on poikkeus? Entä mikä on sukupuoli? Ennen de Beauvoiria filosofiassa oli käsitelty esimerkiksi naisten tai miesten rooleja, heidän arvoaan ja millaisia heidän pitäisi olla. Kuitenkaan sitä, mitä sukupuoli on tai mitä tarkoittaa olla tietyn sukupuolinen, ei ollut tutkittu. Oletettiin laajalti, kuten monet vieläkin olettavat, että sukupuoli on ihmisellä jotain ilmeistä, helposti lähestyttävää ja

biologiaan perustuvaa ja oletetut biologiset eroavuudet miesten ja naisten välillä selittävät kaikki sukupuoliin liitetyt erot.

Vuonna 1990 julkaistussa teoksessaan *Hankala sukupuoli* Judith Butler esittää sukupuolen olevan performatiivista. Teoria lähtee liikkeelle ajatuksesta, jonka mukaan sukupuoli on tekemistä. Se esittää sukupuolen olevan asia, joka tuotetaan toistamalla tietynlaisia tekoja, performatiiveja, sen sijaan, että sukupuoleen liittyvät teot olisivat ekspressiivisiä eli ilmaisevia (Butler 2008, 235). Kun ihmisyyhteisöissä puhutaan, havainnoidaan tai tehdään sukupuolta tavalla tai toisella, sukupuolesta puhuja, sen havainnoija ja sen tekijä ja asettaja itselleen ja muille on aina ihminen tai ihmisistä riippuvainen entiteetti. Ihminen ei kuitenkaan synny maailmaan sisäsyntyisen tiedon kanssa siitä, millaisia sukupuolia maailmassa on tai miten kunkin sukupuoliset ihmiset käyttäytyvät. Nämä ja muut sukupuoleen liittyvät asiat hän oppii vuorovaikutuksessa ympäristönsä kanssa samalla, kun hän oppii mm. kävelemään, kirjoittamaan ja harrastamaan seksiä. Yksilö oppii, mitkä asiat juuri hänen yhteisössään ja ajassa liitetään mihinkin sukupuoleen. Hän oppii, että mieheys ja penis liittyvät yhteen samalla, ja usein samoista lähteistä, kun hän oppii, että upeat kampaukset liittyvät naisiin.

Butlerin mukaan sukupuoli on asia, jota voidaan tutkia genealogisesti. Genealogia on tutkimustapa, jossa tutkimuksen kohteena oleva entiteetti mielletään sosiaalisesti rakentuneeksi menneisyydessä ja nykyisyydessä. Sillä ei oleteta olevan alkuperää tai olemusta, jonka kulloinkin ilmeneismuoto olisi varsinainen tutkimuksen kohde. Genealogisen tutkimuksen kohteena oleva entiteetti mielletään muotoutuneeksi diskursiivisesti ja vallankäytön seurauksena. Diskurssit ovat puhe- ja ajattelutapoja, ja ne opitaan havaitsemalla samaa asiaa toistettavan eri tavoin useissa tilanteissa. Tällöin yksilön käsitys siitä, mistä hän on kyseisen asian oppinut, hämärtyy, ja opittu muuttuu itsestään selväksi totuudeksi. Usein tietyn diskurssin totuudellisuuden sisäistäneen yksilön on hankalaa huomata siihen liittyviä taustaoletuksia, saati havaita niiden olevan kyseenalaistettavia. Vaikka sana diskurssi viittaa keskusteluun, foucault'lainen diskursianalyysi sisältää myös muunlaisten tekojen tutkimisen. (Virta 2014, 73–75.)

Sukupuolen performatiivisuusteorian mukaan sukupuolet tehdään toistamalla sukupuolittuneita performatiiveja, jotka eivät tuo esiin asi-

oissa ja ihmisissä itsessään sisäisesti olevaa sukupuolta, vaan saavat sen aikaan. Performatiivit liittyvät kielifilosofiseen puheaktiteoriaan, ja niillä viitataan lausumiin, joiden avulla ”sanomalla jotain teemme jotain” (Austin 1962, 12). Perinteinen esimerkki performatiivista on lupaus. Lupauksen lausuminen ei ilmaise mitään sen lausumisesta riippumatonta asiantilaa, vaan juuri tämä lausuma saa aikaan kyseisen lupauksen. Butler käsittelee performatiiveja Derridan tulkinnan kautta, jolle performatiivien yhtenä keskeisenä ominaisuutena on niiden toistettavuus: Ne saavat voimansa olla tekoja siitä, että ne viittaavat aikaisempiin samankaltaisiin tekoihin. Jotta esimerkiksi lupaus voisi toimia yhteisössä performatiivina, yhteisössä pitää olla toistettuna ja hyväksyttynä menettelytapana antaa lupauksia. Muuten annettu lupaus ei saa sellaista aikaan. Butler laajentaa performatiivin käsitettä sisällyttämällä siihen muutkin teot kuin puheen, ja hänen teoriansa mukaisia performatiiveja ovat esimerkiksi eleet, pukeutuminen, äänensävyt ja valinnat. (Virta 2014, 75–76.) Hän kirjoittaa: ”Jos joku hämmästelee, kuinka puheaktien kielellinen teoria liittyy ruumiillisiin eleisiin, hänen tarvitsee vain havaita, että puhe sinänsä on ruumiillinen teko, jolla on erityisiä kielellisiä seurauksia” (Butler 2008, 36).

Butlerin teoriaa on kenties helpompi lähestyä, jos esiin tuodaan muutama ihmislajiin olennaisesti liittyvä piirre. Verrattaessa ihmistä muihin eläimiin yksi selkeimpiä eroja on ihmisen kulttuurisuus. Vaikka monilla eläinlajeilla esiintyy jonkinasteista kulttuuria eli taitoja, jotka ne oppivat muilta ympäristönsä lajitovereilta, ihminen on tässä suhteessa omaa luokkaansa. Ihmiselle tyypillisen laaja-alaisen kulttuurin mahdollistaa ihmisen lähes rajaton kyky oppia. Keskeistä kulttuurin kannalta on ihmisen kyky oppia juuri toisiltaan, joka ei olisi mahdollista, jollei ihminen olisi äärimmäisen sosiaalinen laji. Näistä kyvyistä huolimatta yksilöllä kestää yli 20 vuotta kasvaa yhteisönsä täysvaltaiseksi jäseneksi, jonka oletetaan hallitsevan tarpeellisen kulttuurisen tiedon siitä, mitä missäkin tilanteessa kuuluu tehdä. Taitojen oppiminen kerran ei silti riitä. Elämänsä varrella ihmisen pitää oppia jatkuvasti uutta, sillä maailma muuttuu, yksilölle tulee uusia rooleja uusine odotuksineen ja vanhoja poistuu. (Ks. esim. Richerson ja Boyd 2006.)

Ihmisyhteisöt ovat harvoin sisäisesti homogeenisia. Yhteisöt jakaantuvat alaryhmiin, joihin kuuluvien ihmisten odotetaan käyttäytyvän tie-

tyllä ja joskus hyvinkin yksityiskohtaisesti määritellyllä tavalla. Ihmiset jakautuvat ryhmiin mm. ikänsä, ammattinsa ja sukupuolensa mukaan, ja jokaiselle näistä ryhmistä on omat sosiaaliset norminsa, joita yksilön odotetaan noudattavan. Oma normistonsa on lisäksi sille, miten juuri tietyn ikäisen, sukupuolisen ja ammatillisen ihmisen pitää käyttäytyä juuri tiettyssä tilanteessa. Helpoin ja sosiaalisesti riskittömin tapa saada selville, miten juuri tiettyyn alaryhmään kuuluvan yksilön kannattaa tilanteessa toimia, on seurata, miten muut samaan alaryhmään kuuluvat ihmiset toimivat, ja toimia samalla tavalla. Monissa tilanteissa ei ole sopivaa, että nuori lähihoitajanainen käyttäytyy kuin keski-ikäinen lakimies tai päinvastoin. Taito jäljitellä muita onkin kehittynyt ihmisellä pidemmälle kuin millään muulla eläimellä. Kyky on niin voimakas ja toimintamme ohjaajana keskeinen, että käytämme sitä usein tahtomattamme. Kun tähän lisätään taipumuksemme muodostaa sisä- ja ulkoryhmiä jopa kuvitteellisen eron perusteella, ei ole yllättävää huomata ihmisten usein jäljittelevän oman alaryhmänsä jäseniä, ja mitä arvostetumpi jäsen on, sitä enemmän häntä jäljitellään. Emme kuitenkaan matki ja kopioi toisilta vain ulkoista käytöstä: Esimerkiksi monia halujamme, uskomuksiamme ja haaveitamme ohjaa se, mitä haluja, uskomuksia ja haaveita havaitsemme tai oletamme muilla kanssamme samaan alaryhmään kuuluvilla ihmisillä olevan. (Ks. esim. emt.)

Kun nämä ihmislajille tyypilliset piirteet yhdistetään siihen, että sukupuolittuneet performatiivit ovat Butlerin mukaan yhteisöissä toistettuja ja hyväksytyjä tekoja, havaitaan, että sukupuolittuneet performatiivit ovat ihmisen ympäristöstään oppimia normitettuja käyttäytymistapoja, joita kukin yksilö toistaa muita jäljitellen, kuitenkin omalla persoonallisella tavallaan. Kun yksilö näkee muiden toistavan sukupuolittuneita performatiiveja, hän osaa usein sanoa, toistavatko muut niitä oikein vai väärin sen perusteella, miten hän on aiemmin havainnut niitä toistettavan. Yhteisöissä vahditaan huolella, että kutakin performatiivia toistetaan vain hyväksytyllä tavalla, eli sitä toistavat vain sellaiset ihmiset, joihin kukin normi yhteisössä liitetään. Erilaisia sukupuolitettuja performatiiveja on kussakin yhteisössä lukemattomia. Yksilön kyky tietää, mitkä performatiivit kussakin tilanteessa liitetään mihinkin sukupuoleen, vaatii häneltä lähes elinikäistä ja jatkuvasti päivitettävää oppimista. Hänellä pitää olla kyky yhdistää yksittäiset teot tiettyyn sukupuoleen, jotta hän osaa per-

formoida itsellensä asettamaa sukupuolta yleisesti hyväksytyllä tavalla ja ohjata muita samaan. Oppiessaan tämän hän samalla oppii, miten suhtautua yhteisössään hyväksytyllä tavalla muiden yksilöiden toistamiin performatiiveihin. Jos yksilön pitäisi tietoisesti hallita sukupuolinormien massaa ja kulloinkin pystyä tietoisesti valitsemaan, minkä niistä noudattaminen kuuluu hänelle ja milloin muut noudattavat normeja toiminnassaan, tehtävä olisi mahdoton. Tehokkaampaa on, että noudattamme oppiamme normeja toistamalla sukupuolittuneita performatiiveja kussakin tilanteessa automaattisesti aktivoituvien tunnepitoisten mielentilojen, ausomusten, ohjaamina. Samoin muiden toistamien performatiivien arviointi normeja noudattaviksi tai niitä rikkoviksi tapahtuu useimmiten ausomuksissamme, jotka aktivoituvat muiden tekoja havaitessamme.

Sukupuolen ausominen

Kuvittele olevasi pienen poikasi kanssa vierailulla ystäväsi ja hänen tyttärensä luona. Juodessanne kahvia poikasi ilmestyy innostuneena eteesi pukeutuneena prinsessamekkoon ja sanoo ”Katso kuinka kaunis minä olen!”. Oletettavasti olet sitä mieltä, että pienet pojat saavat leikkiä tyttöjen leluilla ja tuntea itsensä kauniiksi. Todennäköisesti tilanne kuitenkin aktivoi sinussa ausomuksen ”Poikani prinsessamekossa. Väärin! Käske ottaa se pois!”, vaikket käskyä ääneen sanoisikaan. Tilanne saa sinut pohtimaan ja tuntemaan asioita, joita et ajattelisi, jos prinsessaksi pukeutunut olisi tyttäresi. Sinussa mahdollisesti aktivoitui ausomus, joka ohjaa sinut miettimään poikasi sukupuolisuutta tai seksuaalista suuntautumista, vaikket uskoisi lapsen leikeillä olevan tekemistä näiden kanssa. Tämä tapahtuu, vaikket halua niitä ajatella. Kuvittele toinen tilanne, jossa olet illalla uudessa työpaikassa ja tiedät olevasi ainoa ihminen rakennuksessa. Sinun tarvitsee päästä vessaan ja menet käytävälle, jossa sinulle kerrottiin sen sijaitsevan. Siellä on vain yksi ovi, ja ovessa miehen symboli. Mikä on ensireaktiosi, koetko voivasi astua sisään? Jos olet mies, oletettavasti kävelet sisään ausoen ”Miesten vessa. Kuuluu minulle. Astu sisään.”. Jos olet nainen, pysähdyt oletettavasti miettimään, voitko astua sisään, sillä symboli on aktivoinut sinussa ausomuksen ”Miesten vessa. Ei kuulu minulle! Älä mene!”. (Jos et ole kumpaakaan, todennäköisesti harmittelet, miksi yksittäisiä vessakoppeja ylipäänsä sukupuolitetaan.) Mikä tämän aiheuttaa? *Uskotko* siitä

olevan haittaa, jos nainen käyttäisi rakennuksessa yksin ollessaan vessaa, jonka ovessa on miehen symboli?

Conchita Wurst voitti vuonna 2014 Euroviisu-kilpailut, ja media nimesi hänet nopeasti parrakkaaksi naiseksi. Kun Wurstin voittoesitystä katsoo, siinä näkee hegemonisella tavalla kauniin naisen, jolla, aivan totta, on parta. Wurst toistaa naiseen liitettyjä performatiiveja esityksessään niin johdonmukaisesti, että katsoja ausoo hänen olevan nainen vaikka oletettavasti tietää hänen olevan Thomas Neuwirth -nimisen miehen taiteilijahahmo. Tilanne on verrattavissa siihen, kuinka Lordi-yhtyeen keulakuva Mr. Lordi on Tomi Putansuun taiteilijahahmo. Jos Wurstin vartaloon kiinnittää huomiota, sen voi havaita olevan melko androgyyni nuoren miehen vartalo. Hänen esitystään katsoessa huomio ei kuitenkaan kiinnity hänen vartalonsa yksityiskohtiin, vaan hänen toistamiinsa vahvasti naisiin liitettyihin performatiiveihin: meikkiin, hiuksiin, vaatteisiin ja elekieleen. Liittämällä vain yhden mieheen liitetyn performatiivin, parran, useisiin naisiin liitettyihin performatiiveihin, hän sai aikaan koko Euroopan laajuisen kohun. Kun hänet julistettiin Euroviisujen voittajaksi ja kyneleet alkoivat valua hänen silmistään, katsojissa heräävä ausomus ei ollut ”Itkevä mies. Epämiehekästä. Ylläty.” vaan ”Voitonkyyneliä itkevä nainen. Suloista. Ihastele.”. Vaikka Neuwirthin uskoo olevan mies, Conchitan ausoo olevan nainen. Hänellä oleva parta kuitenkin sekoittaa katsojan mieltä aktivoiden ihmisissä joskus voimakkaitakin tunnesisältöjä sisältäviä ausomuksia, joiden tuotoksia mediasta sai seurata Euroviisujen aikaan.

Jos edellä mainittuja esimerkkejä vertaa kuvitelmiin, jossa prinsessamekkoon pukeutunut on tyttäresi, vessan ovessa on naisen symboli, eikä Conchita Wurstillalla ole partaa, jolloin hän näyttäisi esityksessään vain kauniilta naiselta, aktivoituneiden ausomusten voi huomata olevan erilaisia. Prinsessamekkoon pukeutuminen ja kauneudella hyväksynnän hakeminen ovat naiseen liitettyjä performatiiveja, jotka tytön toistamina ovat vain osa hänen sukupuolinormit täyttävää käytöstään. Se ei aktivoi hänen cis-sukupuolisuuttaan (cis-sukupuolinen ihminen identifioituu siihen sukupuoleen, joka hänelle hänen syntyessään asetettiin) tai heteroseksuaalisuuttaan kyseenalaistavia vaan vahvistavia ausomuksia, ja häntä kannustetaan tällaiseen käytökseen esimerkiksi kertomalla toistuvasti, kuinka kaunis hän tai muut tytöt ovat. Pienet pojat oppivat jo

hyvin pieninä, ettei heidän kuulu pukeutua prinsessamekkoon, ja jo nuorina mekko aktivoi heissä ausomuksen ”Tyttöjen vaate. Ei minulle! Älä koske.”. Heidän ulkonäköään ei niinkään kehua, vaan sitä, kuinka vahvoja he ovat.

Suurin osa sukupuoleen liittyvistä aktivoituneista ausomuksista on sellaisia, että kokiessamme niitä emme kiinnitä niihin huomiota. Jos ympärillä olevat ihmiset noudattavat kulttuurisia sukupuolinormeja toistaen performatiiveja yleisesti hyväksytyllä tavalla, teoille hyväksynnän antavat ausomukset jäävät havaitsematta. Tämä ei kuitenkaan johdu siitä, ettei ihminen havaitsisi tehtyjä performatiiveja. Jollain tasolla ihminen huomaa esimerkiksi toisella olevan huulipunaa lähes aina, sillä hän on kykeneväinen automaattisesti ja nopeasti havaitsemaan, jos virkailijamiehellä on meikatut huulet. Naisvirkailijalla olevan meikin ihminen vain ohittaa hyväksyvällä ausomuksella ”Naisella huulipunaa. Hyväksy normin mukaisena. Ohita havainto.” ilman, että aktivoitunut ausomus nousee hänen fenomenaalisen tietoisuutensa kohteeksi. Sukupuolesta riippumatta jokainen toistaa päivittäin lukemattomia sukupuoleen liittyviä performatiiveja. Opimme tekemään tämän ausomustemme ohjaamina kasvaessamme yhteisössä, jossa monet asiat sukupuolitetaan haaveista elekieleen ja oppiaineisiin. Sukupuolitettujen performatiivien toistoa ohjaavat tavat ovat niin syvällä yksilössä ja yhteisössä, ettei monien tekojen edes havaitse olevan tekoja, saati sukupuolitettuja, ennen kuin eteen tulee tilanne, jossa pitää toimia toisin tai joku muu toimii odotusten vastaisesti.

Yksilön sukupuolen performoimista on hankala selittää uskomus- halu-parin avulla, sillä sukupuolen hyväksyttävä tekeminen perustuu yhteisössä vallalla oleviin normeihin. Yksilö ei usein tiedosta noudattavansa niitä, eikä hän välttämättä edes usko niiden olemassaoloon. Lyhythiuksiset miehet eivät useinkaan pidä hiusmalliaan lyhyenä varsinaisesti siksi, että he tietoisesti haluaisivat noudattaa yhteisön normia miehille kuuluvasta lyhythiuksisuudesta, tai koska uskovat, että miehellä kuuluu olla lyhyet hiukset. He toki uskovat näin, mutta harva mieltää tämän lyhythiuksisuutensa syyksi. Ennemmin ajatus lyhythiuksisuudesta aktivoi heissä puoleensavetävän ausomuksen ”Lyhyet hiukset. Kuuluu minulle. Hanki sellaiset!”, jota suurin osa yksilöistä noudattaa. Kysyttäessä syytä lyhyeen hiusmalliin mies selittää sitä esimerkiksi mallin help-

poudella ilman, että usein edes miettii onko tämä totta, tai hän ohittaa kysymyksen typeränä. Lyhythiuksisen miehen ei tarvitse perustella hiusmallinsa lyhyttä edes itselle, sillä se aktivoi hänessä ja hänen ympärillään olevissa huomaamatta jäävän hyväksyvän ausomuksen, joka on omaksuttu vallalla olevan normin mukaiseksi. Näin tapahtuu muidenkin normien kohdalla. Normeja noudattavien ihmisten ei tarvitse selittää tekojensa syitä, sillä teot aktivoivat ihmisissä hyväksyvän ja teon ohittavan ausomuksen, jolloin he eivät tietoisesti usein edes havaitse aktiivista tekoa tehdyn. Jos selitys kuitenkin vaaditaan, teon aktivoiva hyväksyvä ausomus saa aikaan sen, että selityksen antajista ja sen kuulijoista monet hyväksyvät minkä tahansa ad hoc -selityksen riittäväksi ja oikeaksi. Normia noudattamattoman teon tekeminen taas aktivoi helpommin havaittavan yllättyneen tai tekoa vastustavan ausomuksen, jonka sisältämän tunnepitoisen komponentin voimakkuudella ei usein ole tekemistä sen kanssa, kuinka vahingollista tai hyödyllistä kyseisen normin rikkominen on. Emme usein huomaa syympä paheksua toista olevan vain se, että hän tekee asiat eri tavalla kuin mihin olemme tottuneet, ja tämä aktivoi meissä ausomuksen ”Hän teki teon X. Väärin tehty! Paheksu.”

Lopuksi

Ausomukset ovat automaattisesti aktivoituvia asiasisältöisiä ja tunnepitoisia toimintatapoja. Sukupuoli on Judith Butlerin mukaan performatiivista, eli se muodostuu ihmisten toistamista epäyhtenäisistä performatiivisista teoista, ”johon arkinen sosiaalinen yhteisö – itse toimijat mukaan lukien – uskoo, ja jonka se itse esittää uskomuksena” (Butler 2008, 235). Ausomuksissa aktivoituu, mihin sukupuoleen yksilö mieltää kunkin performatiivin kuuluvan, ja tämä liittyy vahvasti mm. siihen, kokeeko hän sen sisältämän toiminnan kuuluvan itselle vai ei. Kun yksilö toistaa performatiivin, joka diskursiivisesti liitetään hänen omaksi kokemaansa sukupuoleen, hän kokee olevansa oikeanlainen sukupuolensa edustaja, ja nähdessään toisten tekevän heille asetetun sukupuolen mukaisia performatiiveja, ihminen kokee heidän olevan oikeanlaisia sukupuolensa edustajia. Muulle sukupuolelle kuuluvan performatiivin tekeminen aktivoi sen tekijässä ja sen havaitsoijissa usein ausomuksen, joka kertoo, ettei teko kuulunut sen tekijän kaltaiselle ihmiselle ja täten teon tekijässä on

jotain vikaa. Konkreettisesti tämä tulee esiin tilanteessa, jossa teinipoika tekee naiseen liitetyn performatiivin X. Tällöin hänen vertaisryhmänsä jäsenillä aktivoituu ausomus ”Poika teki teon X. X liittyy naisiin! Hauku homoksi.”, jonka aktivoimaa toimintatapaa he usein noudattavat. Nimitely saa aikana teon tekijälle ja muille läsnä oleville pojille tekoon liittyvän ausomuksen ”Teko X. Epämiehekästä! Älä edes harkitse tekeväsi.”, joka aktivoituu, vaikka he tekisivät teon siitä huolimatta tai eivät uskoisi teon olevan epämiehekäs. Sukupuolesta riippumatta tilanteessa läsnä olevat ihmiset oppivat viimeistään nimittelystä, että X on miehen tekemänä jotain väärää, ja nähdessään miehen tekevän sen he ausovat ”Mies tekee X. Epämiehekästä! Paheksu/Ylläty.”, vaikka he eivät tietoisesti haluaisi näin ausoa. 100 vuotta sitten X saattoi olla mieheen liitetty ja korkealle arvostettu performatiivi, mutta tällä ei ole merkitystä, jos teko tällä hetkellä liitetään naisiin ja/tai homoseksuaaleihin miehiin. Tilanteet, joista olemme oppineet millaisia asioita saamme tehdä tai edes haluta tehdä, ovat usein olleet tämän kaltaisia.

Gendlerin käsite ausomus auttaa ymmärtämään mentaalista mekanismia, joka ohjaa yksilöä tämän toistaessa omakseen kokemaansa sukupuoleen liittyviä performatiiveja ja joka liittyy eri sukupuolille kuuluviksi. Ausomus on mielentila, ja sellaisena se auttaa selittämään yksilöpsykologisesta lähtökohdasta, kuinka esimerkiksi sosiaaliset normit ohjaavat yksilön (mielen) toimintaa. Arkisissa tilanteissa on usein erilaiset normitetut reagointi- ja toimintatavat naisille ja miehille. Yksilö oppii ja sisäistää ne seuraamalla mediaa ja muiden ihmisten toimintaa, jonka lisäksi yksilön ympärillä olevat ihmiset opettavat niitä hänelle aktiivisesti ja tietoisesti. Hän jäljittelee niissä havaitsemiaan toimintamalleja seuraten huolella, kuinka muut hänen käytökseensä reagoivat, jotta osaa jatkaa hyväksytyjen tekojen toistamista ja lopettaa tai olla edes aloittamatta paheksuttujen tekojen tekemistä. Arkisissa tilanteissa meissä aktivoituu ausomuksia, joita useimmiten hetkestä toiseen etenevässä elämässä noudatamme, riippumatta siitä, uskommeko tietoisesti kyseisen toimintatavan tai sen käynnistämisen teon olevan toivottu tai edes moraalisesti hyvä (ks. Kriegel 2012). Näin ympäristöstä opitut ausomukset saavat meidät toistamaan kulloinkin vallalla olevia sukupuolitettuja performatiiveja. Samalla ne auttavat luomaan illuusion sisältämme kumpuavasta naisuudesta tai mieheydestä, joka jotenkin mystisesti osaa noudattaa kulloinkin vallalla olevia mm. käyttäytymis-, ammatti-, ja ulkonäkömuotia.

Kirjallisuus

- Austin, J. L. (1962). *How to Do Things With Words* (2. painos). Oxford: Oxford University Press.
- Beauvoir, S. de (2009 [1949]). *Toinen sukupuoli 1: Tosiasiat ja myytit*. Suomenos I. Koskinen, H. Lukkari ja E. Ruonankoski, Helsinki: Tammi.
- Bulter, J. (2008 [1990]). *Hankala sukupuoli – Feminismi ja identiteetin kumous* (2. painos). Suomenos T. Pulkkinen ja L-M. Rossi. Tampere: Gaudeamus.
- Frankish, K. ja J. St. B. T. Evans (2009). “The duality of mind: An historical perspective”, teoksessa J. St. B. T. Evans ja K. Frankish (toim.). *In Two Minds: Dual Processes and Beyond*. Oxford: Oxford University Press.
- Gendler, T. S. (2008a). “Alief and Belief”. *The Journal of Philosophy*, 105(10), 634–663.
- Gendler, T. S. (2008b). “Alief in Action (and Reaction)”. *Mind and Language*, 23(5), 552–585.
- Gendler, T. S. (2012). “Between Reason and Reflex: Response to Commentators”. *Analysis* 72(4), 799–811.
- Kriegel, U. (2012). “Moral Motivation, Moral Phenomenology, and the Alief/Belief Distinction”. *Australasian Journal of Philosophy* 90(3), 469–486.
- Nottelmann, N. (2011). “Belief-Desire Explanation”. *Philosophy Compass* 6(12), 912–921.
- Platon (1999). Valtio. *Teokset IV*. Suomenos M. Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava.
- Richerson, P. J. ja R. Boyd (2006). *Ei ainoastaan geeneissä – Miten kulttuuri muunsi ihmisen evoluution*. Suomenos K. Pietiläinen. Helsinki: Terra Cognita.
- Virta, J. (2014). *Uskotko sukupuoleen? Gendlerin aiosomus sukupuolen performatiivisuuden mentaalisenä mekanismina*. Pro gradu -tutkielma, Tampereen yliopisto.

Varhaisten objektisuhteiden sukupuolittuneisuudesta

Joona Taipale

“Tavatessanne toisen ihmisen ensimmäinen tekemänne erottelu on ’mies vai nainen?’, ja olette tottuneet tekemään tämän erottelun eittämättömällä varmuudella” (Freud 1964, 505).

Tässä *Johdatus psykoanalyysiin* -teoksesta lainatussa katkelmassa Freud väittää, että me totunnaisesti jaottelemme ihmiset selkeästi miehiin tai naisiin, mutta hän jättää tässä sanomatta puhuvansa aikuisista. Kyky jaotella sukupuolet toisistaan ei ole synnynnäinen, vaan kehittyvä fakulteetti, joskin nykytietämyksen mukaan hyvin varhain ilmaantuva. Monet Freudin jälkeiset psykoanalyytikot ovat argumentoineet, että toiset ihmiset jäsenyvät pienelle lapselle aluksi hyvin epämääräisesti, lapsen omien funktioiden ja tarpeiden valossa, eivät niinkään itsestä selkeästi erillisinä subjekteina: sukupuolieron kokemus alkaa hahmottua jo tässä kehitysvaiheessa, ja näillä varhaisimmilla, ambivalenteilla kokemuksilla on valtava merkitys kehittyvän lapsen koko sukupuoli-identiteetin myöhemmässä rakentumisessa.

Artikkelini keskittyy sukupuolieron kokemukseen kehitysvaiheessa, joka edeltää varsinaisia objektisuhteita ja siten myös oidipaaliasetelmaa – empiirisesti ilmaistuna tarkasteluni koskee suunnilleen lapsen kahta ensimmäistä elinvuotta. Muutama täsmennys on jo tässä vaiheessa pai-

kallaan. Ensinnäkin on syytä painottaa, että kohdistan katseeni sukupuolieroon nimenomaan *kokemuksena*. En toisin sanoen pyri esittämään metafyyysisiä väitteitä siitä, mitä sukupuoli tai sukupuoliero objektiivisesti viime kädessä *ovat*, vaan keskityn yksinomaan sukupuolieron *kokemukseen* – eikä tässä yhteydessä ole tarpeen ottaa kantaa näiden kahden kysymyksen keskinäiseen suhteeseen. Ja samasta syystä jätän käsittelyni ulkopuolelle myös esimerkiksi hormonaalisten ja neurofysiologisten tekijöiden kausaaliset vaikutukset lapsen sukupuolikehityksessä. Toinen painottamisen arvoinen seikka on se, että käsittelen sukupuolieron kokemusta nimenomaan *kehittyvän lapsen näkökulmasta*. En niinkään keskity esimerkiksi vanhempien kokemukseen oman lapsensa sukupuolisuudesta enkä siten käsittele vanhempien suhtautumistapojen vaikutusta lapsen itsekokemuksen kehityksessä – tämän sinänsä tärkeän teeman tarkempi käsittely edellyttäisi oidipaaliasetelman selvittämistä. Tutkin psykoanalyttisen perinteen näkökulmasta sitä, miten pienet lapset alkavat esioidipaalisessa vaiheessa hahmottaa sukupuolieroja – toisissa ja itsessään.

Artikkelini rakentuu seuraavasti. Tiivistän ensin lyhyesti sen, miten lapsen *sukupuolihavaintoa* on käsitelty viime vuosikymmenten aikana kehityspsykologiassa. Teen tämän painottaakseni sitä, että sukupuolieron kokemus ilmaantuu nykytietämyksen mukaan jo paljon ennen kolmatta ja neljättä ikävuotta ja siten myös ennen oidipaalivaihetta. Esittelen tämän jälkeen psykoanalyttisia kehitysteorioita. Keskityn tässä kohtaa erityisesti Freudin ja Robert Stollerin sukupuoliteorioihin, joissa kehityksellinen etusija myönnetään *joko* maskuliinisuudelle *tai* feminiinisuudelle. Päädyn lopulta käsittelemään Irene Fastin ja Jessica Benjaminin kritiikkiä tätä ”joko/tai”-ajattelutapaa kohtaan, ja näytän miten nämä ajattelijat ovat argumentoineet ”monisukupuolisen” lähtökohta-asetelman puolesta.

Sukupuolen ulkoinen havaitseminen: kognitiivis-psykologisia näkökohtia

Pääosa saatavilla olevista sukupuolihavainnon kehitystä käsittelevistä tutkimuksista keskittyy siihen, miten lapset oppivat käyttämään sanoja, tai reagoivat sanoihin, ”mies”, ”nainen”, ”setä”, ”täti”, ”poika”, ja ”tyttö”. Nämä tutkimukset rajaavat otoksen kieltä jo suhteellisen paljon ymmär-

täviin lapsiin. Sukupuolieron kokemuksesta esikielellisessä vaiheessa on verrattain vähän tutkimuksia. On toki paljon tutkimuksia esimerkiksi siitä, miten vauvojen varhaiset suhtautumistavat kipuun ja erilaisiin leluihin vaihtelevat suhteessa vauvan biologiseen sukupuoleen (ks. esim. David ja Lyons-Ruth 2005); on myös esitetty, että aivorakenteiden eroavaisuuksista johtuen tyttövauvat ja poikavauvat kiinnittyvät primaarihoitajaan eri tavalla (Becker et al. 2008, 178). Mitä tulee sukupuolieron kokemukseen, ilmiö on tietystä iästä alkaen kiistämätön; se ilmenee paitsi siinä tarkkuudessa, jolla jo puolitoistavuotias lapsi kaukaa erottaa käveleekö kadulla ”setä” vai ”täti”, myös siinä säännönmukaisuudessa, jolla monet alle vuoden ikäiset vauvat alkavat huomattavasti herkemmin itkeä nimenomaan vieraiden *mies*puolisten kuin vieraiden *nais*puolisten henkilöiden läheisyydessä – tai kääntäen. Saatavilla oleva empiirinen aineisto viittaa vahvasti siihen, että sukupuolijaotteleva havaitseminen alkaa jo paljon ennen kielen kehittymistä – yleensä viimeistään ensimmäiset ikävuoden lopulla, joskin merkkejä tästä on nähtävissä niinkin varhain kuin 3-4 kuukauden iässä (ks. Lewis ja Brooks 1974, 141; Walker-Andrews et al. 1991, 70-71; Poulin-Dubois et al. 1994; Bahrack et al. 1998, 1264-1265; Serbin et al. 2001, 8).

Sukupuolisen erottelukyvyn on usein tulkittu nojaavan ilmeisten empiiristen piirteiden havaitsemiseen: esimerkiksi äänenkorkeuteen, hiusten pituuteen, vaatetukseen, meikkauksella aikaansaatuihin suurempiin kontrasteihin kasvojenpiirteissä, ja niin edelleen (ks. esim. Miller 1983, Serbin et al. 2001). Näillä ulkoisilla seikoilla on epäilemättä merkitystä – kun esimerkiksi Leinbach ja Fagot näyttivät kokeissaan vauvoille unisex-pukeutuneita lyhythiuksisia naisia ja miehiä, sukupuolista erottelukykä ei voitu todentaa (Leinbach ja Fagot 1993). On myös osoitettu, että vauvojen harjoittama sukupuolinen kategorisointi ei yksinomaan perustu mainittuihin kohteen ulkoisesti muunneltaviin merkkeihin, vaan myös esimerkiksi kasvojen fysionomisiin eroavaisuuksiin – esimerkiksi Quinn (2002) työryhmineen on argumentoinut, että muiden indikaattoreiden puuttuessa vauvat osoittavat erottelukykä sukupuolten välillä myös pelkästään läheltä havaittujen kasvojenpiirteiden perusteella. Bower kollegoineen on puolestaan esittänyt, niin kutsuttuihin ”pistevalokokeisiin” – siis kokeisiin, jossa koehenkilöille näytetään videoita valopilkuilla pinnoitettuihin pukuihin pukeutuneiden henkilöiden liikkeistä pimeässä

huoneessa (niin että vain valopilkut näkyvät) – nojaten, että vauvat katsovat huomattavasti pitempään pistevalokohdetta, joka on heidän omaa sukupuoltaan (Bower 1974; 1989; cf. Pollick et al. 2005). Bowerin tutkimusten nähtiin osoittaneen, että sukupuolen ulkoinen havaitseminen ei edellytä yllä mainittujen staattisten piirteiden – siis ”ulkonäön” – havaitsemista, vaan se voi nojata yksinomaan myös liikkeen tyylin tavoittamiseen (Butterworth 1989, 73).

Tämän artikkelin kannalta nämä tutkimukset osoittavat kaksi mielenkiintoista asiaa. Ensinnäkin: lapsen kokemusmaailman kannalta tarkasteltuna toisten ihmisten *biologinen* sukupuoli ei ole määräävä tekijä vauvojen sukupuolihavainnossa: sukupuolihavainto edeltää tietoa toisen ihmisen sukupuolielimistä, kromosomien määrästä puhumattakaan (ks. Laplanche 2007, 209, 217). Toiseksi: empiirinen aineisto viittaa vahvasti siihen, että toiset ihmiset alkavat jäsentyä sukupuolittuneina jo vauvaiässä, ennen ensimmäisen ikävuoden loppua – ja siten jo paljon ennen triadista oidipaaliasetelmaa. Ei toki ole syytä olettaa, että vauvat eksplisiittisesti kokevat kyseiset erot nimenomaan *sukupuolieroina*, ikään kuin heillä olisi sukupuolen käsite jo hallussaan, mutta toisaalta lienee ilmeistä että näiden varhaisten havaittujen erojen ja myöhempien kategorisointien välillä on kokemuksellinen jatkumo.

Eriytymättömyys ja objektin läsnäolo

Psykoanalyttinen perinne ottaa sukupuolieron kysymykseen erilaisen lähestymistavan. Edellä mainituissa teorioissa painopiste on ulkoisessa havainnossa, ja siten toisten ihmisten ulkoisesti havaittavissa piirteissä; psykoanalyysissa vauvan kokemuksellisen painopisteen on ulkomaailman sijaan ajateltu olevan vauvan omassa kehossa. Vauvan kokemuksellinen keho ikään kuin muodostaa vauvan lähtökohtaisen ”maailman”, josta huomio säännöllisin väliajoin kääntyy hetkeksi pois päin (ks. Taipale 2014).

On syytä painottaa, että psykoanalyttinen teoria ei kiistä esimerkiksi edellä mainitun empiirisen aineiston *pätevyyttä* tai *relevanssia*; sen kriitikki kohdistuu pikemminkin siihen (useimmiten julkilausumattomaan) oletukseen, että tämän aineiston oletetaan kuvastavan pienen lapsen *hallitsevaa kokemistapaa*. Jopa aivan pienet lapset – vastasyntyneet – kiistä-

mättä suhtautuvat välillä, ja tasaisin väliajoin, ulkomaailmaan uteliaalla kiinnostuksella, ja tämä kiinnostus myös silminnähtävästi kasvaa ensimmäisten kohdunulkoisten elinkuukausien aikana. Syntymää välittömästi seuraavina tunteina, päivinä ja viikkoina nämä valppaan kognition jaksot ovat kuitenkin varsin marginaalisia. Vauvan ollessa hereillä, hänellä on usein joko nälkä tai hän on väsynyt, hänellä on kylmä tai kuuma, hänellä on vatsanpuruja, märkä vaippa, ja niin edelleen; tällaisten kokemusten vallitessa vauvan huomio suuntautuu, ei ulkomaailmaan, vaan omaan kehoon – siis kirjaimellisesti paikkaan, jossa tarve *tuntuu*. Aikuiselämässä osviittaa samasta ilmiöstä antanee esimerkiksi hankaluus keskittyä elokuvan katsomiseen silloin, kun tuntee tarvetta päästä vessaan: vaikka ulkoinen data epäilemättä ”rekisteröityy” koko ajan, ja aistinelimet ovat suuntautuneet elokuvaa kohti, kokemuksen polttopiste ei silti suostu rauhassa asettumaan kehon ulkopuolelle vaan tarpeen tuntemus varaa huomion itseensä.

Huomiota itseä kohti kääntävät jaksot ovat vauvojen kokemusmaailmassa vähintäänkin yhtä hallitsevia kuin tarpeiden tyydytyksen ja uusien tarpeiden heräämisen väliin sijoittuvat ”valppaan tarkkaavaisuuden” jaksot, ja niiden aikana vastaavasti myös kokemus toisista ihmisistä hahmottuu hyvin eri tavalla kuin ulospäin suuntautuneiden jaksojen aikana. Esimerkiksi nälkäinen vauva ei puntaroi toisia ihmisiä neutraalilla mielenkiinnolla, vaan oman ruumiinkokemuksen valossa: sikäli kun vauva ei ole sokea eikä kuuro, se alituisesti havaitsee myös ulkoisesti, mutta toiset ihmiset ilmenevät vauvalle yksinomaan tarpeiden välittämisenä ja värittäminä. Tämä oivallus on ollut suurella roolilla psykoanalyttisessä perinteessä. Vauva ei pääosin myönnä hoitajalleen ”toiseutta”: kuten kaikki muukin ulkoisesti havaittu, myös hoitajan läsnäolo hahmottuu pääosin sen roolin tai funktion kautta, joka hoitajalla paraikaa on vauvan ruumiillisessa ”maailmassa”. Vauva ei siis hyvän kantilaisen tavoin suhtaudu hoitajaansa päämääränä sinänsä, itseisarvoisesti, vaan enemmänkin välineellisesti. Väärinkäsitysten ehkäisemiseksi on toki syytä painottaa, että kyse *ei* ole siitä, että lapsi yhtäältä kokee hoitajan itsestä erillisenä objektina, ja tästä tietoisena käyttää hoitajaa kuten välinettä; tässä kehitysvaiheessa itsen ja toisen kokemuksellinen eriytyminen on lapsen kokemusmaailmassa vasta alkamassa ja omiin tarkoituksiin valjastetun toisen ihmisen sijaan hoitaja ilmenee enemmänkin itsestään selvänä osana vauvaa itse-

ään. Esimerkiksi nälän tuntemuksen aikana rinta ei ole mitään muuta kuin nälän tyydyttäjä, se ei ole osa itsestä erillistä objektia, vaan identtinen paraikaisen funktionensa kanssa. Vastaavasti hoitaja kokonaisuudessaan määrittyy *yksinomaan* tämänhetkisen funktionensa kautta. Lyhyesti sanottuna vauvalle toinen ei aluksi ilmene *toisena*, vaan narsistisesti, osana itseä.

Psykoanalyttisista sukupuoliteorioista: Freud ja Stoller

Edellä esitettyjen huomioiden valossa ei ole yllättävää, että monien psykoanalyttikoiden mukaan myöskään objektin (siis ”toisen”) *sukupuoli* ei ensisijaisesti, tai ainakaan pelkästään, jäsenny ulkoisesti havaittavien piirteiden kautta, vaan pikemminkin sen merkityksen kautta joka tällä lapsen ruumiillisessa kokemusmaailmassa kulloinkin on. Tässä kohtaa psykoanalyttinen perinne on myös ottanut kriittistä etäisyyttä Freudiin ja sukupuolikehityksestä on esitetty hyvin erilaisia kantoja.

Freud itse oletti, että lapsen ymmärrys sukupuolierosta alkaa varsinaisesti muodostua vasta sukupuolielinten erilaisuuden käsittämisen myötä, oidipaalivaiheen jo hämmöittäessä kolmannen ja neljännen ikävuoden aikana. Vastaavasti Freud ajatteli, että esi-fallisessa vaiheessa, siis ennen sukupuolielinten erilaisuuden tajuamista, tyttöjen ja poikien kehitys kulkee samaa reittiä. Freud hahmotti maskuliinisuuden ja feminiinisuuden käsitteensä näiden oletusten varaan, ja tuli myöntäneeksi biologiselle sukupuolelle (”sex”) normatiivisen aseman kokemukselliseen sukupuoleen (”gender”) nähden (vrt. Person ja Ovesey 1999 [1983], 58; ks. myös Reiche 1997). Person ja Ovesey aiheellisesti huomauttavat, että sekä tutkimukset joissa käsitellään sokeita lapsia että tutkimukset joissa käsitellään synnynnäisestä näkyvien sukuelinten puuttumisesta kärsiviä tyttö- ja poikalapsia, ovat osoittaneet, että sukupuolieron kokemus ei edellytä havaintoa omien ja toisten sukupuolielinten eroavaisuudesta – sukupuolieron kokemus ei perustu sukupuolielinten tai muiden ulkoisten piirteiden havaitsemiseen ja vertailemiseen (Person ja Ovesey 1999 [1983], 61).

Freud ei juuri käsitellyt alle kaksivuotiaiden lasten kokemusrakenteita, ja siksi hänen painotuksena ei ehkä ole yllättävä. Joka tapauksessa Freud näytti jättäneen huomiotta, että jos tarkastelu kohdistetaan kehitysvaiheeseen, jossa hoitaja ei ole vielä eriytynyt itsestä (vaiheeseen, jonka

siis myös Freud itse oletti), kyseessä ei voi olla kahdenvälinen, dyadinen suhde. Äiti ei toisin sanoen voi olla lapselle aluksi rakkausobjekti, ei oikeastaan vielä objekti lainkaan, vaan funktionaalinen *osa itseä*. Lapsen hoitaja ei toisin sanoen ole kohde, jonka lapsi haluaa *omistaa* (*have*), kuten Freud olettaa puhuessaan rakkausobjektista, vaan jotain mitä lapsi oman käsityksensä mukaan *on* tai haluaa *olla* (*be*). Tässä valossa vauvan ensimmäinen ”objekti”, ensimmäinen ”toinen”, ei olekaan äiti (kuten Freud ajatteli), vaan isä, joka hahmottuu lapsen ja äidin muodostaman sidoksen ulkopuolelle (Gaddini 1992 [1974], 76; Chodorow 1978, 79) – joskin aluksi myös isä on, tai ainakin voi olla, osa lapsen itserepresentaatiota.

Robert Stoller puhuu edellä luonnosteltuja ajatuskulkuja seuraillen ”profeminiinisydestä”, ja hän menee niinkin pitkälle, että väittää että biologisesta sukupuolestaan huolimatta myös poika on sukupuoli-identiteetiltään lähtökohtaisesti feminiininen, naispuolinen (ks. Stoller 2012; vrt. Person ja Ovesey 1999 [1983], 63-64). Tämä ensisilmäyksellä ehkä hämärältä vaikuttava ajatuskulku on itse asiassa hyvin ymmärrettävä, melkeinpä deduktiivinen: sikäli kuin lapsi kokee hoitajan aluksi osana *itseään*, ja sikäli kuin lapsen ensisijainen hoitaja on *feminiininen*, niin lapsen *itsekokemus* on aluksi painokkaasti *feminiininen*. Stoller siis kääntää pääläelleen Freudin ajatuksen, jonka mukaan miehisuus tai maskuliinisuus on kehityksen luonnollinen lähtökohta ja feminiinisyys kehkeytyy peniskateuden ja oidipaaliasetelman myötä eräänlaisena psykologisen epätoivon ilmauksena (Person ja Ovesey 1999 [1983], 58, 62). Stollerilla feminiinisyys on päinvastoin lähtökohta, ja maskuliinisuus jotain ongelmallista – ”projekti”, kuten Gunnar Karlsson ilmaisee (Karlsson 2014).

Person ja Ovesey huomauttavat tässä kohtaa kuitenkin aiheellisesti, että Stollerin oletama lähtökohta-asetelma ei ole välttämätön tai jotain olemuksellista, koska lapsen primäärihoitaja voi hyvin olla myös maskuliininen, esimerkiksi lapsen isä. He painottavat, että lapsen primäärihoitajan (koetulla) sukupuolella on merkittäviä vaikutuksia lapsen sukupuoli-identiteetin kehitykseen, mutta itsen ja objektin erillisyyden hahmottaminen on yhtä hankala tehtävä tytöille ja pojille (Person ja Ovesey 1999 [1983], 65, 69) – molempien on ”dis-identifioitettava” primäärihoitajastaan (mt. 68). Freudista ja Stollerista eroten Person ja Ovesey tiivistävät, että niin maskuliinisuuden kuin feminiinisyysenkään ei voi sanoa *olemuksellisesti* olevan jotain ensisijaista ja toisen vain jotain johdettua.

Esi-oidipaallinen sukupuoliuus: Fast ja Benjamin

Jessica Benjamin kritisoi sekä Freudin että Stollerin malleja, joissa kummassakin etusija annetaan yhdelle sukupuolelle. Irene Fastin ajatuksia seurailleen Benjamin argumentoi, että esi-oidipaallisessa vaiheessa, kahden ensimmäisen ikävuotensa aikana lapset ovat sukupuolisesti ”ylisallivia” (*overinclusive*) (Benjamin 1995, 53). Tällä hän tarkoittaa että lapset eivät aluksi samastu vain *joko* maskuliiniseen *tai* feminiiniseen, vaan molempiin – toisistaan vielä eriytymättöminä. Benjamin erottaa kolme vaihetta oidipaaliasetelmaa edeltävässä sukupuolikehityksessä.

(A) Aluksi lapsen kokemuksissa sukupuolella ei ole niinkään *väliä*; sukupuoliuus on korkeintaan ”nimellistä” (Benjamin 1995, 53). Vaikka jo alle vuoden ikäinen lapsi kykenee alustavasti erottamaan ”sedät” ja ”tädit” ulkoisten merkkien perusteella – ja tässä mielessä jakamaan ihmiset kahteen ”erilliseen kategoriaan” (ks. Leinbach ja Fagot 1993, 318; Serbin et al. 2001, 7) – niin nämä ulkoisesti havaitut eroavaisuudet eivät vielä välttämättä jäsenny laadullis-kokemuksellisina eroavaisuuksina toisten ihmisten *läsnäolon* kokemuksessa. Esimerkiksi äidin läsnäolon ja *isän läsnäolon* välinen kokemuksellinen ero on vasta muodostumassa. Tässä mielessä lapsi aluksi identifioituu *sekä* maskuliiniseen *että* feminiiniseen; molemmista hän löytää *itsensä* eikä biologisesta sukupuolestaan riippumatta ensin suhtaudu yhteen toista latautuneemmin. Toisin sanoen vauva löytää ”grandioottisesta itsestään” alusta alkaen aineksia molemmista sukupuolista; sekä feminiinisellä että maskuliinisella on funktionaalinen osansa hänen ruumiinkokemuksellisesti painottuneessa elämässään, mutta nämä läsnäolot eivät ole vielä hahmottuneet toisistaan erillisinä, eivätkä siten kirjaimellisesti vielä *suku-puolina*.

Benjaminin näkemys näyttäisi sopivan hyvin yhteen sen kanssa mihin esimerkiksi Quinn työryhmineen on päätenyt. Heidän mukaansa suosiollisempi suhtautuminen naispuolisiin kasvoihin ei ole synnynnäinen tai olemuksellinen vaan enemmänkin tilastollis-kehityksellinen asia: vauvat, joita oli pääosin hoitanut isä tai muu miespuolinen hoitaja, selkeästi suosivat miehisiä kasvoja edellä mainituissa kokeissa (Quinn et al. 2002). Itkuisuus tai rauhallisuus yhden sukupuolen läsnäollessa on toisin sanoen tottumuskysymys. Vastaavasti eräs Brooks-Gunnin ja Lewisin tutkimus osoittaa, että jo alle vuoden iässä lapset kiinnittävät eri tavalla katseensa ja osoittavat erilaisia kasvojenilmeistä yhtäältä nähdessään kuvia tunte-

mattomista miehistä ja toisaalta nähdessään kuvia tuntemattomista naisista, mutta samat lapset eivät silti osoita erilaista suhtautumista nähdessä yhtäältä kuvia isästään ja toisaalta kuvia äidistään (ks. Brooks-Gunn ja Lewis 1981). Erottelu *tutun* ja *vieraan* välillä näyttäisi tässä valossa olevan aluksi olennaisempi kuin erottelu *feminiinisen* ja *maskuliinisen* välillä – ja jos tämä on totta niin tämä saattaisi puhua sen puolesta, että primääri-vanhemman sukupuoli ei aluksi ole yhtä merkittävä tekijä kuin tuttuus ja jatkuvuus.

(B) Hiljalleen vanhemmat alkavat eriytyä lapsen kokemusmaailmassa kahtena erilaisena funktionaalisenä läsnäolona, ja siten kahtena erilaisena osana itseä. Benjamin kutsuu tätä vaihetta havainnollisesti ”identifikaatioiden eriytymiseksi” (Benjamin 1995, 53). Lapsi enenevästi käsittää vanhemmat laadullisesti erilaisina, funktionaalisuudessaan toisistaan erottuvina läsnäoloina; hän alkaa toisin sanoen enenevästi ymmärtää eron *äidin läsnäolon* ja *isän läsnäolon* välillä. Kyse ei ole vielä miehen ja naisen, vaan pikemminkin feminiinisen ja maskuliinisen eriytymisestä (Benjamin 1995, 56), ja lapsi yhä samastuu kumpaankin. Kuten Benjamin painottaa, kyse ei ole vielä triadisesta, oidipaalisesta, asetelmasta, vaan lapsen *kahdesta, toisistaan vasta hiljalleen erottuvasta dyadisesta suhteesta*. Äiti ja isä toisin sanoen jäsentyvät vielä yksinomaan siinä merkityksessä mikä heillä kulloinkin on lapsen tarpeiden ja fantasioiden kannalta, eivät vielä itsenäisinä objekteina joiden välillä lapsi tajuaisi olevan myös lapsesta riippumattomia keskinäisiä suhteita (ks. Benjamin 1995, 57).

Identifikaatioiden eriytymisessä lapsen toisella hoitajalla (maskuliinisella tai feminiinisellä) on tärkeä rooli. Vasta kun lapsi muodostaa *useamman* dyadisen suhteen, voi se alkaa hiljalleen hahmottaa dyadisten suhteidensa – eri identifikaatioidensa, ja siten eri *identiteettiensä* – välisen eron. On huomattava, että maskuliinisuus ja feminiinisyys ovat tässä vaiheessa vasta *erilaisia* – eivät vielä *vastakkaisia* tai toisensa poissulkevia, kuten oidipaalivaiheessa, eikä lapsi vielä osoita puolueellisuutta niiden välillä (ks. Fast 1990, 108; Laplanche 2007, 201-202). Kun vanhempien merkitykset alkavat saada eri tavalla hahmoa lapsen kokemusmaailmassa, alkavat myös lapsen odotukset ja fantasiat näitä kohtaan eriytyä.

(C) Sukupuolieron hahmottaminen, ja siten myös sukupuolisen identiteetin rakentuminen, näyttäisivät kuitenkin pohjautuvan vahvasti tähän koettujen identifikaatioiden erottumiseen. Lapsi alkaa hiljalleen valikoi-

den samastua funktionaalisesti koettuihin läsnäoloihin, ja sukupuolten erottuessa myös lapsen suhtautuminen niihin alkaa hiljalleen latautua. Esioidipaalisen sukupuolikehityksen kolmatta vaihetta luonnehtii kuitenkin vielä Benjamin mukaan ”ylisallivuus” (tai ”ylibuukkaus”, kuten voisimme ehkä myös sanoa) (Benjamin 1995, 62-63). Tämä tarkoittaa, että valikoiva samastuminen kohdistuu yhä molempiin sukupuoliin; lapsi ylläpitää leikeissään jo eroa sukupuolten välillä, mutta voi silti itse ottaa leikissä niin yhden kuin toisenkin sukupuolen hahmon. Hiljalleen yhdestä sukupuolesta tulee kuitenkin toista vieraampi, ei pelkästään jokin vapaasti kokeiltavissa oleva, kuten aiemmin, vaan jotain mistä lapsi haluaa erottua. ”Tyttöjen ja poikien lelut”, ”tyttöjen ja poikien leikit” eriytyvät, ja parivuotiaana poikalapsi haluaakin leikkiä vain muiden poikien kanssa, tyttö vain muiden tyttöjen. Vastakkainen sukupuoli ilmenee jotenkin vieraana ja pelottavana, nimenomaan vastakkaisena (siis jonakin johon otetaan ”vastakkaistava” suhde). Toista sukupuolta ehkä myös väheksytään ja siihen otetaan etäisyyttä.

Benjaminin mukaan tällaiset ”vastakkaistavat” reaktiot juontuvat siitä, että kyse on *luopumisen kokemuksesta*: siitä mikä aiemmin jäsenyi osana *itseä* alkaa korostua jonakin vieraana, jonakin mistä halutaan erottua. Toisin ilmaistuna: jos ero olisi ilmiselvä, niin sitä tuskin olisi tarvetta voimakkaasti alleviivata. Kleinilaisen perinteen termein kyse on eräänlaisesta ”projektiivisestä identifikaatiosta”: kokemus on tuskallinen ja epämieluisa ja verhoutuu usein vihamielisyyteen, koska se mihin otetaan etäisyyttä, on tosiasiaa *oma* feminiinisyys tai *oma* maskuliinisuus, siis jokin *itsessä*. Itsekokemuksen suku-*puolittuminen* onkin tässä mielessä kirjaimellisesti leikkaava, *kastroiva*, tapahtuma: itse ikään kuin halkaistaan ja osasta itseä joudutaan luopumaan. Ja tämä pätee sekä tytöille että pojille. Kuten Fast huomauttaa, esimerkiksi pojan kastroiopelkoa ei tulisi ymmärtää yksinkertaisesti peniksen menettämisen pelkona, ikään kuin poika luonnostaan haluaisi olla *pelkästään* maskuliininen (Fast 1990, 107). Poika alkaa tässä vaiheessa enenevästi oivaltaa, että naispuolisilla henkilöillä on sisälään tila, jossa kasvaa vauvoja, eikä poika muutta mutkitta hyväksytystä että hän ei itse omaa tätä ihmeellistä potentiaalia; poika ei toki halua menettää penistään, ja olla *pelkästään* tyttö, mutta toisaalta hän haluaa pitää kiinni feminiinisestä itsessään kuten myös ajatuksesta että hänelläkin on tuo ihmeellinen sisätila – ja kuitenkin jälkimmäinen alkaa oidi-

paalivaiheen tietämällä yhä vahvemmin linkittyä hänen ajatusmaailmassaan peniksen uupumiseen. Yleisemmin sanottuna, lapsi haluaa (yhä) olla sekä maskuliininen että feminiininen, ja juuri siksi hänen tietoisuutensa eteissä kolkuttavat biologiset tosiseikat aiheuttavat hänelle päänvaivaa.

Lähestyttäessä oidipaalivaihetta lapsi alkaa enenevästi kytkeä miehiisyyden ja naisellisuuden sukupuolielimiin, ja tajutessaan hänellä on vain *yhdet* sukupuolielimet hän joutuu tajuamaan että hän ei siksi voi olla kokonaan *sekä* tyttö *että* poika. Tämä ei toki läpikotaisin määritä lapsen sukupuoli-identiteettiä, saati ennalta määrää sen tulevaisuutta, mutta se on epäilyksettä yksi keskeinen tekijä, johon rakentuvan sukupuoli-identiteetin on välttämättä – tavalla tai toisella, aktiivisesti tai passiivisesti – sopeuduttava.

Loppusanat

Simone de Beauvoir kirjoittaa: ”naiseksi ei synnytä, naiseksi tullaan”. Olen tässä artikkelissa käsitellyt sitä, miten psykoanalyttisessä perinteessä on tutkittu esi-oidipaalista sukupuolikehitystä, ja toivoakseni olen näyttänyt, että mainitussa perinteessä ote on vastaavanlainen. Beauvoiria ennakoiden Freud kirjoittaakin, että psykoanalyysi ”ei pyri kuvailemaan mikä nainen *on*, vaan [...] se ottaa tehtäväkseen selvittää miten jostakin *tulee* nainen” (Freud 1964, 508). Kuten esitin, Freudin itsensä mukaan miehellä ei ole samaa ongelmaa, koska maskuliinisuus on hänen mukaansa jotain lähtökohtaista ja alkuperäistä. Mutta sikäli kuin sukupuoli-identiteetti kehittyy samastusten ja erottumisten kautta, niin sekä tytöt että pojat joutuvat käymään läpi kehityksen, jossa se, mikä on lähtökohtaisesti ollut itsestään selvä osa *itseä*, alkaa hahmottua itselle vieraana, ”toisena”. Benjaminin ja muiden esittelemieni ajattelijoiden valossa yhtä perustavanlaatuinen ongelma kuin se, miten jostakin tulee *nainen*, on siis se, miten jostakin tulee *mies*. Jos kehitys välttämättä lähtee liikkeelle tilanteesta jossa sukupuolisuus on ensin vain nimellistä ja pitkään ”yli-*buukattua*”, niin suhde toiseen sukupuoleen välttämättä heijastelee aina myös suhdetta itsen – suhdetta toiseen itsessä ja suhdetta itsen toisessa.

Kirjallisuus

- Bahrick, L., D. Netto ja M. Hernandez-Reif (1998). "Intermodal Perception of Adult and Child Faces and Voices by Infants". *Child Development* 69(5), 1263–1275.
- Becker, J., K. Berkley, N. Geary, E. Hampson, J. Herman ja E. Young (toim.) (2008). *Sex Differences in the Brain. From Genes to Behavior*. Oxford: Oxford University Press.
- Benjamin, J. (1995). *Like Subjects, Love Objects. Essays on Recognition and Sexual Difference*. New Haven: Yale University Press.
- Bower, T. (1974). *Development in Infancy*. San Francisco: W. H. Freeman and co.
- Bower, T. (1989). "The Perceptual World of the New-Born Child", teoksessa A. Slater, J. G. Bremner (toim.) *Infant Development*. Psychology Press.
- Brooks-Gunn, J. ja M. Lewis (1981). "Infant Social Perception: Responses to Pictures of Parents and Strangers". *Developmental Psychology* 17(5), 647–649.
- Butterworth, G. (1989). "Events and Encounters in Infant Perception", teoksessa A. Slater ja J. G. Bremner (toim.) *Infant Development*. Psychology Press.
- Chodorow, N. (1978). *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- David, D. ja K. Lyons-Ruth (2005). "Differential Attachment Responses of Male and Female Infants to Frightening Maternal Behavior: Tend or Befriend versus Fight or Flight?" *Infant Mental Health Journal* 26(1), 1–18.
- Fast, I. (1990). "Aspects of Early Gender Development: Toward a Reformulation". *Psychoanalytic Psychology* 7, 105–117.
- Freud, S. 1964: *Johdatus psykonalyysiin*. Suomentanut E. Puranen. Jyväskylä: Gummerus.
- Gaddini, E. (1992 [1974]). "Formation of the Father and the Primal Scene", teoksessa E. Gaddini (1992) *A Psychoanalytic Theory of Infantile Experience. Conceptual and Clinical Reflections*. Toimittanut A. Limentani. London, New York: Tavistock/Routledge.
- Karlsson, G. (2014). "Masculinity as Project: Some Psychoanalytic Reflections". *NORMA: International Journal for Masculinity Studies* 9(4), 249–268.
- Laplanche, J. (2007). "Gender, Sex, and the Sexual". Käännös Susan Fairfield. *Studies in Gender and Sexuality* 8(2), 201–219.
- Leinbach, M. D. ja B. Fagot (1993). "Categorical Habituation to Male and Female Faces: Gender Schematic Processing in Infancy". *Infant Behavior and Development* 16, 317–332.

- Lewis, M. ja J. Brooks (1974). "Self, Other, and Fear: Infants' Reactions to People", teoksessa M. Lewis ja L. A. Rosenblum (toim.) *The Origins of Behavior. Vol. II. The Origins of Fear*. New York: Wiley.
- Lewis, M. ja J. Brooks (1975) "Infants' Social Perception. A Constructivist View", teoksessa L. B. Cohen ja P. Salapatek (toim.) *Infant Perception: From Sensation to Cognition: Perception of Space, Speech, and Sound*. Academic Press.
- Person, E. S. ja L. Ovesey (1999 [1983]) "Psychoanalytic Theories of Gender Identity", teoksessa E. S. Person (1999), *The Sexual Century*. New Haven: Yale University Press.
- Pollick, Frank, J. Kay, K. Heim ja R. Stringer (2005). "Gender Recognition from Point-Light Walkers". *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance* 31(6), 1247–1265.
- Poulin-Dubois, D., L. Serbin, B. Kenyon, ja A. Derbyshire (1994). "Infants' Intermodal Knowledge about Gender". *Developmental psychology* 30, 436–441.
- Quinn, P., J. Yahr, A. Kuhn, A. Slater ja O. Pascalis (2002). "Representation of the Gender of Human Faces by Infants: A Preference for Female". *Perception* 31, 1109–1121.
- Reiche, R. (1997). "Gender ohne Sex. Geschichte, Funktion und Funktionswandel des Begriffs 'Gender'". *Psyche* 51, 926–957.
- Serbin, L., D. Poulin-Dubois, K. Colburne, M. Sen ja J. Eichstedt (2001). "Gender Stereotyping in Infancy: Visual Preferences for and Knowledge of Gender-Stereotyped Toys in the Second Year". *International Journal of Behavioral Development* 25(1), 7–15.
- Stoller, R. (2012 [1975]). *Perversion – The Erotic Form of Hatred*. Knopf Doubleday Publishing Group.
- Taipale, J. (2014). "Itsen ja toisen jatkuvuudesta", teoksessa A. Laitinen, J. Saarinen, H. Ikäheimo, P. Lyyra ja P. Niemi (toim.) *Sisäisyys ja suunnistautuminen*. Jyväskylä: SoPhi.
- Walker-Andrews, A., L. Bahrack, S. Raglioni ja I. Diaz (1991). "Infants' Bimodal Perception of Gender". *Ecological Psychology* 3(2), 55–75.

Suloiset oudokit: Feministisestä bioetiikasta queer-bioetiikkaan?¹

Tiia Sudenkaarne

Helmikuussa 2015 Britannian parlamentin alahuone hyväksyi lain, jonka mukaan lapsella voi olla kolme biologista vanhempaa. Britanniasta tuli siis ensimmäinen maailman maa, jossa lainsäädäntö sallii hedelmöittämisteknologian, jonka myötä lapselle tulee kaksi biologista äitiä ja isä. Toimenpiteellä voidaan estää vakavia perinnöllisiä sairauksia, joita aiheuttavat solujen vialliset mitokondriot: ne voidaan korvata ”lahjoittavalta äidiltä” terveillä. Korjaukset siirtyvät myös jälkipolville. Mitokondrioiden vaihtaminen – joksi tutkijat toimenpidettä kutsuvat – on herättänyt Britanniassa vastustusta tutkijapiireissä sekä geenitekniikan arvostelijoiden ja kirkonmiesten parissa. (Mykkänen 2015). Mitokondrioiden vaihtamisen sallivasta hedelmöitystekniikasta on debatoitu Yhdysvalloissa jo vuodesta 2002, missä sen jyrkkä vastustus on toistaiseksi estänyt tekniikan käytön. Britannian parlamentin ratkaisu saattaa kuitenkin muuttaa tilannetta maailmanlaajuisesti ja ainakin Australiassa keskustelu vaihtamisteknologian sallimisesta käy kuumana. (Luntz 2015.)

1 Tämä artikkeli perustuu osaan väitöskirjani tutkimussuunnitelmasta, jonka esittelin SFY:n ja JY:n filosofian oppiaineen Sukupuoli-kollokviossa tammi-kuussa 2015. Toteutan väitöstutkimukseni *Normal, Queer, Human: Queer Bioethical Approaches to Gender and Sexuality* TY:n käytännöllisen filosofian oppiaineessa vuosina 2015–2019.

Samaan aikaan Suomessa vanhemmuuden kysymykset puhuttivat avioliittolain uudistuksen myötä: samaa sukupuolta olevat parit saavat tulevaisuudessa avioliittostatuksen kautta mahdollisuuden hakea adoptiota myös perheen ulkopuolelta. Näin adoptio-oikeus laajenee aiemman rekisteröidyn parisuhteen rajatusta oikeudesta perheen sisäiseen adoptioon (mahdollisuuteen adoptoida kumppanin biologinen lapsi, jos lapsen toinen biologinen vanhempi sen sallii tai toista vanhempaa ei ole) vastamaan heteroavioparien adoptio-oikeutta. Kansalaiskeskustelussa nousi toistuvasti esiin, että samaa sukupuolta olevien parien oikeutta perheen ulkoiseen adoptioon pidettiin potentiaalisesti haitallisempänä sekä Suomen että maailman lapsille kuin perheen sisäistä. Sitä myös vastustettiin kiivaammin kuin yhtäkään toista lakimuutoksen vaikutusta. Keskeinen huoli on ollut, että avioliittolain uudistus vie lapselta oikeuden isään ja äitiin.²

Biologisen ja sosiaalisen kysymykset synnyttävät mielenkiintoisia ristisiitoksia. Yhtäältä on todettava, että mikäli isän ja äidin biologiaan pohjaavasta juridisesta huoltajuudesta ja sen lainsuojasta huolissaan olevalta henkilöltä kysyttäisiin kantaa mitokondrioiden vaihtamisesta aiheutuvaan kolmen henkilön biologiseen vanhemmuuteen, hänen olisi nähdäkseni oman etiikkansa puitteissa kannatettava sitä; onhan hän asettanut biologisen vanhemmuuden lapsen oikeuksien ensisijaiseksi määrittäjäksi. On siis ilmeistä, että reproduktio- ja perhepolitiikkaan liittyvät kysymykset ratkaistaan usein pikemminkin tunteella kuin järjellä. Toisaalta on kuitenkin nähdäkseni aidosti syytä pohtia, miksi mitokondrio riittää oikeutukseksi juridiselle äitiydelle – mitokondrion luovuttanut nainen ei ole vaikkapa luovuttaja vaan nimenomaisesti ”lahjoittava äiti” – mutta sellaista lainsäädäntöä ei ole, jonka puitteissa esimerkiksi mies- ja naisparin muodostama apilaperhe tai kahden heteroperheen muodostama uusperhe voisi määritellä lapselle tämän elämäntilannetta ja tosiasiallisia kiintymyssuhteita vastaavan määrän juridisia vanhempia. Suomalainen perhe elää kaiken kaikkiaan mielenkiintoisia aikoja, sillä uudistettu isyyslaki astuu voimaan tammikuussa 2016.³ Niin ikään äitiyslakiin haetaan muutoksia kansalaisaloitteella, joka sallisi (rekisteröityneessä parisuhteessa olevan) naisparin toisen osapuolen vanhemmuuden tunnustami-

2 Katso esimerkiksi Jääskeläinen 2014.

3 Katso Oikeusministeriö: Isyyslain uudistaminen 2015.

sen ilman sisäisen adoption prosessia silloin, kun lapsi on saanut alkunsa hedelmöityshoidoilla.⁴

Nähdäkseni edellä kuvatun kaltaisten teknologisten, sosiaalisten ja juridisten innovaatioiden käynnistämässä (bio)eettisessä keskustelussa ei vain vertailla reproduktiopolitiikkoja vaan merkityksellistetään ja normitetaan niitä, ja sen kautta elämää itseään. Millaiseen käsitykseen normaalisti – sen ruumiillisessa, medikaalisessa ja biologisessa mielessä – tuo normatiivisuus perustuu ja mitä tapahtuu, kun esimerkiksi mitokondrioiden vaihtamisen kautta tuo normatiivisuus väistämättä kyseenalaisuutuu? Nähdäkseni tuota problematiikkaa tulisi lähestyä queer-bioetiikan keinoin.

Yhtäältä queer-bioetiikalla tarkoitetaan lesboihin, homoihin, biseksuaaleihin, trans- ja queer-henkilöihin sekä intersukupuolisiin (=LHBTQI) liittyviä erityisiä bioeettisiä kysymyksiä. Sellaisia ovat esimerkiksi sukupuolen korjaamiseen (trans) ja määräytymiseen (intersukupuoliset) liittyvät juridis-medikaaliset käytänteet tai samaa sukupuolta olevien parien oikeus avusteiseen lisääntymiseen, jollaisena itse pidän myös sijais-syntymistä. Toisaalta queer-bioetiikalla tarkoitetaan metateoreettista

4 Katso Äitiyslaki 2015. Lakialoitteen sisällöstä on syytä huomauttaa, että se on varmasti tervetullut ratkaisu hedelmöitysklinikalla alkunsa saaneille lapsille ja heidän naisparivanhemmilleen, mutta se on queer-poliittisesti kyseenalainen, sillä se asettaa sateenkaariperheet keskenään eriarvoiseen asemaan. Aloite perustelee itseään vetoamalla siihen, että naisparien lapsista tulee näin tasavertaisia eri sukupuolta olevien parien lasten kanssa, mikä ei pidä paikkaansa, sillä joukko lapsia jää silti eriarvoiseen asemaan. Lakimuutos antaisi ohitusväylän naisparien klinikalla alkunsa saaneiden lasten vanhemmuuden tunnustamiselle, mikä ei ratkaise esimerkiksi koti-inseminatiolla alkunsa saaneiden naisparien lasten vanhemmuuden tunnustamista. Tullaan siis implikoineeksi, että naisparin osapuolet voidaan olettaa sopiviksi vanhemmiksi (heterous itsessään pitää sisällään tämän oletuksen), kunhan he vaihtavat sosiaalisen kontrollin muodon (adoptioprosessi kuulusteluineen) medikaliseen (hedelmöityshoidot). Sinänsä puollettavan aloitteen pohjalta nousee muitakin queer-poliittisia (esim. miesparien laillinen mahdollisuus biologisiin lapsiin ja ydinperheeseen) ja reproduktiopoliittisia (esim. sukupuolinen suuntautuminen hedelmöityshoitoihin pääsyn esteenä, katso Vihavainen 2015) kysymyksiä, jotka vaativat syvällisempää käsittelyä muualla.

kytköstä sukupuolen ja seksuaalisuuden kulttuuris-historiallisesti muotoutuneiden ja uudelleentuotettavien määritelmien haastamiseen, jossa keskeisiä analyysityökaluja ovat sukupuolijärjestelmän ja heteronormatiivisuuden käsitteet.

Queer-bioetiikalla moraaliteorian ei ole vakiintunutta asemaa suomalaisessa bioeettisessä tai yhteiskunnallisessa keskustelussa, mikä pohjoismaiseen ja erityisesti yhdysvaltalaiseen kenttään verrattuna on nähdäkseni huolestuttavaa (jälkimmäisestä kentästä ks. Powell ja Foglia 2014; Wahlert ja Fiester 2012; Wahlert ja Fiester 2014). Vaikka queer-bioetiikalla on metodologisia ja metateoreettisia kytköksiä queer-teoriaan ja feministiseen filosofiaan/feministiseen bioetiikkaan, joilla toki on vakiintunut suomalainen tutkimustraditio, katson että queer-bioetiikka on nimenomaisesti moraaliteoria: se pystyy nimeämään ja pyrkii myös ratkaisemaan niitä oikeudenmukaisuuteen – tarkemmin sanottuna epäoikeudenmukaisuuksiin – johtavia käytänteitä, jotka kumpuavat ideologisesta heteronormatiivisuudesta eivätkä vastaa inhimillisen eletyn kokemuksen monimuotoisuutta.

Oudokit, sulokit, hoidokit: Queer, bioetiikka ja feminismi

Queer-bioetiikan teoreettiset taustat kytkeytyvät siis feministiseen filosofiaan, queer-teoriaan ja etenkin feministiseen bioetiikkaan (ensimmäisestä ks. Matero 1996,⁵; toisesta ks. esim. Monro 2005). Tarkastelen seuraavaksi feministisen bioetiikan ja queer-bioetiikan yhtäläisyyksiä ja eroja sekä niiden suhdetta nk. valtavirtabioetiikkaan perustellakseni queer-bioeettisen näkökulman erityistä painoarvoa.⁶ Nähdäkseni feministinen bioetiikka on valtavirtabioetiikalle suloinen oudokki: jotakin vierasta mutta kiinnostavaa, jonka kanssa voi silloin tällöin kohdata, mutta jollaiseksi ei kuitenkaan halua tulla. Samaan tapaan laajemmin ajateltuna voi nähdä queer-teorian ja feministien teorian suhteen: queerin suhde feminismiin on suloisen oudokin suhde salonkikelpoisempaan, ei aivan

5 Huomautettakoon, että Matero erittelee artikkelissaan feministisen filosofian näkökulmia, joista minun tarkastelutapani sijoittuu Materon postmoderniksi nimeämän näkökulman piiriin.

6 Tässä esitetty on yksinkertaistus monimutkaisesta dynamiikasta, johon syvennyn väitöstutkimuksessani.

samanlaiseen mutta kuitenkin jo tutumpaan ja sitä kautta (ainakin näennäisesti) vaarattomampaan, kesympään hoidokkiin.

Hilde Lindemann Nelsonin (2000, 492) mukaan feministisen bioetiikan alkutaipaleen tärkein ansio oli huomio siitä, kuinka sukupuolijärjestelmän tuottamat hierarkkiset valtastruktuurit ilmentyvät lääketieteen ja terveystieteiden teorioissa ja käytänteissä. Lindemann Nelson kuitenkin nähdäkseni aiheellisesti huomauttaa, että vaikka feministinen bioetiikka on onnistuneesti kritisoinut lääketieteen androsentristä so. miesnormatiivista teorianmuodostusta, tuo kritiikki ja seksististen käytänteiden paljastaminen on keskittynyt lähinnä nais erityisiin reproduktioterveyden kysymyksiin kuten vaikkapa aborttiin. Näin laaja joukko muita bioeettisiä kysymyksiä on jäänyt vaille feminististä dekonstruktio prosessia. Hän jatkaa, että feministinen bioetiikka ei ole toistaiseksi kyennyt tarjoamaan paljoakaan varsinaiselle bioeettiselle teorianmuodostukselle. Lindemann Nelsonin mukaan feministisen bioetiikan pitäisikin jatkuvasti laajentaa tutkimusalaansa, siis kytkeytyä sukupuolijärjestelmän kritiikki analyysiapparaattinaan muihinkin kuin reproduktioaiheisiin tutkimalla samoja, uusien teknologisten innovaatioiden mukanaan tuomia kysymyksiä kuin valtavirtabioetikot. Niin ikään feminististen bioetikoiden pitäisi hänen mukaansa kehittää bioeettinen teoria, joka on valtavirran moraaliteorioita kykenevämpi analysoimaan niitä epäoikeudenmukaisia, sukupuoliin ja seksuaalisuuteen liittyviä ideologioita ja käytänteitä, joilla tuotetaan ja ylläpidetään miesnormia ja heteronormatiivisuutta.

Katson queer-bioetiikan vastaavan molempiin edellä esitettyihin vaateisiin, sillä queer-teoria käsittää lähtökohtaisesti sukupuolet ja seksuaalisuudet monimuotoisina ilmiöinä ja suhtautuu normikriittisesti sekä sukupuolijärjestelmään että heteromatriisiin. Vaikka postmoderni feministinen tutkimus usein implisiittisesti jakaa nuo lähtökohdat, queer eksplikoi ne: queer-teoreettisessa tutkimuksessa sukupuolijärjestelmän ja heteromatriisiin kritiikki ovat välttämättömiä ehtoja. Näin ollen pidän queer-teoriasta ammentavaa queer-bioetiikkaa potentiaalisena ratkaisuna Lindemann Nelsonin mainitsemiin ongelmiin. Suhteessa nk. valtavirtabioetiikkaan queer-bioetiikalla on nähdäkseni paljon annettavaa: tulisi kehittää queer-bioeettinen teoria ja analyysiä, siitä miten bioetiikan perusperiaatteet (joista ks. Beauchamp ja Childress 2009) vahingon välttäminen, hyvän tekeminen, autonomian kunnioittaminen ja oikeudenmu-

kaisuus toteutuvat LHBQTQI-käytänteissä eli vaikuttavatko sukupuolen ja seksuaalisuuden kysymykset noiden periaatteiden toteutumiseen. Jos näin on, miksi? On nähdäkseen niin ikään syytä kysyä, miten sukupuolijärjestelmän ja heteronormatiivisuuden *a priori* – oletukset vaikuttavat paitsi LHBQTQI-potilasidentiteettiin/-subjektiuteen, myös siihen millaisia kysymyksenasetteluja, identiteettejä ja ruumiillisuuksia sallitaan tai osataan edes kuvitella (Powell ja Foglia S2–S3, 2014; Wahlert ja Fiester S56–60, 2014). Sukupuolijärjestelmää, heteronormatiivisuutta ja intersektionaalisuutta tulee siis tarkastella yhtäältä (*a priori*) käsitteellisinä oletuksina ja toisaalta empiirisinä tutkimuskohteina. LHBQTQI-identiteettien ja subjektiuksien ymmärtäminen edellyttää niin ikään empiiristä tutkimusta, mikä on elimellinen osa queer-bioetiikkaa. Pidän kuitenkin yhtä elimellisenä queer-bioetiikan projektina yleisesti hyväksytyyn tutkimusmetodologian, esimerkkinä binääristen sukupuolten roolin taustamuuttujina, kritiikkiä ja uudistamista.

Hildemann Nelsonin mainitsema aborttikysymys on paitsi etiikan moderneja klassikoita, myös keskeisiä reproduktiopoliittisia kysymyksiä. Toden totta, sukupuoleen ja seksuaalisuuteen liittyvät kysymykset näyttävät olevan kertakaikkisen pääsemättömissä kytköksistään reproduktioon. Katson, että näin tuleekin olla, sillä reproduktioon liittyy aina joukko laajempia poliittisia kysymyksiä, kuten kysymykset perheestä, sukulaisuudesta ja (teknologia-avusteisen) lisääntymisen oikeutuksesta – tiettyjen intersektionaalisten (josta ks. esim. May 2014) positioiden kuten trans-ihmisten tapauksessa myös puhtaasti lisääntymisoikeudesta.

Queer-bioetiikan pioneerien Lance Wahlertin ja Autumn Fiesterin (2012, iii) mukaan queer-bioetiikka tutkii (bio)eettisiä kysymyksiä teoriakontekstissa, jossa seksuaali- ja sukupuoli-identiteetti ovat bioeettisten analyysien keskeisiä tulkintalähtökohtia purettaessa ja uudelleen neuvoteltaessa biologian ja lääketieteen määritelmiä ”normaaliudesta”. Queer-bioetiikkaan liittyy oleellisesti eettisen arvioinnin elementti, sillä se tarkastelee kriittisesti olemassa olevia lääketieteellisiä käytänteitä sekä toiminta- ja tutkimustapoja. Lisään, että vaikka LHBQTQI-sensitiiviset bioeettiset kysymyksenasettelut tulee nähdä muiden intersektionaalisten positioiden verkossa, siis identiteettipoliittisesti kytkeytyneinä muihin yksilön kokemuksiin ja mahdollisuuksiin määrittäviin asetelmiin (kuten etnisyyteen tai sosio-ekonomiseen asemaan), on myös puhtaasti

LHBTQI-erityinen tutkimus oleellista, sillä vain se pystyy artikuloimaan nimenomaan rakenteellista (systemistä) heteronormatiivisuutta, joka luo pohjan syrjiville käytänteille. Yhdyn Wahlertin ja Fiesterin (2012, iii–iv) määritelmään queer-bioetiikan tavoitteista: se haluaa nostaa ”vähemmistökysymykset” enemmistön silmien eteen, kyseenalaistaa vallitsevia merkityksellistämisyjärjestelmiä ja normatiivisuuden oikeutusta, luoda rohkeita poikkitieteellisiä yhteyksiä sekä rakentaa vastarintastrategioita syrjiville ja epäoikeudenmukaisille käytänteille niin potilas-lääkäri-koh- taamisissa kuin järjestelmä- ja tutkimustasollakin. Nähdäkseni nämä ovat kaikki sekä käytännöllisiä että teoreettisia tavoitteita, joita myös suoma- lainen bioeettinen keskustelu kaipaa. Teoreettis-poliittinen ongelma on, nimeäkö tuo keskustelu itsensä osaksi olemassa olevaa feminismiä, tar- vitseeko se tuekseen jonkinlaista uutta feminismin muotoa. Queer-teo- riaa on tavattu käyttää erityisesti kulttuurintutkimuksen kentällä (ks. esim. Kekki ja Ilmonen 2000). Sen tutkimustradition ei kuitenkaan tarvitse tarkoittaa, että queerin potentiaali rajoittuisi tuohon kenttään. Onko queer-käsitteen tuho- ja lumovoimalla käyttöä kulttuurintutki- muksen diskurssin ulkopuolella? Katson, että ehdottomasti on, ja tarjoan omassa tutkimuksessani bioetiikkaa tuon voiman näytönpaikaksi. Näh- däkseni hedelmällisintä olisi, että feminismi ja queer, nuo suloiset oudo- kit, ottaisivat queer-bioetiikan paradigman haltuun toisiaan rakentavasti, ei repivästi.

Kirjallisuus

- Beauchamp, T. L. ja J. F. Childress (2009). *Principles of Biomedical Ethics*, New York: Oxford University Press.
- Kekki, L. ja K. Ilmonen (toim.) (2000). *Pervot pidot: homo-, lesbo- ja queer-näkö- kulmia kirjallisuudentutkimukseen*. Helsinki: Like.
- Lindemann Nelson, H. (2000). “Feminist bioethics: Where we’ve been, where we’re going”. *METAPHILOSOPHY* 31(5), 492–510.
- Luntz, S. (2015). “UK Approves ‘3 Parent Baby’ Technique”. Saatavilla sähköisessä muodossa <http://www.iflscience.com/health-and-medicine/uk-allows-ivf-using-dna-three-parents>. Viitattu 22.5.2015.
- Matero, J. (1996). “Tieto”, teoksessa A. Koivunen ja M. Liljeström (toim.) *Avainsanat. 10 askelta feministiseen tutkimukseen*. Tampere: Vastapaino,

245–271.

- May, V. M. (2014). "Speaking into the void? Intersectionality critique and epistemic backlash". *Hypatia* 29 (1), 94–112.
- Monro, S. (2005). *Gender Politics. Citizenship, Activism and Sexual Diversity*. Lontoo: Pluto Press.
- Mykkänen, P. (2015). "Britannian parlamentti hyväksyi kuohuttavan lain: lapsella voi olla kolme biologista vanhempaa". Saatavilla sähköisessä muodossa <http://www.hs.fi/tiede/a1422933021658>. Viitattu 7.9.2015.
- Oikeusministeriö (2015). "Isyyslain uudistaminen". Saatavilla sähköisessä muodossa <http://www.oikeusministerio.fi/fi/index/valmisteilla/lakihankkeet/henkilo-perhe-ja/isyyslainuudistaminen.html>. Viitattu 30.9.2015.
- Powell, T. ja M. B. Foglia (2014). "The time is now: Bioethics and LGBT issues". *Hastings Center Report Special Issue: LGBT Bioethics Visibility, Disparities, and Dialogue* 44(4), S2–S3.
- Vihavainen, S. (2015). "'Soitettiin ettei tarvitse tulla': Naispari jäi ilman hedelmöityshoitoja." Saatavilla sähköisessä muodossa <http://www.hs.fi/kotimaa/a1448525190928?jako=e4a4974f1d8ec12efb9e919cadd19fb>. Viitattu 27.11.2015.
- Wahlert, L. ja A. Fiester (2012). "Queer Bioethics: Why Its Time Has Come", *Bioethics* 26(1), ii-iv.
- Wahlert, L. ja A. Fiester (2014). "Repaving the road of good intentions: LGBT health care and the queer bioethical lens". *Hastings Center Report Special Issue: LGBT Bioethics Visibility, Disparities, and Dialogue* 44(4), S56–S65.
- Äitiyslaki (2015). Kansalaisaloite sähköisessä muodossa <http://www.aitiyslaki.fi/>. Viitattu 3.12.2015.

Tieto, tiede ja sukupuoli

Onko tiedolla sukupuolta?

Ilkka Niiniluoto

Relativismi on kuulunut tieto-opin keskeisiin kiistakysymyksiin antiikista lähtien. Uutta mielenkiintoista aineistoa tähän keskusteluun on tuonut naistutkimus, jonka piirissä jotkut tutkijat ovat pyrkineet korjaamaan perinteisen tieteenkäsitteen miespainottuneisuutta ehdottamalla, että on olemassa erityistä ”naisen tietoa”. Sukupuolittunutta tiedon käsitettä on monin tavoin sekä puolustettu että vastustettu feministisen tieto-opin piirissä. Oman näkemykseni mukaan tasa-arvoinen sukupuolineutraalin tiedon ihanne voi parhaiten palvella sukupuolentutkimuksen filosofisena ja metodologisena perustana, joka myös antaa tukea naisemansipaation ajankohtaisille tavoitteille.

Yhteisöllinen tieto

Kysymykseen tiedon sukupuolittuneisuudesta on vastattu monilla eri tavoilla. Yhtä ääripäätä edustaa Karl Popperin (1972) näkemys, jonka mukaan ”objektiivisella tiedolla” ei ole lainkaan subjektia, vaan tieto muodostuu rohkeina arvauksina esitettyjen hypoteesien propositionaalista sisällöstä. Tyypillistä tietoa ilmaisevat matemaattiset ja tieteelliset väittämät, kuten ” $2+5 = 7$ ” ja gravitaatiolaki. Popperin mukaan tieto tässä objektiivisessa merkityksessä kuuluu maailmaan 3, joten se on erotettava subjektiivisesta tiedosta, joka koostuu maailmaan 2 kuuluvista mielen tiloista.

Tiedon evoluutiosta, sen muuttuvista ja kasvavista tiedon sisällöistä,

voidaan puhua maailman 3 tasolla. On kuitenkin huomattava, että Popperin anti-platonismin mukaan maailma 3 syntyy ihmisten sosiaalisen toiminnan – erityisesti kielen ja argumentoinnin – tuloksena. Siten hänen teesiään onkin luontevinta tulkita niin, että tiedon todellisena subjektina on tutkimusta harjoittava ja kriittistä keskustelua käyvä tiedeyhteisö (ks. Niiniluoto 2003a).

Popperin ontologinen puhetapa poikkeaa tieto-opin tavanomaisesta erottelusta objektiivisen ja subjektiivisen välillä. Platonista lähtien tiedolta (kr. *epistêmê*) on vaadittu totuutta ja oikeutusta, joiden kautta se eroaa erehdyksistä ja luuloista. Siten objektiivisen tiedon tulee totuudenmukaisesti vastata kohdettaan. Tämä edellyttää vuorovaikutusta tutkimuskohteen kanssa, mikä tieteellisessä menetelmässä toteutuu kaikille avoimien havaintojen ja toistettavien kokeiden avulla. Lisäksi tiedolla tulee olla julkinen perustelu, jonka pohjana on tutkijoiden välinen kriittinen keskustelu. Objektiivisen tiedon perusteluksi tarvitaan episteemisiä kriteerejä (kuten havaintojen antama tuki, kyky läpäistä testejä, selitysvaima ja ennustusvoima), eivätkä tähän tarkoitukseen kelpaa henkilökohtaiset mielipiteet ja toiveet, puhtaasti subjektiiviset elämykset, ennakkoluulot, uskonnolliset ja poliittiset intressit tai arvostelun yläpuolelle kohotetut dogmit ja auktoriteetit.

Ajatuksen kollektiivisesta tiedosta esitti kirjoituksissaan vuonna 1878 Charles S. Peirce, jonka mukaan tieteen itseään korjaavaa metodologiaa noudattavan tutkijan on identifioitava intressinsä ”rajattoman yhteisön” (engl. unlimited community) kanssa, sillä totuus saavutetaan vain tutkimuksen ideaalisena raja-arvona. 1900-luvun puolivälissä tieteesosiologiassa (Robert Merton, Michael Polanyi) ja tieteenfilosofiassa (Thomas Kuhn, Karl Popper) vakiintui käsitys, jonka mukaan tietoa tuotetaan tutkijoiden muodostamassa tiedeyhteisössä (engl. scientific community). Tältä pohjalta on kehitelty sosiaalista epistemologiaa (Steve Fuller, Alvin Goldman) ja ryhmätiedon malleja, joissa tiedon subjektina on yksilön sijasta ryhmä (Margaret Gilbert, Raimo Tuomela). Ryhmän G tieto ei palaudu pelkästään siihen, että kaikki G:n jäsenet tietävät saman asian, vaan hajautettu ryhmä-älykkyys edellyttää institutionaalisia rakenteita ja oletuksia siitä, mitä G:n jäsenet tietävät toistensa uskomuksista.

Jos tiede on luonteeltaan sosiaalista ryhmätoimintaa, tiedon subjektina ei ole yksilö, joka on sukupuoleltaan mies tai nainen. Palaan myö-

hemmin kysymykseen, millaisia vaatimuksia tiedeyhteisön sukupuolijakaumalle tulisi asettaa.

Subjektiiivinen tieto

Tiedon objektiivisuuden ihanteen on väitetty kätkevän sen tosiasian, että kellekään ei ole jumalan näkökulmaa todellisuuteen, vaan jokaisella henkilöllä on oma ainutkertainen asemansa suhteessa todellisuuteen. Tämän ajattelutavan pohjalta on puolustettu erilaisia relativismin versioita, joista radikaaleimman protagoralaisen subjektivismiin mukaan tiedon ja totuuden mittapuuna viime kädessä ovat ihmisyksilöt (ks. Niiniluoto 2003b). Kuitenkin yritykset määritellä yksilöön relativisoitua totuuden käsitettä ovat epäonnistuneet: ilmaus ”p on totta henkilölle a” palautuu vain ehtoon ”a uskoo että p”, jolloin myös tietämistä koskevat relativisoidut väitteet palautuvat siihen sinänsä ongelmattomaan tosiseikkaan, että ihmisyksilöillä on erilaisia maailmaa koskevia uskomuksia (ks. Niiniluoto 2014).

Relativismin suhteen on todettavissa, että ihmisillä voi yksilöinä olla aitoa tietoa eli tosia perusteltuja uskomuksia, sillä monissa tilanteissa heillä on oikeus luottaa toisten ihmisten todistuksiin ja tieteen julkisen menetelmän antamiin tuloksiin. Ihmisillä voi myös olla suhteellisen luotettavaa tietoa omista kokemuksistaan (”Näen nyt punaista”, ”Hammasani tuntuu nyt särkevän”), vaikka itsetiedostuksen ja introspektion muotoihin liittyy aina erehtymisen mahdollisuus. Tärkeä subjektiiivisen tiedon muoto on yksilön tieto omasta identiteetistään, mikä pohjautuu persoonallisiin muistoihin ja niiden jatkuvuuteen. Tällaisia tietoja on kutsuttu *de se* –asenteiksi: minä ja vain minä tiedän olevani Ilkka Niiniluoto. Vastaavasti on yksi ja vain yksi ihminen, joka tietää olevansa Paula Koivuniemi. Tiedon subjektina näissä erikoistapauksessa on historiallinen yksilö, jonka määreisiin – muun muassa kansalaisuuden, iän ja laulutaidon ohella - kuuluu sukupuoli.

Subjektiiivisen relativismin äärimuotoja on puolustettu myös väittämällä, että me elämme yhteismitattomien kielipelien pauloissa ilman objektiivisen totuuden mahdollisuutta. Feministisen postmodernismin mukaan ei ole oikeutettua puhua jonkinlaisen universalisoidun ja abstraktin ”naisen” nimissä, vaan jokaisen tutkijan velvollisuus on paikallistaa

oma ainutlaatuinen erikoisasemansa ja laatunsa. Valkoiset keskiluokkaiset heteroseksuaaliset länsimaiset naiset eivät saa puhua afroamerikkalaisten ja aasialaisten lesbonaisten nimissä (Nicholson 1990). Kun yksilöjen kaikkien erojen oletetaan olevan tietämisen kannalta relevantteja, tämä käsitys johtaa radikaaliin subjektivistiseen tieto-opilliseen relativismiin.

Jos tällaiseen relativismiin yhdistetään jälkistrukturalistinen käsitys ”subjektin kuolemasta” ja sukupuolen käsitteen dekonstruktio, päädytään – ehkä yllättäen – samanlaiseen kantaan kuin Popperin objektivismissa: tiedolla ei ole subjektia eikä sukupuolta.

Tarkastelen seuraavassa näiden ääripäiden väliltä muutamia vaihtoehtoja, joita on kehitelty ja puolustettu naistutkimuksen ja feministisen tieto-opin piirissä.

Varhainen naistutkimus

Naistutkimus on 1980-luvulta lähtien nostanut esiin monia naisiin liittyviä tutkimusaiheita, joita miehet ovat systemaattisesti unohtaneet ja laiminlyöneet. Merkittäviä teemoja ovat olleet esimerkiksi naiset historiassa, naistaiteilijat ja naisfilosofit. Tällöin tutkimus*kohteella* on sukupuoli, joka esiintyy osana tietoa ilmaisevaa propositiota (”Kuningatar Kristina perusti Turun Akatemian 1640”). Kuitenkin tällaisen ”naistutkimuksen” harjoittaja voi olla mies, ja vastaavasti ”miestutkimusta” voivat menestyksellä harjoittaa naiset, kuten vaikkapa Mirkka Lappalaisen palkittu historiateos sankarikuningas Kustaa II Adolfista osoittaa. Samalla naistutkimuksen tavoitteena onkin myös ollut tasa-arvon parantaminen lähtökohtana ajatus, että naiset ja miehet ovat *yhtä hyviä* akateemisiin tutkijan ja opettajan tehtäviin.

Varhaisen naistutkimuksen seuraavana vaiheena oli havainto, jonka mukaan tieteen historiassa puhe ihmisistä (engl. *man*) on usein huomaamatta omaksunut lähtökohdaksi miehille tyypillisiä ”androggyynisiä” piirteitä (Lloyd 1990). Ihmisen yleispäteväksi malliksi on oletettu maskuliinisina pidettyjä ominaisuuksia, kuten järki, rationaalisuus, tunteettomuus, suunnitelmallisuus ja hallitsevuus. Carolyn Merchant teoksessaan *The Death of Nature* (1980) valitti, että uuden ajan tiede on luopunut luonnon elollisuuden oletuksesta: perinteisissä myyteissä maailma tai luonto on feminiininen ”maaemo” tai ”luontoäiti” (vrt. saksan *die*

Welt, die Wirklichkeit, die Wahrheit, die Natur, die Erde), jonka hyväksikäyttöön liittyy moraalisia rajoituksia. Ekofeministit näkevätkin tieteen maskuliinisena projektina, joka pyrkii naisellisen villin luonnon hallintaan.

Myös tieteen metodiin on liitetty ”kovia” käytäntöjä tai suorasukaisia seksuaalisia metaforia – esimerkiksi luonnontieteiden kokeellisen menetelmän on nähty muistuttavan noitien kuulusteluja inkvisitiassa. Tämä johti ehdotuksiin, joiden mukaan ”androsentrisen” tieteen rationaaliset ja kokeelliset metodit tulisi korvata ”naisen tietoa” etsivillä ”pehmeillä” menetelmillä, joihin liittyy emotionaalinen ymmärtäminen, intuitio ja luopuminen subjekti-objekti-erottelusta. (Naisen tietoa koskevasta keskustelusta ks. Heinämaa (toim.) 1989.)

Monet miestutkijat tieteen historiassa ovat itsekin käyttäneet metaforia, joissa tutkimus on feminiinisen luontoäidin tai viehättäväksi neidoksi kuvatun ”totuuden” paljastamista salaisuuden verhon takaa. Totuuden etsintä on ikään kuin intohimoista rakastumista (ks. Niiniluoto 1984). Teoreettisena ilmauksena tälle ajatukselle voi pitää Martin Heideggerin *Sein und Zeit* –teoksen teesiä, jonka mukaan ”totena oleminen (totuus) tarkoittaa olemista paljastavana” (Heidegger 2000, 271). Heideggerin lähtökohtana on kreikan totuutta tarkoittava termi *aletheia*, joka kirjaimellisesti tarkoittaa ei-unohdettua, ei-enää-peitettyä, kätkeytymätöntä tai paljastettua. Siten Heideggerille kieli ei esitä (representoi) todellisuutta vaan paljastaa sitä. Taiteellisena ilmaisuna tästä ajatuksesta on esimerkiksi Louis-Ernest Barriesin veistos ”Totuus paljastaa itsensä tieteelle” vuodelta 1899 (ks. kuva 1). Samaa aihetta kuvaa Gunnar Finnen Topeliuspatsas ”Taru ja totuus” vuodelta 1932 Esplanadin puistossa Helsingissä.



Kuva 1. Totuus.

Näin varhaisen naistutkimuksen linja suuntautui kohti sukupuolista gender-relativismia, jossa tieto ja sen hankkimisen menetelmät ovat sukupuolittuneita – ja miespainotuksen vuoksi vääristyneitä. Tällaista käsitystä tuettiin myös kielifilosofisilla argumenteilla, joiden mukaan miesten ja naisten kielet ja niissä ilmaistavat totuudet ovat toisistaan poikkeavia (Spender 1982). Kielten erilaisuuden on nähty heijastuvan myös sukupuolten toisistaan poikkeavissa ajattelutavoissa - vaikka puhetta ”naisen

logiikasta” löytyy lähinnä vain Spede Pasasen hupiohjelmista. (Populaarikulttuurin piiristä löytyy myös Tapio Rautavaaran 1951 säveltämä laulu, jossa relativistisesti väitetään, että ”vain merimies voi tietää miten neito rakastaa ...”)

Sukupuolisen relativismin ongelmia

Vahvassa muodossa sukupuolinen ”aleettinen” relativismi väittää, että naisilla ja miehillä on eri totuudet. Tämä muistuttaa muita pahamaineisia relativismin muotoja, joissa on eroteltu tietoa yhteiskuntaluokan mukaan (”porvarillinen fysiikka” ja ”sosialistinen fysiikka” joissakin läntisen marxilaisuuden versioissa) tai rodun pohjalta (”juutalainen fysiikka” kielteisenä leimana Kolmannessa valtakunnassa). Tämä käsitys saikin varsin nopeasti feministien piiristä vastaväitteitä, joiden mukaan se jatkaa sukupuolisia stereotypioita ja lankeaa kyseenalaisiin essentialistisiin oletuksiin pysyvistä ”naisluonnosta” (ks. Heinämaa (toim.) 1989). Vauhdikkaimpia kriitikkoja ovat olleet edellä jo mainitut feministiset postmodernistit, jotka dekonstruoivat sukupuolittuneen käsityksen miehen ja naisen erilaisesta tiedosta kieltämällä kokonaan yleisen naiseuden kategorian.

Sukupuolinen relativismi näyttää myös toimivan naistutkimuksen alkuperäisiä tavoitteita vastaan (Niiniluoto 1996). Jos päämääränä on paljastaa aikaisemman tutkimuksen miehinen harha (engl. *male bias*), ei ole uskottavaa vedota siihen, että naisilla on omat totuudet, ts. erotella toisistaan väitteet, jotka ovat ”tosia naisille” ja ”tosia miehille”. Androgynisen tieteen sisällöllisen virheellisyyksien osoittaminen edellyttää jonkinlaista objektiivista standardia totuudelle ja epätotuudelle.

Toisenlaista relativismin kritiikkiä edustaa Sandra Hardingin (1987) näkökantateoria (engl. *standpoint theory*), jonka mukaan naiset ovat miehiä parempia tiedon subjekteina: sorrettiina ja marginalisoituina naiset voivat saavuttaa ”totuudenmukaisemman (tai vähemmän epätoiminnan) kuvan sosiaalisesta todellisuudesta” kuin miehet. Tämä kanta Hardingin mukaan ylittää relativismin, sillä se ei oleta vaihtoehtoisia yhtä hyviä näkökulmia. Mallina on marxilainen etiikka, jonka mukaan moraali on suhteellinen luokka-asemaan, mutta työväenluokan moraali – heijastessaan adekvaatisti historian dialektisia kehityslakeja – on oikea. Tämän idean sovellutuksena Nancy Hartsock pohjusti näkökantateoriaa, jonka

mukaan tieto on suhteellista sukupuoleen, mutta naisten näkökanta on oikeassa. Harding ei perusta käsitystään oletuksiin mistään erityisestä feminiinisestä menetelmästä, vaan vetoaa naisten sorrettiin sosiaaliseen asemaan, jonka ansiosta he voivat miehiä paremmin tiedostaa sosiaalisia ongelmia. Näin hän päätyy kääntämään vanhan sovinismin pääläelleen: ”meidän kaikkien – niin miesten kuin naistenkin – tulisi pitää naisten kokemuksia parempina kuin miesten”.

Yleisenä tietoteoreettisena teesinä Hardingin näkemys on ongelmallinen (Niiniluoto 1996). Koetut sosiaaliset ongelmat eivät vielä sellaisinaan ole tutkimusongelmia ennen kuin ne käännetty tieteellisten hypoteesien muotoon. Jos tutkimuskohteena ovat naisiin liittyvät aiheet – esimerkiksi orgasmin, synnytyksen, äitiyden tai rintasyövän kokemukset – on selvää, että aineistoon pitää sisältyä naisten haastatteluja ja heidän käyttäytymisensä havainnointia. Tästä ei seuraa, että aihetta tutkivan ryhmän tulisi koostua yksinomaan naisista. Kysymys siitä, millaisten aiheiden tutkimisessa naiset tosiasiaassa ovat miehiä parempia, olisi hyvä teema empiiriselle tieteentutkimukselle.

Johtopäätöksiä

Mitä edellä esitettyjen tarkastelujen pohjalta jää jäljelle feministisen tietopin projektista? Susan Haackin (1998) johtopäätös on kokonaan kielteinen: ei mitään. Hyvän tieteen pitää perustua objektiivisen tiedon tavoitteluun, joten Haack kyseenalaistaa myös Helen Longinon (1990) teesin, jonka mukaan tieteessä yleensä – ja naistutkimuksessa erityisesti – on tilaa ei-episteemisille sosiaalisille intresseille ja arvoille.

Oma vaihtoehtoni Haackin ja Longinon kiistassa pohjautuu ajatukseen soveltavista yhteiskuntatieteistä, jotka tutkivat keinoja X toteuttaa sosiaalisesti relevantteja tavoitteita A (ks. Niiniluoto 2013). Soveltavat tieteet tutkivat keinojen ja päämäärien välisiä suhteita ilmaisevia ehdollisia suosituksia, joita G. H. von Wright kutsui ”teknisiksi normeiksi”. Teknisen normin yleinen muoto on

(TN) Jos haluat A:ta ja olet tilanteessa B, sinun pitää tehdä X.

TN on tosi ja perusteltu, jos tutkimus osoittaa, että X on tilanteessa

B tavoitteen A kausaalinen syy. Emansipatorinen naistutkimus voi selvittää, millaisessa asemassa B naiset todella elävät eri yhteisöissä ja kulttuureissa, ja asettaa poliittisen tavoitteen A, joka korjaa tätä tilannetta. Esimerkiksi A voi olla naisten tai erityisten naisryhmien koulutuksen, terveyden, varallisuuden tai elämän hallinnan kohottaminen. Tutkimuksen tehtävä on löytää keinot X, jotka parhaiten toteuttavat tämän tavoitteen. Tällöin on tärkeätä, että keinojen X yhteys tavoitteeseen A tilanteessa B voidaan osoittaa objektiivisten arvovapaiden menetelmien avulla – siitä huolimatta, että tuloksena olevassa teknisessä normissa esiintyy ehtolauseessa olennaisella tavalla naisten aseman parantamiseen liittyvä intressi (vrt. kuitenkin Rolin, 2006). Vastaavaa mallia voi soveltaa myös emansipatoriseen miestutkimukseen tai minkä tahansa marginalisoidun sosiaalisen ryhmän aseman edistämiseen.

Näin voimme vielä palata esitykseni alussa mainittuun tieteen sosiaalisuuteen. Vaihtoehto Hardingin ehdottamalle naisvallalle on liberaaliin pluralismiin liittyvä ajatus tutkijayhteisöistä, jotka ovat periaatteessa avoimia kaikille ja käytännössä mahdollisimman monipuolisia ja sukupuolen suhteen tasa-arvoisia. Tutkijayhteisöissä on hierarkkinen asiantuntijarakente, jonka tulisi perustua tieteelliseen kyvykkyyteen ja oppineisuuteen katsomatta ikään, sukupuoleen tai kansallisuuteen. Pääsyn tiedeyhteisöön tulisi olla opiskelun kautta avointa kaikille riippumatta sukupuolesta, sosiaalisesta asemasta tai varallisuudesta. Tiedeyhteisön keskustelun tulee olla samalla tavoin avointa ja julkista (Longino, 1990). Tämä sukupuolten tasa-arvoa koskeva vaatimus vastaa naistutkimuksen alkuperäistä tavoitetta nostaa naiset ja miehet yhdenvertaiseen asemaan tieteessä. Sukupuolineutraalin tiedon ihanne sopii nähdäkseni hyvin myös nykyisen sukupuolentutkimuksen päämääräksi.

Kirjallisuus

- Haack, S. (1998). *Manifesto of a Passionate Moderate: Unfashionable Essays*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Harding, S. (toim.) (1987). *Feminism & Methodology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2000). *Oleminen ja aika*. Suomennos R. Kupiainen. Tampere: Vastapaino.

- Heinämaa, S. (toim.) (1989). *Naisen tieto*. Helsinki: Art House.
- Longino, H. (1990). *Science as Social Knowledge*. Princeton: Princeton University Press.
- Lloyd, G. (2000). *Miehinen järki: ”Mies” ja ”nainen” länsimaisessa filosofiassa*. Tampere: Vastapaino.
- Merchant, C. (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. New York: Harper & Row.
- Nicholson, L. J. (toim.) (1990). *Feminism/Postmodernism*. London: Routledge.
- Niiniluoto, I. (1984). ”Totuuden rakastaminen”, teoksessa E. Saarinen, L. Alanen ja I. Niiniluoto (toim.), *Rakkauden filosofia*. Helsinki: WSOY.
- Niiniluoto, I. (1996). ”The Relativism Question in Feminist Epistemology”, teoksessa L. H. ja J. Nelson (toim.) *Feminism, Science, and the Philosophy of Science*. Dordrecht: Kluwer.
- Niiniluoto, Ilkka (2003a). ”Science as Collective Knowledge”, teoksessa M. Sintonen, P. Ylikoski ja K. Miller (toim.) *Realism in Action*. Dordrecht: Kluwer.
- Niiniluoto, I. (2003b). ”Mitä vikaa on relativismissa?”, teoksessa *Totuuden rakastaminen*. Helsinki: Otava.
- Niiniluoto, I. (2013). ”On the Philosophy of Applied Social Sciences”, teoksessa H. Andersen et al. (toim.) *New Challenges to Philosophy of Science*. Dordrecht: Springer.
- Niiniluoto, I. (2014). ”Against Relative Truth”, teoksessa K. Mulligan et al. (toim.) *The History and Philosophy of Polish Logic: Essays in Honour of Jan Wolenski*. Houndmills: Palgrave.
- Popper, K. R. (1972). *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Rolin, K. (2006). ”Voiko soveltava yhteiskuntatiede olla arvovapaata?”, teoksessa K. Rolin et al. (toim.) *Soveltava yhteiskuntatiede ja filosofia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Spender, D. (1982). *Man Made Language*. London: Routledge & Kegan Paul.

Tiede, arvot ja sukupuoli

Kristina Rolin

Sukupuolentutkimus on monitieteinen tutkimusala, joka pyrkii symmärtämään, miten sukupuoli ja sukupuolten väliset suhteet vaikuttavat erilaisiin kulttuurisiin ja yhteiskunnallisiin ilmiöihin. Sukupuolentutkimuksen tavoite on tasa-arvoisemman ja oikeudenmukaisemman yhteiskunnan edistäminen. Näin ollen sukupuolentutkimus kytkeytyy laajempaan tieteenfilosofiseen keskusteluun, joka koskee moraalisten ja yhteiskunnallisten arvojen paikkaa tieteellisessä tutkimuksessa. Melko kiistatonta on, että moraaliset ja yhteiskunnalliset arvot saavat ohjata tutkimusaiheen valintaa ja tutkimustulosten soveltamista käytännön ongelmien ratkaisussa. Myös tutkimuseettiset ohjeet saavat oikeutetusti rajata tieteellisen tutkimuksen prosessia. Kiistanalainen kysymys puolestaan on, saako moraalilla ja yhteiskunnallisilla arvoilla olla jokin rooli tieteellisen tiedon perustelemisessa. Perinteisen tieteen arvovapausihanteen mukaan tutkijan tulee pitää erillään yhtäältä tiedolliset arvot ja toisaalta moraaliset ja yhteiskunnalliset arvot, kun hän pohtii väitteiden ja teorioiden hyväksyttävyyttä. Viimeisen vuosikymmenen aikana lukuisat tieteenfilosofit ovat kuitenkin esittäneet, että perinteinen arvovapausihanne ei kelpaa tieteen tiedolliseksi ja moraaliseksi ohjenuoraksi ja se tulisi korvata uusilla ihanteilla (Rolin 2015).

Tavoitteeni on esittää kolmitahoinen analyysi moraalisten ja yhteiskunnallisten arvojen paikasta tieteellisessä tutkimuksessa. Analyysi selvittää, miten eri tavoin moraaliset ja yhteiskunnalliset arvot voivat vai-

kuttaa tieteelliseen tutkimukseen ilman, että ne asettavat tutkimuksen tiedollisen luotettavuuden kyseenalaiseksi. Samalla on tarkoitus tarkentaa, mitä rooleja moraaliset ja yhteiskunnalliset arvot eivät saa näytellä tutkimuksessa. Analyysi etenee kolmessa jaksossa, josta kukin esittelee yhden tieteen arvovapausihannetta vastaan suunnatun argumentin ja erittelee tämän argumentin taustalla vaikuttavaa näkemystä tieteellisen tiedon luonteesta. Ensimmäinen argumentti vetoaa väitteeseen, jonka mukaan tieteellistä tutkimusta ohjaavat tiedolliset arvot muodostavat laajan ja moninaisen joukon ja ei-tiedolliset arvot saavat vaikuttaa siihen, millaisia tiedollisia arvoja painotetaan tutkimuksessa. Toinen argumentti kiinnittää huomion tieteellisen päättelyn epävarmuuteen ja väittää, että tieteelliseen tietoon liittyvien riskien arviointi edellyttää moraalista ja yhteiskunnallista näkökulmaa. Kolmannen argumentin mukaan tieteellinen päättely etenee taustaoletuksien varassa, jotka saavat olla arvosidonnaisia. Näiden argumenttien kautta tulee ymmärrettäväksi, mitä suomalaiseseen tieteeseen paljon kaivattu yhteiskunnallinen relevanssi ja vaikuttavuus merkitsevät tieteellisessä tutkimuksessa.

Tiedollisten arvojen moninaisuus

Perinteisellä tieteen arvovapausihanteella tarkoitetaan näkemystä, jonka mukaan tieteellisen tiedon hyväksymisen tulisi perustua ainoastaan tiedollisiin arvoihin, ei moraalisiin eikä yhteiskunnallisiin arvoihin. Tiedollisilla arvoilla tarkoitetaan arvoja, jotka enemmän tai vähemmän suorasti palvelevat totuuden tavoittelua tutkimuksessa. Amerikkalaisen filosofin Daniel Steelin (2010) mukaan tiedollisia arvoja on kahta lajia, sekä sisäsyntyisiä että ulkokohtaisia tiedollisia arvoja. Arvo on sisäsyntyisesti tiedollinen jos ja vain jos se ilmentää totuuden lähestymistä tutkimuksessa tai on totuuden välttämätön ehto. Paitsi totuus itse myös ristiriidattomuus ja yhteensopivuus ovat tiedollisia arvoja sisäsyntyisesti. Arvo on ulkokohtaisesti tiedollinen jos ja vain jos se välillisesti edistää totuuden tavoittelua. Esimerkiksi näkökulmien moninaisuus on ulkokohtainen tiedollinen arvo siinä määrin, kun se edistää tieteen tiedollisten tavoitteiden saavuttamista (Longino 2002). Ulkokohtaisten tiedollisten arvojen joukko on tilannekohtainen, sillä näiden arvojen mukainen päätöksenteko ja toiminta edistävät totuuden tavoittelua vain tietyntilaisissa olosuhteissa.

Steelin esittämä erottelu sisäsyntyisten ja ulkokohtaisten tiedollisten arvojen välillä on merkittävä tieteenfilosofian menetelmien kannalta. Puhtaasti käsitteellinen ja looginen analyysi riittää hyvin sen arvioimiseksi, onko jokin päätöksenteon kriteeri tai tieteellisen teorian hyve sisäsyntyinen tiedollinen arvo. Mutta se ei riitä ratkaisemaan kysymystä, onko jokin arvo ulkokohtainen tiedollinen arvo. Käsitteellistä ja loogista analyysiä tulee täydentää empiirisellä tutkimuksella, joka pyrkii selvittämään, millaisia vaikutuksia jonkin arvon mukainen päätöksenteko ja toiminta saavat aikaan. Ei olekaan yllättävää, että keskusteluissa tieteen tiedollisista arvoista vedotaan usein empiirisiin tutkimuksiin, jotka saattavat koskea yhtä tapausta tieteen historiassa tai laajempaa tutkimusten joukkoa.

Ensimmäinen argumentti tieteen arvovapausihannetta vastaan lähtee liikkeelle siitä huomiosta, että tieteen tiedollisten arvojen joukko on laaja ja moninainen. Koska tieteen tiedollisten arvojen joukko kattaa sekä sisäsyntyiset että ulkokohtaiset tiedolliset arvot, se sisältää niinkin erilaisia arvoja kuin *yhdenmukaisuus* olemassa olevan tutkimuksen kanssa ja *uutuus* suhteessa olemassa olevaan tutkimukseen. Kaikkia tieteelliselle tiedolle asetettuja kriteerejä ja hyveitä ei voida toteuttaa tai tavoitella samanaikaisesti. Näin ollen tutkijoiden on tehtävä valintoja tiedollisten arvojen välillä. Yksittäiselle tutkimukselle tai tutkimussuuntaukselle onkin ominaista, että se pyrkii toteuttamaan tietynlaisia tiedollisia ihanteita. Näin ollen ei-tiedolliset arvot saattavat vaikuttaa siihen, millaisia tiedollisia arvoja tutkimuksessa painotetaan. Sikäli kun ei-tiedolliset arvot ohjaavat tiedollisten arvojen valintaa ja tulkintaa, ne eivät suinkaan vähennä tieteen tiedollista luotettavuutta (Kitcher 1993; Kuhn 1977; Longino 1995, 2002; Solomon 2001).

Tiedollisten arvojen moninaisuuteen vetoavasta argumentista löytyy tieteenfilosofisesta kirjallisuudesta monia erilaisia versioita. Yksi versio rakentuu sille väitteelle, että tiedollisten arvojen moninaisuus on seurausta tieteen tiedollisten tavoitteiden moninaisuudesta. Esimerkiksi amerikkalainen filosofi Philip Kitcher (1993) väittää, että totuus itsessään ei voi olla tieteellisen tutkimuksen tiedollinen tavoite. Kaikki todet tai totuutta lähellä olevat väitteet eivät ole tieteellisesti kiinnostavia. Todet väitteet voivat olla informaatioköyhiä tai triviaaleja. Sikäli kun tieteellinen tutkimus pyrkii löytämään totuuksia, tutkijat ovat kiinnostuneita

paitsi informatiivisista myös merkittävinä pidetyistä totuuksia. Tosi tai totuutta lähellä oleva väite voi olla merkittävä sen vuoksi, että se on vastaus tutkijaa kiinnostavaan selityskysymykseen. Moraalisten ja yhteiskunnallisten arvojen rooli korostuu erityisesti silloin, kun kiinnostavuus riippuu tutkijoiden ja tutkimuksen rahoittajien käytännöllisistä tavoitteista. Tämä johtuu siitä, että käytännöllisten tavoitteiden oikeutus ei perustu ainoastaan tiedollisiin arvoihin vaan myös moraalisiin ja yhteiskunnallisiin arvoihin.

Amerikkalainen filosofi Elizabeth Anderson (1995) korostaa, että toden tai totuutta lähellä olevan väitteen merkittävyys riippuu siitä, missä määrin väite laajentaa, täydentää tai korjaa olemassa olevaa tutkimustietoa. Jokin teoria voi totuudenmukaisuudesta huolimatta antaa yksipuolisen kuvan tutkimuksen kohteena olevasta ilmiöstä, jos se jättää kuvaamatta moraalisesti ja yhteiskunnallisesti merkittävinä pidettyjä ilmiöitä. Millainen teoria on riittävän monipuolinen, edustava ja kattava, riippuu usein moraalisisista ja yhteiskunnallisista arvoista.

Brittiläinen filosofi Miriam Solomon (2001) puolestaan hyödyntää empirismin perinteelle ominaista ajatusta, että tieteen tiedollinen tavoite tulisi ymmärtää vaatimattomammaksi kuin totuus. Hänen mukaansa tieteen tiedollinen tavoite on empiirinen menestys, ja koska empiiriset menestystarinat voivat olla hyvin monenlaisia, myös tiedolliset arvot voivat olla monenlaisia.

Toinen versio moninaisuusargumentista rakentuu sille väitteelle, että tieteen historian tutkimuksesta löytyy tukea tiedollisten arvojen moninaisuudelle. Esimerkiksi amerikkalaisen tietehistorioitsijan ja –filosofin Thomas Kuhnin (1977) mukaan fysiikan historian tutkimus paljastaa tiedollisten arvojen moninaisuuden. Tieteellisen teorian tiedollisesti arvokkaina piirteinä mainitaan usein teorian totuudenmukaisuus, teorian sisäinen ristiriidattomuus ja yhteensopivuus muiden hyväksytyjen teorioiden kanssa, teorian kyky selittää merkittävinä pidettyjä tapahtumia tai säännönmukaisuuksia, teorian kyky yhdistää muuten irrallisia ilmiöitä kattavan yhtenäiskuvauksen alle, teorian yksinkertaisuus ja sen hedelmällisyys eli kyky tuottaa mielenkiintoisia tutkimusongelmia. Amerikkalainen filosofi Helen Longino (1995) puolestaan väittää, että biotieteiden tutkimuksesta löytyy muitakin teorian muodostusta ohjaavia tiedollisia arvoja kuin totuudenmukaisuus, ristiriidattomuus ja yhteenso-

pivuus: uutuus, ontologinen heterogeenisyys, prosessien kompleksisuus ja käytännönläheisyys. Näille argumenteille on yhteistä se näkemys, että tiedollisten arvojen moninaisuus ei ole tieteen keskeneräisyyden tai puutteellisuuden merkki. Moninaisuus on hyvinvoivan tieteen piirre, koska se pitää yllä työnjakoa erilaisten ja keskenään kilpailevien tutkimussuuntausten välillä. Tutkimussuuntausten välinen kilpailu puolestaan on paras tapa varmistaa, että tieteellinen tutkimus edistyy.

Miten nämä argumentit auttavat ymmärtämään moraalisten ja yhteiskunnallisten arvojen roolia sukupuolentutkimuksessa? Sukupuolentutkimuksessa moraaliset ja yhteiskunnalliset arvot saavat vaikuttaa esimerkiksi siihen, miten tutkija asemoi itsensä ja millaista kokemusperäistä aineistoa hän pitää tutkimuksen aiheen kannalta keskeisenä. Merkittävä osa sukupuolentutkimuksesta pyrkii dokumentoimaan nimenomaan alisteisissa ja marginaalisissa asemissa elävien ihmisten kokemuksia. Näin ollen moraaliset ja yhteiskunnalliset arvot saattavat toimia samalla tavalla kuin ulkokohtaiset tiedolliset arvot. Ne johtavat tutkijan uudenlaisten aineistojen äärelle ja tätä kautta edistävät tieteen tiedollisten tavoitteiden saavuttamista.

Myös ilmiöiden kausaalinen selittäminen on tiedollinen tavoite, joka saattaa kietoutua yhteen moraalisten ja yhteiskunnallisten arvojen kanssa. Sen lisäksi että sukupuolentutkimuksessa pyritään selittämään, miten alistavia ja syrjiviä rakenteita pidetään yllä, useat tutkimukset pyrkivät antamaan ohjeita ihmisille, jotka haluavat näitä rakenteita muuttaa. Myös tässä tapauksessa moraaliset ja yhteiskunnalliset arvot ohjaavat tutkimusta ilman, että ne väistämättä vähentävät sen tiedollista luotettavuutta.

Induktiivinen riski ja tutkijan moraalinen vastuu

Toinen argumentti tieteen arvovapausihannetta vastaan lähtee liikkeelle siitä huomiosta, että tieteellinen päättely on parhaimmillaankin epävarmaa. Kun tutkimuksessa väitetään, että tutkimuksen aineisto antaa tukea hypoteesille tai teorialle, tämä väite ei ole sama asia kuin hypoteesin tai teorian todistaminen todeksi. Induktiivisen päättelyn luonteen kuuluu olennaisesti se ajatus, että käsillä oleva aineisto lisää hypoteesin todennäköisyyttä tai tekee sen hyväksyttäväksi hyvin pienellä virheen

todennäköisyydellä. Induktiivisella riskillä tarkoitetaan tieteelliseen päätelyyn sisältyvää erehtymisen mahdollisuutta. Induktiiviseen riskiin vetoava argumentti väittää, että moraalisia ja yhteiskunnallisia arvoja tarvitaan nimenomaan virheiden vakavuuden arvioimiseen (Douglas 2009; Steel 2010).

Parhaiten tunnettu versio induktiivisen riskin argumentista löytyy amerikkalaisen filosofin Richard Rudnerin jo vuonna 1953 julkaisemasta artikkelista ”The scientist *qua* scientist makes value judgements.” Artikkelin otsikko vihjaa siihen ajatukseen, että tieteentekijällä on muitakin rooleja kuin tieteentekijän rooli (esimerkiksi kansalaisen rooli) ja näissä muissa rooleissa tieteentekijä saa esittää moraalisia arvostelmia siinä missä kuka tahansa muu. Rudner pyrkii kuitenkin osoittamaan, että myös tieteentekijän roolissa tieteentekijän tulee tehdä moraalisia arvostelmia. Rudnerin argumentin keskeinen oletus on, että tieteentekijä tieteentekijän roolissa hyväksyy tai hylkää hypoteeseja. Empiirisen tutkimuksen hypoteesi ei juuri koskaan ole täysin todennettu, sillä aineisto on parhaimmillaankin rajallista, kun taas hypoteesi ylittää aineiston joko yleisyytensä tai teoreettisuutensa vuoksi. Näin ollen tieteentekijän tulisi päättää, milloin aineiston ja muiden perusteiden hypoteesille antama tuki on riittävän vahvaa, jotta hypoteesi voitaisiin hyväksyä. Milloin tuki on riittävän vahvaa, riippuu siitä, millaisia seurauksia mahdollisilla virhearvioinneilla on. Tutkijan tulisi punnita, mitä riskejä liittyy siihen, että hän tekee hyväksymisvirheen eli hyväksyy hypoteesin, joka on epätosi. Entä mitä riskejä liittyy siihen, että hän tekee hylkäämisvirheen eli hylkää hypoteesin, joka on tosi? Rudnerin argumentin keskeinen teesi on, että riskien vakavuuden arvioiminen edellyttää moraalista harkintaa.

Rudnerin argumentin kiistanalainen kohta koskee kysymystä, miten hypoteesin hyväksyminen tulisi ymmärtää. Argumentin taustalla on oletus, jonka mukaan hypoteesin hyväksyminen on kolmitahoinen päätöksentekoprosessi, joka kattaa aineistoon perustuvan tuen vahvuuden arvioinnin, virheiden seurauksien ennakoinnin ja näiden seurausten moraalisen vakavuuden arvioimisen. Jos tämä näkemys omaksutaan, hypoteesin hyväksyminen ei voi olla arvovapaata, koska päätöksenteon kolmas vaihe edellyttää moraalista harkintaa.

Rudnerin argumentin arvostelijat kiistävät tämän näkemyksen hypoteesin hyväksymisestä. Heidän mukaan tieteellisen tiedon hyväksyminen

on kapea-alaisempi käsite, joka kattaa ainoastaan aineistoon perustuvan tuen vahvuuden arvioinnin. Esimerkiksi Richard Jeffrey (1956) mukaan meidän tulee erotella hypoteesin hyväksyminen ja hypoteesin omaksuminen toiminnan perusteeksi. Jeffrey mukaan hypoteesin hyväksyminen ei ole arvosidonnaista, sillä se merkitsee pelkästään hypoteesin todennäköisyyden määrittämistä annetun aineiston valossa. Hypoteesin omaksuminen toiminnan perustaksi puolestaan on arvosidonnaista mutta kyseessä ei ole päätös, josta tieteentekijä on vastuussa erityisesti tieteentekijän roolissa.

Rudnerin argumentin puolustajat vetoavat siihen, että Jeffrey kapea-alainen näkemys tieteellisen tiedon hyväksymisestä ei vastaa nykytieteen käytäntöä. Vaikka hypoteesin hyväksymisen kolme eri vaihetta voidaan erotella käsitteellisesti, tieteen käytännössä ne muodostavat erottamattoman vyyhdin. Soveltavassa tutkimuksessa tutkijaa pidetään asiantuntijana paitsi aineistoa ja päättelyä koskevissa kysymyksissä myös sen kysymyksen suhteen, miten ja missä rajoissa tieteellistä tutkimusta voidaan soveltaa turvallisesti. Näin ollen tutkijalta odotetaan näkemystä virheisiin mahdollisesti kytkeytyvistä riskeistä ja niiden vakavuudesta. Soveltava tutkimus ei voi olla arvovapaata siinä naiivissa merkityksessä, että tutkija raportoi tosiasiat ja muut päättävät, miten niiden pohjalta toimitaan tai mihin niitä sovelletaan.

Amerikkalaisen filosofin Heather Douglasin (2009) mukaan olisi moraalisesti väärin kieltää, että tutkijalla on moraalinen vastuu päätöksestä hyväksyä tai hylätä hypoteesi kuten myös tähän päätökseen mahdollisesti liittyvistä virheistä ja näiden seurauksista, sikäli kun ne ovat ennakoitavissa. Moraalisesti oikein puolestaan on moraalisen vastuun kantaminen siten, että hypoteesin hyväksyminen tai hylkääminen tehdään paitsi aineiston ja päättelyn perusteella myös moraalisia näkökohtia punniten. Douglasin mukaan tieteen perinteinen arvovapausihanne tulisi korvata ihanteella, joka perustuu uuteen arvioon ei-tiedollisten arvojen roolista tieteellisessä päättelyssä. Hänen mukaansa ei-tiedolliset arvot eivät saa näytellä päättelyssä samaa roolia kuin empiirinen aineisto. Mutta ei-tiedollisilla arvoilla saa olla päättelyssä epäsuora rooli eli ne saavat vaikuttaa siihen, miten virheiden seurauksien vakavuutta arvioidaan.

Miten induktiivisen riskin argumentti auttaa ymmärtämään moraa-

listen ja yhteiskunnallisten arvojen paikkaa sukupuolentutkimuksessa? Argumentti on merkittävä erityisesti soveltavassa tutkimuksessa, jossa pyritään vaikuttamaan yhteiskuntapolitiikkaan ja antamaan toimintasuosituksia eri alojen ammattilaisille ja kansalaisille. Sikäli kun tutkimukseen perustuvilla poliittisilla päätöksillä, toimenpiteillä ja suosituksilla saattaa olla vakavia seurauksia niiden kohteena olevien ihmisten kannalta, hypoteesin hyväksymisen rima tulisi asettaa melko korkealle. Ja sikäli kun moraaliset ja yhteiskunnalliset arvot vaikuttavat siihen, kuinka korkealle hyväksymisen rima asetetaan, ne eivät ole ristiriidassa sen pyrkimyksen kanssa, että tutkimus on tiedollisesti luotettavaa. Pikemminkin päinvastoin: moraaliset ja yhteiskunnalliset arvot asettavat erityisiä vaatimuksia soveltavan tutkimuksen tiedolliselle luotettavuudelle.

Arvosidonnaiset taustaoletukset ja tiedeyhteisön vastuu

Kolmas argumentti perinteistä arvovapausihannetta vastaan perustuu näkemykseen, jonka mukaan tieteellinen päättely etenee taustaoletuksien varassa ja taustaoletukset saattavat olla arvosidonnaisia ilman, että ne tekevät tutkimuksesta huonoa tiedettä (Anderson 1995, 2004; Longino 1990, 2002). Esimerkiksi Longino (1990, 2002) argumentoi, että tutkimuksen aineisto itsessään ei kerro, millaiselle hypoteesille tai teorialle se antaa tukea, ja juuri tämän vuoksi tieteellisessä päättelyssä tarvitaan taustaoletuksia. Taustaoletuksien tehtävä on kertoa, miten ja miksi tutkimuksen aineisto on hypoteesin tai teorian kannalta relevantti. Aineiston ja hypoteesin välinen suhde on hyvin harvoin tieteenfilosofian perinteisissä oppikirjoissa esitetyn esimerkin kaltainen, jossa havainto mustasta korpista lisää hypoteesin ”Kaikki korpit ovat mustia” uskottavuutta. Aineiston ja hypoteesin välinen relevanssi on usein mutkikas suhde esimerkiksi sen vuoksi, että aineisto on esitetty erilaisella kielellä tai kuvastolla kuin hypoteesi.

Longinon mukaan taustaoletuksien arvosidonnaisuus ei itsessään ole ongelma tieteellisen tiedon luotettavuudelle. Tieteellisessä päättelyssä käytettyjen taustaoletuksien valinta ei suinkaan ole mielivaltaista. Taustaoletukset perustuvat usein jo olemassa oleviin tutkimusperinteisiin ja teorioihin, joilla on käsillä olevasta tutkimuksesta riippumatonta empiiristä tukea. Longino korostaa kuitenkin, että monilla tutkimusaloilla on

tarjolla useita erilaisia taustaoletuksia, jotka suuntaavat aineiston keräämistä, analyysia ja tulkintaa eri tavoin. Tieteellisen tiedon arvosidonnaisuus tulee esille nimenomaan siinä, millaisiin taustaoletuksiin tutkimus kytketään.

Edelleen Longino esittää, että taustaoletuksien arvosidonnaisuus ei ole uhka tieteellisen tiedon objektiivisuudelle, jos objektiivisuus ymmärretään tiedeyhteisön saavutukseksi pikemminkin kuin yksittäisen tutkimuksen ominaisuudeksi. Tiedeyhteisön tehtävä on arvioida kriittisesti tutkimuksen taustaoletuksia sekä tarjota niille vaihtoehtoja. Ihanteelliseen tiedeyhteisöön kuuluu hyvin erilaisista arvolähtökohdista työskenteleviä tutkijoita ja juuri arvojen moninaisuus tekee todennäköiseksi sen, että tutkimuksen taustalla vaikuttavat julkilausumattomat oletukset ja valinnat tiedostetaan. Tieteellisen tiedon objektiivisuuden kannalta olennaista on, että tutkijoilla on velvollisuus ottaa vakavasti myös sellainen kritiikki, jonka taustalla on heidän omista arvoistaan poikkeavia yhteiskunnallisia arvostuksia. Taustaoletuksien arvosidonnaisuus on siis ongelma tieteellisen tiedon luotettavuudelle ainoastaan siinä tapauksessa, että oletuksiin takerrutaan dogmaattisesti ilman rationaalisia perusteita. Taustaoletuksien arvosidonnaisuus on erityisen suuri ongelma silloin, kun ne johtavat tutkijat esittämään jo ennalta päätettyjä tutkimustuloksia (ks. myös Anderson 2004).

Myös taustaoletuksien arvosidonnaisuuteen vetoava argumentti auttaa ymmärtämään moraalisten ja yhteiskunnallisten arvojen paikkaa sukupuolentutkimuksessa. Sekä Andersonin (2004) että Longinon (2002) mukaan arvosidonnaisilla taustaoletuksilla voi olla positiivinen rooli tutkimuksessa silloin, kun ne eivät ole dogmaattisesti omaksuttuja. Ne saattavat avata tutkijoiden silmät näkemään tutkimuksen aineiston uudessa valossa. Esimerkiksi arkeologinen aineisto saattaa saada uusia tulkintoja, kun tutkija kyseenalaistaa stereotyyppiset oletukset miesmetsästäjistä ja naiskeräilijöistä (Longino 1990). Arvosidonnaiset taustaoletukset saattavat avata tutkijoiden silmät näkemään uudenlaista aineistoa siellä, missä muut tutkijat eivät ole sitä aikaisemmin nähneet. Esimerkiksi avioerojen sosiaalipsykologinen tutkimus saattaa tuoda esille avioerojen positiivisia vaikutuksia, kun tutkija kyseenalaistaa sen oletuksen, että avioerot ovat väistämättä haitallisia niiden eri osapuolille (Anderson 2004). Sikäli kun moraaliset ja yhteiskunnalliset arvot ohjaavat aineiston etsintää, niillä on

kuitenkin erilainen rooli kuin aineistolla. Moraaliset ja yhteiskunnalliset arvot eivät viime kädessä ratkaise, millainen hypoteesi tai teoria tulisi hyväksyä. Hypoteesin tai teorian hyväksymisessä tai hylkäämisessä ratkaisevaa on, onko hypoteesia tai teoriaa tukevaa kokemusperäisestä näyttöä saatavilla. Moraaliset ja yhteiskunnalliset arvot saavat ohjata aineiston etsintää mutta etsiminen ei aina johda siihen, että hypoteesin puolesta puhuvaa näyttöä myös löydetään.

Johtopäätökset

Yhteenvetona voidaan todeta, että perinteinen arvovapauden ihanne ei ole toivottava tavoite, jos edellä esitetyt argumentit ovat kestäviä. Ensimmäinen arvovapausihannetta vastaan suunnattu argumentti korostaa tieteen tiedollisten arvojen moninaisuutta. Ennen kuin tutkija voi arvioida, kuinka hyvin jokin teoria toteuttaa sille asetettuja tiedollisia hyveitä, hänen tulee päättää, mitkä nämä hyveet ovat. Tieteellisten teorioiden muodostusta ohjaavat usein monet muutkin hyveet kuin totuudenmukaisuus, ristiriidattomuus ja yhteensopivuus. Moraaliset ja yhteiskunnalliset arvot saattavat kietoutua yhteen tiedollisten arvojen kanssa. Näin tapahtuu esimerkiksi silloin, kuin moraaliset ja yhteiskunnalliset arvot vaikuttavat siihen, millaista kokemusperäistä aineistoa pidetään tärkeänä ja millaisia syy-seuraussuhteita halutaan selvittää.

Toinen arvovapausihannetta vastaan suunnattu argumentti korostaa tieteellisen tiedon epävarmuutta ja erehtyväisyyttä. Ennen kuin tutkija voi arvioida, onko hypoteesi hyväksyttävissä käsillä olevan aineiston valossa, hänen tulee päättää, kuinka paljon epävarmuutta hän on valmis sietämään. Tämä puolestaan riippuu tilanteen moraalisesta arvioinnista. Jos virhearvioilla on haitallisia vaikutuksia, hyväksymisen rima tulisi asettaa korkeammalle kuin siinä tapauksessa, että virheellisellä tutkimustuloksella ei ole käytännön merkitystä.

Kolmas arvovapausihannetta vastaan suunnattu argumentti korostaa taustaoletuksien roolia tieteellisessä päättelyssä. Ennen kuin tutkija pääsee siihen vaiheeseen tutkimusta, jossa hän arvioi hypoteesin tai teorian uskottavuutta, hänen täytyy päättää, millainen aineisto on tutkimusongelman kannalta relevantti, edustava ja riittävän monipuolinen. Tähän päätökseen saattaa sisältyä moraalisia ja yhteiskunnallisia arvovalintoja.

Kukin argumentti tarjoaa mallin sen ymmärtämiseksi, miten moraaliset ja yhteiskunnalliset arvot voivat olla osa sukupuolentutkimusta ilman, että ne heikentävät tutkimuksen tiedollista luotettavuutta. Edellä esitetyt argumentit auttavat tarkentamaan myös, mitä roolia moraaliset ja yhteiskunnalliset arvot eivät saa näytellä tieteellisessä tutkimuksessa. Vaikka moraaliset ja yhteiskunnalliset arvot saavat vaikuttaa siihen, miten tutkija painottaa, tulkitsee ja soveltaa tiedollisia arvoja, ne eivät saa syrjäyttää tiedollisia arvoja. Moraaliset ja yhteiskunnalliset arvot eivät myöskään saa korvata kokemusperäistä aineistoa. Ne saattavat avata oven uusille aineistoille mutta viime kädessä ne eivät ratkaise, löytyykö oven takaa juuri sellaista aineistoa, joka tukee hypoteesia. Moraaliset ja yhteiskunnalliset arvot eivät saa johtaa dogmaattiseen ajatteluun eivätkä saa ajaa tutkijoita kohti ennalta määrättyjä johtopäätöksiä.

Kirjallisuus

- Anderson, E. (1995). "Knowledge, Human Interests, and Objectivity in Feminist Epistemology". *Philosophical Topics* 23, 7–58.
- Anderson, E. (2004). "Uses of Value Judgments in Science: A General Argument, with Lessons from a Case Study of Feminist Research on Divorce". *Hypatia* 19(1), 1–24.
- Douglas, H. (2009). *Science, Policy, and the Value-free Ideal*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Jeffrey, R. (1956). "Valuation and Acceptance of Scientific Hypotheses". *Philosophy of Science* 23(3), 237–246.
- Kitcher, P. (1993). *The Advancement of Science: Science without Legend, Objectivity without Illusions*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Kuhn, T. (1977). "Objectivity, Value Judgment, and Theory Choice", teoksessa T. Kuhn (1977) *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Longino, H. (1990). *Science as Social Knowledge*. Princeton: Princeton University Press.
- Longino, H. (1995). "Gender, Politics, and the Theoretical Virtues". *Synthese* 104(3), 383–397.
- Longino, H. (2002). *The Fate of Knowledge*. Princeton: Princeton University Press.
- Rolin, K. (2015). "Values in Science: The Case of Scientific Collaboration". *Phi-*

- Philosophy of Science* 82(2), 157–177.
- Rudner, R. (1953). “The Scientist Qua Scientist Makes Value Judgments”. *Philosophy of Science* 20(1), 1–6.
- Solomon, M. (2001). *Social Empiricism*. Cambridge: MIT Press.
- Steel, D. (2010). “Epistemic Values and the Argument from Inductive Risk”. *Philosophy of Science* 77(1), 14–34.

Viisaus, arvonanto ja sukupuoli: Kuka kelpaa todistajaksi?¹

Leila Haaparanta

Tutkijan paikannus

Filosofian tehtävä on *anamnēsis*, ”mieleen palauttaminen”. Se voi tarkoittaa monia asioita, esimerkiksi alkuperän muistamista tai taust oletusten paljastamista. Paitsi filosofiassa, myös erityistieteissä on tarpeen kertoa lähtökohdista, sillä silloin tutkimuksesta tulee objektiivisempää siinä mielessä, että tulee näkyväksi, millaisten oletusten varassa tutkijan väitteet lepäävät. Filosofiset koulukunnat ja suuntaukset eroavat siinä, kuinka pitkälle ja minkä tapaisia perustoja tuodaan esiin. Yksi tutkija avaa käsitteitä ja argumentteja, toinen yrittää tavoittaa kielen avulla kokemuksen rakenteita tai elettyä ruumista.

Monet sukupuolen- ja kulttuurintutkijat pitävät tärkeänä paikantaa itsensä eli kertoa teoreettisten lähtökohtiensa lisäksi myös henkilökohtaiset sitoumuksensa (ks. esim. Fingerroos 2003 ja Liljeström (toim.) 2004; vrt. Heinämaa 1993). Tekstit, joissa he kertovat itsestään, näyttävät subjektiivisilta, mutta kertomuksilla tavoitellaan viime kädessä entistä tiukempaa objektiivisuutta: koska tutkija ei kirjoita tekstiään ”ei-missään”, vaan hänellä on aina henkilökohtainen paikkansa, on parempi tehdä paikka näkyväksi kuin piilottaa se tai olla sitä tiedostamatta. Tässä artikkelissa

1 Kiitän tämän teoksen toimittajia ja Sukupuoli-kollokvioon osallistuneita hyödyllisistä kommentteista.

en arvioi paikannuksen merkitystä tai tarpeellisuutta. Vaikka pitäisi tutkijan persoonaa epäolennaisena tutkimusprosessin ja sen tulosten pätevyyden kannalta, paikka vaikuttaa kuitenkin siihen, mitä tutkija haluaa kysyä, mistä hän on kiinnostunut. Kun aloin 1970-luvulla tutkia ja opettaa filosofiaa Helsingin yliopistossa, ”normaali”, normin mukainen filosofi oli taustaltaan keski- tai yläluokkainen, kaupunkilainen, valkoihoinen mies. Olin normin mukainen vain sen verran, että olin valkoihoinen. Siksi minua kiinnostaa, kuka kelpaa itselleen ja toisille akateemisen yhteisön jäsenille väitteiden esittäjäksi, kenen ajatellaan puhuvan uskottavasti, niin että hänen väitteensä ovat vakavasti otettavia tai jopa hyväksyttäviä todistajanlausuntoja tiedeyhteisössä. Jos väitteet nojaavat havaintoaineistoon tai niiden tukena on matemaattisesti tai loogisesti tarkkoja päätelmiä, joiden paikkansapitävyyden voi kuka tahansa asianmukaisen koulutuksen saanut tarkistaa, huomion ei pitäisi lainkaan kiinnittyä väitteitä esittävään henkilöön, esimerkiksi hänen sukupuoleensa tai sosiaaliseen tai etniseen taustaansa. Filosofinen argumentointi on kuitenkin useimmiten löyhempää kuin tiukka looginen päättely, eivätkä argumentoinnin normit ole täysin läpinäkyviä, vaikka niiden oletetaankin piirtävän rationaalisen ja irrationaalisen keskustelun rajan. Tieteelliset väitteet, filosofista teeseistä puhumattakaan, eivät myöskään nojaa ongelmattomasti empiiriseen aineistoon.

Silloin kun tekstin kirjoittajaa ei tiedetä, kirjoittaja itse on ainoa, joka arvioi väitteidensä luotettavuutta ajatellen samalla itsensä uskottavuutta väittäjänä. Jos taas kirjoittaja tai puhuja tunnetaan, hän on sekä itselleen että yleisölleen läsnä, paitsi alansa asiantuntijana, myös sukupuoleen, luokkaan ja etniseen taustaan kiinnittyneenä persoonana. Tämän artikkelin otsikossa mainitaan sukupuoli, mutta normista voi poiketa monin tavoin. Tarvitaan empiiristä tutkimusta sen selvittämiseksi, minkä verran normista poikkeaminen vaikuttaa ja mikä eroavuus vaikuttaa eniten, kun tutkija muodostaa käsityksen omasta tai toisten uskottavuudesta. Sukupuoli on joka tapauksessa yksi piirre, jolla on merkitystä. (Ks. esim. Hutchison ja Jenkins (toim.) 2013; Jukola 2017.)

Filosofian perinteessä on usein etsitty kysymyksiä, jotka olisivat perustavampia kuin toiset. Etsintä ilmenee ns. filosofian käänneissä, joissa jokin sen osa-alue saa ensisijaisen aseman suhteessa toisiin. Tässä artikkelissani kuvaan tapoja, joilla käytännöllinen, eettinen ja oikeusfilosofinen käänne

näkyvät viime aikojen filosofisessa keskustelussa. Nämä käännteet tuovat esiin tutkijan persoonaa koskevat kysymykset. Sen jälkeen esittelen assertioita eli väitteitä koskevia teorioita ja keskityn erityisesti Timothy Williamsonin teoriaan. Esitän muutamia assertiojia eli väitteen esittäjää koskevia kysymyksiä, joita Williamson ei tarkastele. Artikkelini keskittyy ensi sijassa filosofisia väitteitä esittäviin tutkijoihin ja tiedeyhteisön toimintaan, mutta yhtä hyvin voisi tarkastella uskottavuuden ehtoja silloin, kun filosofi haluaa olla yhteiskunnallinen vaikuttaja. Kysymysteni tarkoitus on avata yhden kielenkäyttöä ja tietämistä koskevan teorian yhteyksiä etiikkaan. Tavoitteena ei ole argumentoida tämän teorian puolesta tai sitä vastaan, vaan pikemminkin tuoda esiin joitakin sen rajoituksia ja vahvuuksia.

Käännteet filosofiassa

Viime vuosisadan filosofiasta on löydetty kielellinen, metafyyminen ja naturalistinen käänne. Vuosisadan lopulta ja vuosituhaten taitteesta voi myös erottaa käytännöllisen, eettisen ja oikeusfilosofisen käänteen ja kääntymisen kohti subjektia. Tämä ei tarkoita, etteivät esimerkiksi käytännöllinen filosofia, laki- ja normisanasto tai subjektin asema olisi olleet tärkeitä aiemminkin. Juutalais-kristillisessä perinteessä, joka on vaikuttanut filosofiaan, on suosittu lakisanastoa. Logiikalla on laita, Immanuel Kantin ”deduktio” on juridinen termi, ja uudella ajalla esiintynyt idea tekijän tiedosta painottaa tietämisen yhteyttä käytännön toimintaan. Käytännöllisellä käännteellä tarkoitan kuitenkin erityisesti sitä, että 1900-luvun lopulta lähtien on ns. analyttisessä perinteessä korostettu kielifilosofian, epistemologian ja logiikan yhteyttä moraalifilosofiaan ja teon filosofiaan ja etsitty teoreettisen järjen käytännöllistä perustaa.

Kun filosofit rakentavat assertioteorioita, he tarjoavat normeja tai sääntöjä, jotka erottavat totena esittämisen pelkästä sanomisesta, jossa ei väitetä mitään (ks. Brown ja Cappelen 2011, 1–17). Joidenkin teorioiden mukaan väitteen esittäjän pitää uskoa se, mitä hän väittää, toisten mukaan väitteen on oltava totta, ja kolmansien mukaan väitteen pitää olla oikeutettu. On myös argumentoitu, että assertion tekevät assertioksi väitteen esittäjän sitoumukset; Robert B. Brandomin teoriassa assertio on pienin yksikkö, josta puhuja voi olla vastuussa. Brandom kutsuu kie-

lenkäyttäjiä deonttisiksi kirjureiksi, jotka pitävät kirjaa omista ja toisten sitoumuksista (Brandom 1994, 141–143). Sellaiset sanat kuin ”normi”, ”sitoumus” ja ”vastuu” liittävät kieltä koskevat filosofiset pohdinnat inhimillisen toiminnan teoriaan. Kielifilosofiaa on laajemminkin kytketty etiikkaan (ks. esim. Saul 2012). Viimeaikaisessa tutkimuksessa on myös korostettu teoreettisen päättelyn käytännöllisyyttä: päättelijä on agentti, joka todistaessaan propositioita ja ottaessaan päättelyaskelia suorittaa tekoja tietyin perustein (ks. esim. Gjelsvik 2014). Logiikassa ja matemaatiikassa on esitetty konstruktivistisia näkemyksiä, joissa päättelijä ja todistuksen rakentaja nähdään agenttina ja päättelyn teoria teon filosofiana.

Kielifilosofian ohella myös epistemologia on liitetty etiikkaan. Ns. klassisen tiedon määritelmän mukaan uskomuksen tekevät tiedoksi sen totuus ja oikeutus. Oikeutus saadaan siitä, mitä havaitaan, muistetaan tai päätellään pätevästi ja minkä kuka tahansa tarvittavan koulutuksen saanut voi tuottaa uudelleen. Havainnon ja muistin sisällöt ja päättelyketjut ajatellaan objektiivisiksi. Subjekti, joka jotakin uskoo, ei ole konkreettinen, elävä persoona; hän on vain uskomusten kantaja, jolla ei ole ominaisuuksia. Viime vuosikymmeninä yhdeksi oikeutuksen muodoksi on nostettu todistus (*testimony*). Se joko halutaan palauttaa toisiin oikeuttamisen tapoihin tai sitä pidetään itsenäisenä oikeutuksen lähteenä. ”Todistus” on juridinen metafora, mutta tiedeyhteisössä todistajaksi hyväksyttävältä edellytetään enemmän kuin oikeussalissa esiintyvältä todistajalta. Hänen pitää olla luotettava ja kelvata auktoriteetiksi, esimerkiksi suorittamiensa tutkimusten, muun asiantuntemuksensa tai kokemuksensa vuoksi. Vaikka havaitsijan ja päättelijän on oltava kykeneviä ja luotettavia, todistajan kelpoisuuteen kiinnitetään vielä enemmän huomiota. Uskomus, että todistaja on luotettava, joko oikeutetaan muilla tavoilla kuin todistuksella, tai puhujan luottaminen on lähtökohtana, ainakin silloin kun ei ole vastakkaista näyttöä (ks. esim. Coady 2002; Lackey ja Sosa (toim.) 2006; Lackey 2008).

Myös hyve-epistemologiassa katseet kääntyvät subjektiin. Siinä kysytään, onko uskomus hankittu luotettavasti ja onko se, joka sanoo tietävänsä, rehellinen ja hyveellinen (”*virtuous*”) episteemisessä mielessä. Hyve-epistemologian peruskäsitteitä ovat normit, arvot ja velvollisuudet. Siinä subjekteja arvioidaan ja arvotetaan tiedollisesti. Nämä myös itse arvioivat uskomuksiaan ja tiedollisia kykyjään. Esimerkiksi Linda

Zagzebskin hyve-epistemologiassa uskomuksen ominaisuuksia (oikeutettu uskomus, ei-oikeutettu uskomus, uskomisen velvollisuus) tarkastellaan viittaamalla sellaisen henkilön uskomuksiin, joka on episteemisesti hyveellinen (ks. esim. Zagzebski 1997). Oikeutettu uskomus määritellään siinä sellaiseksi uskomukseksi, joka voisi olla episteemisesti hyveellisen henkilön uskomus vastaavassa tilanteessa. Episteeminen hyveellisyys ei tarkoita yksinomaan teoreettista rationaalisuutta, päättelykykyä tai kykyä käyttää käsitteitä. Tärkeänä pidetään myös kykyä arvioida, harkita tasapuolisesti, ottaa huomioon relevantit seikat jne. Kyse on tiedon subjektin paikallisesta järjenkäytöstä tai viisaudesta yhtä paljon kuin hänen kyvystään edetä päättelyssä annettujen sääntöjen, esimerkiksi logiikan sääntöjen, mukaan. Hyve-epistemologiaan nojaavassa tieteessä kyse on tutkijan koko persoonan uskottavuudesta.

Tutkijan uskottavuus

Kuka kelpaa assertoijaksi, todistajaksi tai hyveelliseksi tietäjäksi akateemisessa yhteisössä? Niin kauan kuin kiinnostus kohdistuu abstrakteihin propositioihin ja niiden maailmasuhteisiin tai paikkaan propositioiden järjestelmässä, niin kauan sukupuoli ei nouse tieteenfilosofian aiheeksi. Mutta kun katse kääntyy kohti subjektia ja hänen hyveitään, enää ei puhuta abstrakteista entiteeteistä, vaan konkreettisista väitteiden esittäjistä. Assertoijalla on lukijansa ja kuulijansa, jotka määrittävät sen, onko kirjoitus tai puhe uskottavaa, ainakin osittain sen perusteella, pitävätkö he väitteiden esittäjää uskottavana, luotettavana, rehellisenä ja auktoriteetiksi sopivana. Yleisö vaikuttaa myös siihen, pitääkö assertoija itseään uskottavana, luotettavana ja rehellisenä tutkijana. Se, joka yli kohtuuden tarkistaa, ovatko hänen tutkimustuloksensa kunnossa, näkee ehkä itsensä epäluotettavana ja auktoriteetiksi kelpaamattomana.

Tarkastelen seuraavaksi Timothy Williamsonin teoriaa, joka muita assertioteorioita paremmin soveltuu tieteelliseen väittämiseen. En ota kantaa siihen, kuinka se soveltuu esimerkiksi arkipuheeseen. Siinä assertion normina on tietosääntö (Williamson 2000, 238–269). Sääntö, joka konstituoii assertion, sanoo, että puhujan pitää assertoida p , vain jos hän tietää p :n. Williamsonille tietosääntö on konstitutiivinen normi, mutta sen rikkomisesta ei seuraa, ettei assertioksi tarkoitettu olisi lainkaan asser-

tio. Hänen mukaansa puhuja kuitenkin altistuu kritiikille, jos hän rikkoo normia. Puhuja voi tietenkin myös vaieta; hänellä ei ole velvollisuutta assertoida p:tä, vaikka hän tietäisi p:n. Williamsonin teoriassa tietäminen on ”faktiivinen mentaalinen tila”. Tieto oikeuttaa assertion, se antaa väitteelle takeet (*warrants*). Teoriassa ei siis tarkastella yksinomaan abstrakteja entiteettejä, kuten propositioita ja niiden totuutta tai niiden paikkaa propositioiden järjestelmässä. Siinä mielessä Williamson ottaa askeleen subjektin ja teon filosofian suuntaan. Kuitenkaan sillä, kuka puhuu, ei lopulta ole merkitystä hänen teoriassaan. Sukupuoli, sosiaalinen asema, etninen tausta ja muut henkilöä koskevat piirteet voivat olla mitä tahansa.

Williamsonin teoria rajoittuu esittämään säännön, joka on väittämisen aktien perustana. Se ei tarkastele säännön tilannekohtaisia tulkintoja. Sekä yleisö että puhuja kuitenkin aina tulkitsevat sääntöä jossakin tilanteessa. Voidaankin kysyä edelleen, uskotaanko väitteen esittäjän olevan tarkasteltavassa tilanteessa ”faktiivisessa mentaalisisessa tilassa” eli kelpaako hän assertoijaksi. Myös väitteen esittäjä arvioi itseään ja kysyy, onko hän sellaisessa mentaalisisessa tilassa, joka antaa takeet hänen väitteelleen eli onko hänellä lupa esittää väitteensä. On hyvä myös huomata, että keskustelussa väitteitä esitetään usein kokeeksi, ”argumentin vuoksi”, ja tutkijat altistavat näin itsensä tarkoituksellisesti kritiikille. Tällöin kysymykseksi nousee, keitä pidetään yhteisössä kiinnostavien tai tärkeiden keskustelunavausten tai puheenvuorojen esittäjinä.

Väitteen esittäjän mentaalista tilaa ei voi eristää hänen persoonastaan, kun väittämisen oikeutusta tarkastellaan tilannekohtaisesti. Siksi hyve-epistemologia näyttäisi sopivasti täydentävän Williamsonin assertioteoriaa. Se ottaa huomioon puhujan episteemisen hyveellisuuden tai ”paheellisuuden” ja kehottaa arvioimaan, kuinka tarkka tutkija on havainnoimaan, kuinka halukas ja kykenevä hän on hankkimaan väitteilleen riittäviä perusteita, kuinka taitava hän on päättämään, kuinka rehellinen, luotettava ja harkintakykyinen hän on. Toisin sanoen se suuntaa huomiota väitteen esittäjän kykyihin ja luonteenhyveisiin. Tulkittaessa Williamsonin tietosääntöä tilannekohtaisesti on tarpeen arvioida kirjoittajan tai puhujan episteemistä arvoa. Se, että väitteen esittäjä tosiasiallisessa tilanteessa arvostaa itseään tietäjänä, näyttää puolestaan edellyttävän sitä, että yhteisö tunnustaa hänet sellaiseksi tai että hänet on joskus sellaiseksi tunnustettu ja hänen käsityksensä itsestään rakentuu

tämän tunnustuksen varaan. Tämän ajatuskulun mukaan yleisön siis pitää nähdä väitteen esittäjä episteemisesti hyveellisenä, jotta assertion normi voisi ylipäänsä toteutua tarkasteltavassa tilanteessa.

Edellä sanottua voi valaista viimeaikaisen emootioita koskevan filosofisen tutkimuksen, erityisesti Robert C. Robertsin emootioteorian, avulla (ks. Roberts 2003, 69–83). Tämä teoria korjaa arvostelmateoriaksi kutsutun kognitiivisen emootioteorian puutteita. Robertsin mukaan emootiot ovat maailmaa koskevia tulkintojamme tai käsitteellistyksiämme, mutta ne eivät ole maailmaa koskevia arvostelmia. Se, että näen jonkun tietynlaisena, ei ole sama kuin sen arvostelman esittäminen, että joku on tietynlainen. Henkilö voi esimerkiksi nähdä toisen kunnioitettavana, vaikkei hän olisi valmis esittämään tai hyväksymään sitä väitettä, että tämä on kunnioitettava. Vastaavasti henkilö voi nähdä toisen halveksittavana, vaikkei hän olisi valmis esittämään tai hyväksymään sitä väitettä, että toinen on halveksittava; hän päinvastoin saattaakin esittää tai hyväksyä sen väitteen, että toinen ansaitsee kunnioitusta. Samoin se, että kirjoittaja tai puhuja nähdään henkilönä, jolta puuttuvat episteemiset hyveet, ei tarkoita, että yleisö olisi valmis näin väittämään; ehkä yleisö ei edes tiedosta, kuinka se väitteen esittäjän näkee. Tavat, joilla toinen nähdään, ovat osa arvostusta tai arvonannon puutetta. Jos kirjoittaja tai puhuja uskoo, joko perustellusti tai ilman perusteita, että muut eivät näe häntä episteemisesti hyveellisenä, hän ei ehkä pysty itsekään näkemään itseään sellaisena. Psykologia osaa filosofiaa paremmin sanoa, kuinka vahvasti subjektin käsitys itsestään riippuu siitä, mitä hän olettaa toisten ajattelevan hänestä.

Tutkijan episteeminen hyveellisyys

Ilman empiiristä todistusaineistoakin uskaltaa todeta, että tutkijat haluavat tulla nähdyiksi episteemisesti hyveellisinä. Voivatko he aktiivisesti tavoitella tällaista asemaa? Niin sanotun teleologisen paradoksin mukaan joitakin tiloja ei voi saavuttaa, jos niitä tavoittelee. Jon Elster (1983) ottaa esimerkeiksi luonnollisuuden, nukahtamisen ja vaikutuksen tekemisen, joiden tavoittelu estää niiden saavuttamisen. En ota kantaa siihen, kuinka toimivia juuri nämä Elsterin esimerkit ovat. Myös Nietzsche esittämä kantilaisen etiikan kritiikki rakentuu samalle paradoksille. Nietzsche mukaan on mahdotonta tehdä itsestään moraalisesti hyvää, jos moraa-

linen hyvyys ymmärretään moraalilain mukaiseksi toiminnaksi ilman hyödyn tavoittelua (ks. Haaparanta 1985 ja 1988). Hänen kritiikkinsä toimii kuitenkin vain psykologisena, ei loogisena, argumenttina: siinä väitetään, että ihminen on tosiasiallisesti sellainen, että hän ei kykene olemaan moraalisesti hyvä tai moraalisesti täydellinen puhtaasti kunnioituksesta moraalilakia kohtaan, vaan viime kädessä hänen pyrkimyksensä ovat hyödyn tavoittelua. Myös Geoffrey Brennan ja Philip Pettit ovat Elsteriä seuraten kiinnittäneet huomiota arvonannon tavoitteluun ja teleologiseen paradoksiin (Brennan ja Pettit 2004, 35–49). Arvonantoa ei voi saada kerjäämällä sitä. Jos henkilö toimii hyveellisesti saadakseen arvostusta ja jos toiset tämän havaitsevat, hän ei saavuta haluamaansa tavoitetta. Brennan ja Pettit kuitenkin väittävät, että vaikka hyveellisellä toiminnalla olisi alun perin tavoiteltu arvostusta, se toistuessaan tekee henkilöstä jossain määrin hyveellisen, siis sellaisen, joka hän haluaa toisten silmissä olla ja jota voi arvostaa. Teleologinen paradoksi on epäilemättä ongelmallinen, jos ajatellaan vaikkapa hyveelliseksi kasvamista: jos hyveellisyyttä ei voisi saavuttaa tavoittelemalla sitä, silloin ei olisi mieltä edes asettaa sitä kasvatuksen päämääräksi.

Vaikka arvonannon tavoittelu olisikin altis teleologiselle paradoksille edellä kuvatulla tavalla, tuhoisaa paradoksia ei synny ainakaan silloin, kun tutkija haluaa tulla nähdyksi *episteemisesti* hyveellisenä. Akateemisessa yhteisössä tavoitellaan tiedollisia hyveitä ja toisten tutkijoiden antamaa arvostusta, eikä sekään aiheuta paradoksia, että tämän tavoitteen julkistaa. Se, arvostaako kirjoittaja tai puhuja itseään tiedollisena agenttina, riippuu ainakin osaksi siitä, saako hän arvostusta tutkijayhteisössä. Mutta jos tutkijan sukupuoli tai muu normista poikkeaminen estää näkemästä hänen episteemisiä hyveitään, ei ole kovin uskottavaa, että tutkija onnistuisi muuttamaan tilannetta pyytämällä itselleen arvostusta sen lisäksi, että hän yrittää toimia, kuten tiedollisesti hyveellisen kuuluu. Muutos edellyttää normista poikkeavien tutkijoiden poliittista toimintaa.

Jos filosofinen tieto voi olla todistajan tietoa ja jos filosofisen näkemyksen tai väitteen uskottavuus riippuu sen esittäjän episteemisistä hyveistä, silloin Williamsonin assertioteoria näyttää olevan hyvin köyhä teoria, joka ei periaatteessakaan pysty sanomaan mitään konkreettisista assertoimisen tilanteista tai väitteitä esittävistä subjekteista. Filosofisia väitteitä koskevana se saattaa olla myös liian vahva teoria. Kun filosofit assertoi-

vat, heidän väitteidensä takeiksi voisi tietämisen sijasta riittää perusteltu uskominen. Vaikka Williamsonin abstrakti tietosääntö on köyhä, sen voima on toisaalta juuri siinä, että se *ei* ota huomioon asertoijan persoonaa; se vain kertoo, minkä *pitäisi* modernin ihmis- ja tiedekäsityksen mukaan riittää assertion oikeutukseksi riippumatta siitä, kuka väitteen esittää. Williamsonin teoria ei tarkastele subjektien eroja eikä anna eväitä tällaiselle tarkastelulle. Toisaalta sillä on normatiivista voimaa, johon voi vedota yhteiskuntafilosofisessa ja poliittisessa keskustelussa. Tämä kuitenkin edellyttää, että vetoaja jossakin mielessä hyväksyy ruumiittoman ja sukupuolettoman subjektin idean.

Kirjallisuus

- Brandom, R. B. (1994). *Making it Explicit: Reasoning, Representing, & Discursive Commitment*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Brennan, G. ja P. Pettit (2004). *The Economy of Esteem*. Oxford: Oxford University Press.
- Brown, J. ja H. Cappelen (2011). *Assertion: New Philosophical Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Coady, C.A.J. (1992). *Testimony: A Philosophical Study*. Oxford: Clarendon Press.
- Elster, J. (1983). *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fingerroos, O. (2003). ”Refleksiivinen paikantuminen kulttuurien tutkimuksessa”. *Elore* 10(2).
- Gjelsvik, O. (2014). ”Fregean Inferences”, teoksessa J. Dutant, D. Fassio ja A. Meylan (toim.), *Liber Amicorum Pascal Engel*. Université de Genève, Faculté des Lettres, Département de Philosophie, 623–646. <http://www.unige.ch/lettres/philo/publications/engel/liberamicorum>
- Haaparanta, L. (1985). ”Voiko Nietzschen yli-ihminen olla nainen?”, teoksessa L. Alanen, L. Haaparanta ja T. Lumme (toim.), *Nainen, järki ja ihmisarvo: Esseitä filosofian klassikoiden naiskäsityksistä*. Porvoo, Helsinki, Juva: WSOY, 271–292.
- Haaparanta, L. (1988). ”A Note on Nietzsche’s Moral Argument”. *The Philosophical Quarterly* 38, 490–495.
- Heinämaa, S. (1993). ”Paikka tutkimuksessa: Henkilökohtaisen paikanmäärittämisvaatimus naistutkimuksessa”. *Naistutkimus* 6(1), 22–35.
- Hutchison, K. ja F. Jenkins (toim.) (2013). *Women in Philosophy: What Needs to Change?* Oxford: Oxford University Press.

- Jukola, S. (2017). "A Social Epistemological Inquiry into Biases in Journal Peer Review". *Perspectives on Science* 25, ilmestyy.
- Lackey, J. (2008). *Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Lackey, J. ja E. Sosa (toim.) (2006). *The Epistemology of Testimony*. Oxford: Clarendon Press.
- Liljeström, M. (toim.). (2004). *Feministinen tietäminen: keskustelua metodologiasta*. Tampere: Vastapaino.
- Roberts, R. C. (2003). *Emotions: An Essay in Moral Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Saul, J. (2012). *Lying, Misleading and the Role of What is Said: An Exploration in Philosophy of Language and in Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Williamson, T. (2000). *Knowledge and its Limits*. Oxford: Oxford University Press.
- Zagzebski, L. (1997). *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Naiset filosofiassa: Tilaa distinktiolle?¹

Heidi Elmgren

Miesten ja naisten määrällinen tasa-arvo ei toteudu filosofian laitoksilla. Tilastojen mukaan Britanniassa yliopistojen palkkalistoilla työskentelevistä filosofeista n. 71 % on miehiä. Uudessa Seelannissa taas filosofian laitoksille palkattiin vuosina 2005-2013 miehiä ja naisia suhteessa 20/1 (Rini 2013). Naiset tuntuvat molemmissa maissa jäävän ammattimaisen filosofian ulkopuolelle. Suomen naisfilosofien tilanteesta ei ole vielä tarkkaa tilastotietoa, mutta *niin & näin* -lehden artikkelin mukaan Suomessakin naiset ovat yliopistofilosofiassa vähemmistössä sekä opetushenkilökunnan, tutkijoiden kuin opiskelijoidenkin tasolla (Halttunen-Riikonen 2014).

Yliopisto-opintojen alussa filosofia näyttää kiinnostavan myös naisia. Britanniassa filosofian opiskelijoista alemman korkeakoulututkinnon tasolla naisia on 46 prosenttia. Opiskelijoiden karsiutuessa ylemmillä opintoasteilla naisten osuus kuitenkin pienenee joka askelmalla. (Beebe ja Saul 2011.) Mitä opintojen aikana tapahtuu? Mikä on filosofian

1 Kiitokset artikkelin kommentoinnista tämän teoksen toimittajille Kristina Rolinille ja Martina Reuterille. Haluan kiittää erityisesti Reuteria jo alkupe-
räisen esitelmäni käsikirjoitusversioiden kommentoinnista ja avusta oman
fokuksen määrittelyssä. Olen esitellyt kahta paperia, joihin artikkeli perus-
tuu Espanjassa International Association for Women Philosophers' Sym-
posiumissa kesällä 2014 sekä talvella 2015 SFY:n yhden sanan kollokviossa
Jyväskylässä. Kiitän kaikkia sessioihin osallistuneita ja esitelmiä kommentoi-
neita arvokkaista huomioista.

rooli, entä mikä naisten oma rooli tässä ”poisvalinnassa”? Onko kyseessä valinta vai syrjäytys? Vastauksia näihin kysymyksiin etsitään Fiona Jenkinsin ja Katrina Hutchinsonin toimittamassa teoksessa *Women in Philosophy: What Needs to Change?* (2013). Teen katsauksen teoksen analyysiin naisten asemasta filosofiassa. Yhdistän teoksen löydöksiä ja toimenpideehdotuksia ranskalaisen Dominique Girardot’n esittämään kilpailun kritiikkiin ja hänen tutkimustensa pohjalta kehittämäni distinktion käsitteeseen. Tutkin, voisiko filosofian moninaisuuden korostaminen auttaa korjaamaan naisten aliedustusta. Pyrin myös refleктоimaan omia kokemuksiani tutkimusten valossa.

Naisten ulossulkeminen filosofiasta

Osoitan artikkelissa, että naiset eivät yksiselitteisesti valitse olla jatkamatta uraansa filosofian parissa. Yksittäinen artikkeli ei tietenkään voi täysin kuvata näin monitahoista ilmiötä, mutta vaikuttaa siltä, että monet rakenteelliset, sosiaaliset ja psykologiset mekanismit sulkevat naisia ulos filosofian piiristä. Osa niistä liittyy laajempaan naisten syrjintään yhteiskunnassa, osa filosofian ominaispiirteisiin ja oppiaineen sisäisiin valtaasetelmiin.

Eksplisiittinen seksismi

On ilmeistä, että naisia voi sulkea filosofian piirin ulkopuolelle eksplisiittinen seksismi. Esimerkiksi Sally Haslanger muistelee tapausta, joka sattui hänen filosofian jatko-opintojensa aikana. Miespuolinen vanhempi opettaja oli todennut Haslangerille, ettei ole koskaan tavannut ensiluokkaista naisfilosofia eikä odottanutkaan tapaavansa, sillä hänen näkemyksensä mukaan naiset olivat kyvyttömiä saamaan urauurtavia, mullistavia (engl. *seminal*) ideoita. (Haslanger 2008, 211.) Eksplisiittinen seksismi on helposti erottuvaa naiseen kohdistuvaa syrjintää, ja myös helposti kritisoitavissa: se on loukkaavaa, vähättelevää ja perusteettomasti yleistävää. Eksplisiittinen seksismi on muuttanut viime vuosina yhä vähemmän siedetyksi ja se tunnistetaan nykyään paremmin kuin ennen. Siksi tämä syy ei välttämättä ole kovin yleinen naisten ulossulkija. Sen sijaan implisiittinen seksismi vaikuttaa edelleen sekä miesten että naisten asenteisiin ja suhtautumiseen naiseen.

Implisiittinen seksismi

Implisiittinen seksismi on monimutkaisempi ilmiö kuin eksplisiittinen seksismi. Implisiittinen seksismi ei välttämättä näy julkilausutuissa, tiedostetuissa asenteissa ja teoissa, vaan jää nimensä mukaisesti hienovaraiseksi ja peiteltyksi. Sosiaalipsykologisessa tutkimuksessa on osoitettu, että nais- ja miespsykologit arvioivat naisen nimellä varustetun CV:n huomommaksi kuin samanlaisen miehen nimellä varustetun CV:n (Steinpreis ym. 1999). Tämä tutkimustulos on erityisen masentava siitä syystä, että psykologien voisi kuvitella olevan selvillä tämän kaltaisista mahdollisista vinoumista arvostelukyvyyssään (Beebe ja Saul 2011). Arvioituna oleminen muodostaa suuren osan akateemisesta työstä. Naisten tekemien hakemusten kohdalla riski aliarvioinnista on suurempi kuin miesten hakemusten. Tämä tarkoittaa sitä, että naisten on vaikeampi saada rahoitusta hankkeilleen kuin miesten sekä vaikeampaa tulla valituksi kun virkoja täytetään. Joidenkin tutkimusten mukaan erityisen alttiita epäobjektiiviseen arviointiin ovat ihmiset, jotka kuvittelevat olevansa objektiivisia. (Uhlman ja Cohen 2007). Objektiivisuutta pidetään usein filosofin hyveenä. Tästä syystä Jennifer Saul pohtii, onko mahdollista, että filosofit ovat itse asiassa alttiimpia implisiittiselle ennakkoasenteille kuin muut. (Saul 2013, 43–44.)

Samantha Brennan kirjoittaa *Women in Philosophy* -teoksessa mikroepäoikeudenmukaisuuksista (engl. *micro-inequities*) eli pienistä epäoikeudenmukaisuuksista, joita ei tehdä tarkoituksellisesti tai pahantahtoisesti. Mikroepäoikeudenmukaisuuksien vähittäisellä kumuloitumisella on kuitenkin kielteisiä seurauksia. Naispuolisten filosofian opiskelijoiden tapauksessa kielteiset seuraukset voivat olla esimerkiksi vaikeutta kokea filosofiaa omaksi alakseen. (Brennan 2013). Implisiittinen seksismi toimii juuri tällä mikroepäoikeudenmukaisuuksien tasolla, ja sitä on vaikea kritisoida perinteisen etiikan keinoin.

Eksplisiittinen ja implisiittinen seksismi vaikeuttavat naisten etenemistä muillakin aloilla. Filosofiaan liittyy kuitenkin piirteitä, jotka hankaloittavat naisten osallistumista erityisesti filosofiaan. Käsittelen niitä seuraavaksi.

Filosofian sukupuolittuneet metodit

Marilyn Friedmanin mukaan tietyt filosofian metodit voivat vieraannuttaa naiset filosofian parista. Hän mainitsee erityisesti kamppailuun ja toisten päihittämiseen aggressiivisen argumentaation keinoin keskityvän filosofian tekemisen tyylin. Friedmanin mukaan vastakkainasetteluun perustuva tyyli tehdä filosofiaa ”tekee ilmapiiristä luotaantyöntävän kaikille niille, jotka eivät nauti kamppailusta ja joita ei ole kasvatettu taistelemaan.” Friedmania tämä luonnehdinta muistuttaa tavasta, jolla pojat kasvatetaan. (Friedman 2013, 28.)

Toisaalta on huomattavaa, että naiset hakeutuvat yhä useammin esimerkiksi juristeiksi. Yhdysvalloissa valmistuneista juristeista lähes puolet, 47,3 % on naisia. Pelkkä vaatimus aggressiivisen argumentaatiotyylin kestämisestä ei siis selitä naisten katoa filosofian parista. Silti monet naisfilosofit ovat kirjoittaneet kriittiseen sävyyn juuri tästä filosofian piirteestä. Kenties aggressiivisen argumentaation sietäminen liittyy siihen, mitä kiista koskee. On eri asia vääntää peistä konkreettisista juridisista tapauksista kuin siitä, onko itseä kiinnostava filosofian suuntaus mielekäs vai naurettava, tai siitä, onko oma intuitio oikea verrattuna toisten intuitioihin. Erona lakitieteeseen on myös Katrina Hutchinsonin esiintuoma filosofian erityispiirre: filosofian metodit ovat usein heikosti eksplikoituja. Tämä tarkoittaa, että oman auktoriteetin etabloiminen vetoamalla hyvään metodien hallintaan on vaikeaa. Metodeihin sosiaalistutaan hyvä veli -kerhoissa ja niissä naisten on vaikea saada ääntään kuuluviin. (Hutchinson 2013, Reuter 2015.)

Hyvä veli -kerhot eivät ole Suomessakaan harvinaisia. Niiden muodostuminen on salakavalaa, eikä naisia välttämättä suljeta niistä ulos tarkoituksellisesti. *niin & näin* -lehden haastateltava kertoo kokemuksistaan: ”Huomasin opiskelun alkuaikoina, että miespuoliset opiskelijat viettivät myös vapaa-aikaa laitoksen henkilökunnan kanssa. Itse en kokenut tuntevani laitoksen henkilökunnasta ketään enkä uskonut, että kukaan muistaisi nimeäni. Muistan gradua tehdessä keskustelun, jossa miespuolinen opiskelijakaverini totesi, että on ensimmäisestä vuodesta lähtien viettänyt aikaa lähinnä opettajien kanssa” (Halttunen-Riikonen 2014). Omilta opiskeluajoiltani muistan vastaavia kokemuksia: miespuoliset opiskelijat lounastivat luennoitsijoiden ja lehtorien kanssa. Itse en halunnut mennä mukaan näihin tilanteisiin ainoaksi naiseksi. Koin itseni liian nuoreksi ja typeräksi liittymään samanikäisten tai paria vuotta vanhempien opiske-

lukaverien seuraan. Jos joskus päädyinkin samaan pöytään, en uskaltanut sanoa juuri mitään: tuntui siltä, että menettäisin siinä helposti omat kasvoni, mutta tilanne myös tulkittaisiin sukupuoleni kautta: pilaisin ehkä muidenkin naispuolisten filosofianopiskelijoiden maineen.

Vastakkainasettelulle ja aggressiiviselle argumentaatiotyylille rakentuvaa seminaarikulttuuria voi hyvällä syyllä Beebeen mukaan käsitellä stereotyyppiuhkaa luovana tilanteena. Väite, että jotkut naiset voivat kärsiä tietyistä filosofian tekemisen tavoista, ei tarkoita, että nämä naiset tai naiset ylipäänsä olisivat huonompia filosofiassa kuin miehet. Stereotyyppiuhka vaikuttaa negatiivisesti suoriutumiseen riippumatta todellisista taidoista. (Beebee 2013.)

Tämä filosofinen tyyli on läsnä myös Suomen filosofian laitoksilla. *niin & näin* -lehden Suomen filosofinaisten tilannetta käsittelevässä artikkelissa eräs naispuolinen haastateltu toteaa: ”Monet puhuvat siitä, että filosofian piirissä keskustelutyyli on hyvin kilpailullinen ja miehinen. Olen jossain määrin samaa mieltä, itse pidän keskustelusta, jossa yhdessä etsitään jotain ajattelua rikastuttavaa lopputulosta, vetäydyn keskusteluista, joissa kilpaillaan nokkeluudella ja tietomäärällä” (Halttunen-Riikonen 2014).

Omien kokemusteni valossa on kiinnostavaa, että tämä kyseinen filosofian harjoittamisen tapa on loistanut poissaolollaan filosofianopintojeni aikana. Sitä esiintyi opiskelijoiden keskinäisissä kahnauksissa epävirallisemmissä yhteyksissä kuten bileissä tai ruokalakeskusteluissa (joissa henkilökunnan edustajat eivät olleet läsnä), mutta varsinaisen opetuksen puolella siihen ei kannustettu. Voisin kuvitella, että se on osasy siihen, miksi olen jatkanut filosofian parissa. Poikkeus tähän sääntöön, eräs kiivas lukupiiri kolmantena opintovuotenani, oli osaltaan vaikuttamassa siihen, että harkitsin pääaineen vaihtoa (sattumoisin naisvaltaiseen) kirjallisuuteen.

Filosofian seksistiset sisällöt

Jennifer Saul tuo esiin, että filosofian traditiossa on yleistä määritellä filosofian piiriin kuuluvat asiat kuten järki, objektiivisuus jne. miehiseksi. Sen sijaan tunne ja subjektiivisuus määritellään naisellisiksi ominaisuuksiksi ja kuuluviksi filosofian ulkopuolelle. Implisiittinen naisten syrjintä

voi siis olla vahvempaa filosofiassa kuin muilla vastaavia aiheita tutkivilla aloilla. Haslangerin mukaan naisten osuus esimerkiksi kielitieteellisessä *Mind & Language* -lehdessä julkaistujen artikkelien kirjoittajina on 10 % suurempi kuin filosofian vastaavissa lehdissä. (Haslanger 2008.)

Filosofian oppisisällöissä valtaosa opiskelun kohteena olevista klassikkoajattelijoista on miehiä. Myös filosofian oppikirjojen kirjoittajista suurin osa on miehiä. Kun tähän yhdistetään se, että myös suurin osa laitoksen henkilökunnasta on miehiä, on vaikea kuvitella, miten sekä historiallinen että nykyään vallitseva miesvaltaisuus ei vaikuttaisi opiskelijoiden käsitykseen filosofian tyypillisestä harjoittajasta. Se ei välttämättä karkota kaikkia naispuolisia opiskelijoita, mutta se saattaa vaikuttaa osaltaan naispuolisten opiskelijoiden vähäiseen määrään. Se voi myös vahvistaa seksistisiä asenteita nuorissa filosofianopiskelijamiehissä: jos ei juuri koskaan törmää kiinnostavaan naisfilosofiin (historiassa tai laitoksen käytävillä), ja sen sijaan useisiin kiinnostaviin miesfilosofeihin, käsitys naisten filosofointikyvyistä jää puutteelliseksi ja se voi heijastua asenteisiin ja käytökseen.

Eriarvoiset erikoisalut

Filosofian sisällä vaikuttaa jonkinasteinen erikoisalojen hierarkia. Myös Suomessa valtavirran filosofia on analyyttistä ja anglo-amerikkalaista, kun taas marginaaliin sijoitetaan usein esimerkiksi fenomenologia (myös laajemmin niin kutsuttu mannermainen filosofia), kriittinen teoria, feministinen filosofia ja filosofian historia. (Haslanger 2008; Jennifer Saul 2013; Marilyn Friedman 2013.)

Kaikkien aiheiden ei nähdä olevan yhtä tärkeitä filosofisesti kuin toisten. Jennifer Saulin mukaan hänen työtään kohdellaan eri tavalla nk. huippuaikakauslehdissä riippuen siitä, onko artikkelin aihe kielifilosofia vai feministinen filosofia. Toisin kuin Saulin kielifilosofiaa käsitteleviä artikkeleita, feministisen filosofian artikkeleita ei lähetetä edes arvioijille. Marilyn Friedman pohtii Saulin esimerkkiä ja kysyy, eikö voisi kuvitella, että saman ihmisen kirjoittamien filosofisten tekstien taso on yhtä hyvä riippumatta aiheesta. (Friedman 2013, 91.) Tieteellisten aikakauslehtien kanta aiheeseen on selvästi toinen.

Erikoisalojen välisiä hierarkioita voi käsitellä myös filosofisten intuitioiden näkökulmasta. Helen Beebee tuo esiin, että erilaisten ihmisten filosofiset intuitiot saattavat poiketa niistä, joihin usein viitataan sanoen ”kuten kaikki tietävät” ja muin ilmeisyyttä ilmentävin sanamuodoin (Beebee 2013, 74). Muista eroava intuitio voi siis eräiden erikoisalojen näkökulmasta olla mieletön, mutta se voi tulla ymmärretyksi ja nähdyksi tiettyjen toisten erikoisalojen kautta. Valtavirran filosofian intuitioista poikkeavat intuitiot löytävät kotinsa ehkä useammin valtavirtafilosofian ulkopuolelta. Kiinnostus marginaalissa oleviin aiheisiin voi taas tehdä naisten ja muiden vähemmistöihin kuuluvien henkilöiden eristämisen ammattimaisesta filosofiasta helpommaksi (tästä aiheesta lisää artikkelin loppupuolella). Lähes kaikki *Women in Philosophy* -teoksen kirjoittajat pyrkivät edistämään niin metodien kuin aiheiden osalta avarampaa filosofiakäsitystä (Hutchinson ja Jenkins 2013, 18).

On tärkeää pohtia filosofian erikoisalojen keskinäisiä valta-asemia. Mikäli puututaan vain seksismiin, filosofia itsessään ei juuri muutu eikä sen parissa tulla käsitelleeksi kaikkia kysymyksiä ja aihealueita, joita filosofia voisi käsitellä. Implisiittiseenkin seksismiin puuttuminen ei välttämättä vähentäisi naisten ulossulkemista yhtä paljon kuin voisi toivoa, sillä naiset saattavat olla useammin kiinnostuneita marginaalisina pidetyistä aiheista kuin miehet. Tällöin marginaalisena pidetyn erikoisalan valinta voi olla haitallisempaa naisille kuin miehille ja ylläpitää sukupuoltenvälistä epätasapainoa.

Minkä pitäisi muuttua?

Vaikka eksplisiittinen seksismi olisikin vähentynyt, nainen voi kohdata filosofiassa kaksinkertaista ulossulkemista implisiittisen seksismin ja kyseenalaisen erikoisalan tai tutkimusongelman valinnan myötä: naista voi kohdata sukupuolesta johtuva implisiittinen ennakkoasenne hakemusvaiheessa ja ulossulkeminen varmistuu väärän erikoisalan myötä. On huolestuttavaa, mikäli erilaisuus (esimerkiksi naiseus, homous tai normista poikkeava etninen tausta) tulee hyväksytyksi vain jos ”erilainen” filosofi on loppujen lopuksi aivan samanlainen kuin muut eikä tutki totutusta poikkeavia aiheita. Sen, että Saulin norminmukaiset artikkelit kelpaavat huippujournaaleihin, mutta feminististä filosofiaa käsittelevät eivät, voi lukea esimerkkinä tästä.

Ratkaisuehdotus: monimuotoisuuteen panostaminen

Women in Philosophy – teoksessa monet naisten asemaa filosofiassa haittaavista tekijöistä liitetään yliopistojen uuteen hallintokulttuuriin, joka yleistyy maailmanlaajuisesti. Fiona Jenkins kritisoi yliopistojen rekrytointipolitiikkaa, jonka seurauksena palkkalistoille päätyy ansioluetteloidaan identtisiä henkilöitä - ”ja sattumalta 80 % heistä on miehiä” (Jenkins 2013, 99). Jenkins esittää ratkaisuehdotuksenaan meritokraattisen arvioinnin standardien monimuotoistamisen. Jenkinsin mukaan pitää ”tunnustaa ettei ole mahdollista arvioida jokaista identtisin standardein, että on olemassa useammantyyppisiä ihmisiä ja useammantyyppisiä projekteja, joita voisi olla syytä tukea.” (Jenkins 2013, 99.) Jenkinsin ratkaisu pureutuu viidentenä mainitsemaani kohtaan naisia ulossulkevista mekanismeista, erikoisalojen eriarvoisuuteen.

Standardien monimuotoistaminen vaikuttaa minusta toimivalta ja tärkeältä ehdotukselta, mutta tämä ei välttämättä ole yhteensopivaa yliopistojen strategioiden ja jo mainitun uuden hallintokulttuurin kanssa. Vaatimukset profiloitua, priorisoida tiettyjä tutkimusaloja ja tehdä poisvalintoja eivät näytä sopivan yhteen monimuotoisuusvaatimuksen kanssa. Filosofianlaitostenkin odotetaan erikoistuvan tiettyihin aihealueisiin. (Hutchinson ja Jenkins 2013, 18.) Minun on vaikea kuvitella, miten marginaaliset tutkimusalat voisivat pärjätä tällaisessa kilpailussa tai miten monimuotoinen laitos voisi perustella olemassaoloaan näiden ehtojen vallitessa.

Kilpailu ja vertailukelpoiseksi pakottaminen: ei tilaa erolle ja distinktiolle

Rekrytointiprosessin meritokraattisuuden takuuna pidetään usein avointa ja reilua kilpailua. Meriittien uskotaan näyttäytyvän kilpailussa: pääsykokeissa ja työnhaussa ihmiset kilpailevat toisiaan vastaan ja pyrkivät todistamaan olevansa parhaita ja näin tulemaan valituiksi. Ranskalainen filosofi Dominique Girardot on kritisoinut kilpailua teoksessaan *La société du mérite* (2011). Käyn seuraavaksi läpi hänen esittämänsä kritiikkiä sekä yhdistän ja sovellan Girardot’n huomioita *Women in Philosophy* -teoksen kirjoittajien esiin tuomiin ongelmanasetteluihin ja ratkaisuehdotuksiin.

Girardot'n mukaan kilpailun ongelmat liittyvät sen tiettyyn standardiin pakottavaan luonteeseen. Kilpailu sekä yksilöllistä että hävittää persoonallisuuden: kilpailemme yksilöinä, mutta kilpailussa persoonallisilla eroilla ei kuitenkaan oikeastaan ole merkitystä. Merkitystä on tietyillä ominaisuuksilla, joiden suhteen kilpailijoiden tulee olla samanlaisia: esimerkiksi juoksukilpailussa kaikkien osallistujien tulee olla juoksukyvyltään mahdollisimman nopeita. Subjektista tulee kilpailussa pelkkä ominaisuuksiensa kantaja, niiden oletettu ”omistaja”. Ominaisuudet taas ovat enemmän tai vähemmän arvostettuja. Kilpailussa subjekti samastetaan suoritukseensa. (Girardot 2011, 138–147.) Kilpailussa pärjätäkseen on ”tärkeää kehittää ominaisuuksia, jotka ovat vertailukelpoisia toisten ominaisuuksien kanssa”. Kilpailu ei ole ihmisten, vaan vertailukelpoisten suoritusten arviointia ja se tukee konformismia pikemminkin kuin omaperäisyyttä. (Girardot 2011, 148.) Selkeytän tätä Girardot'n väitettä myöhemmin.

Kilpailu on keskeinen osa nykyistä yliopistoa. Yliopistot kilpailevat keskenään, tutkijat kilpailevat työpaikoista, ja jo väitöskirjavaiheessa tutkimussuunnitelmat kilpailevat toisiaan vastaan rahoituksesta. Täyttääkseen meritokraattiset ideaalit tutkimussuunnitelmat arvioidaan ja vain muutamat, parhaiksi arvioidut, voidaan hyväksyä. Tämä tarkoittaa sitä, että aiemmin tässä artikkelissa mainitut ennakoasenteet ja prioriteetit voivat nousta esiin ja vääristää kilpailua. Girardot'n kritiikin valossa voidaan kuitenkin ymmärtää, että jo kilpailu itsessään on ongelmallista, sillä se pakottaa kilpailijat samankaltaisiksi. Jenkinsin kiinnostavat ideat filosofian muuttamisesta niin, että se olisi suvaitsevaisempi naisia ja erilaisia filosofian tekemisen tapoja kohtaan voivat kohdata vaikeuksia myös kilpailun ensisijaisuuden vuoksi. Naisten ulossulkemisen oikeuttaa meritokraattinen kilpailu, joka ei tunnista *distinktiota*.

Girardot mainitsee distinktion teoksessaan vain sivulauseissa, määritellesään meriittiä (meriitti on Girardot'n mukaan distinktion eli erotautumisen tai eronteon kriteeri), ja erityisesti kritisoidessaan kilpailua. Girardot'n huomioiden pohjalta on kuitenkin mahdollista määritellä distinktion käsite.

Girardot kirjoittaa: ”Kilpailu hierarkisoi, ei erottele (*distingue*)” (Girardot 2011, 147). Distinktion tunnistamisen pohjalta ei voida siis muodostaa hierarkiaa eli arvo- tai paremmuusjärjestystä. Mutta miten voitaisiin tehdä erotteluja, tunnistaa distinktioita, jos se määritelmän mukaan ei

onnistu kilpailun kautta? Entä mitä vikaa on hierarkiassa? Onhan kyse kuitenkin erinomaisuuden osoittamisesta. Lähemmin tarkasteltuna Girardot'n huomio vaikuttaa kuitenkin mielekkäältä: verbi *distin-guer* viittaa pikemminkin erottautumiseen muista kuin vertautumiseen heihin. On vaikea asettaa ”erilaisuuksia” arvojärjestykseen. Niiden arviointiin tarvitaan useita erilaisia arviointiasteikkoja. Muuten ei voida tunnistaa niiden mahdollista korkealaatuisuutta keskinäisestä erilaisuudesta huolimatta. Jenkinsin muotoilu ”useammantyyppisistä projekteista, joita voisi olla syytä tukea” kuulostaa pyrkimykseltä tunnistaa ja distinktioita ja antaa niille tunnustusta. Ei ole mielekästä pohtia kumpi kahdesta erinomaisesta mutta täysin erilaisesta filosofisesta artikkelista on parempi. Pluralismia ja distinktion käsitettä tarvitaan myös, jotta voidaan ymmärtää ja tunnistaa uusi ja ennakoimaton erinomaisuus ja turvata sen tunnistamisen vaatima tila ihmettelylelle (ihmettelystä ks. Heinämaa 2016).

Määrittelen näiden huomioiden pohjalta distinktion omaperäiseksi erinomaisuudeksi. Jotta voidaan tunnistaa se, mikä on omaperäistä ja samanaikaisesti erinomaista, tarvitaan esimerkiksi yliopistomaailman käytännön yhteyksissä kykyä tunnistaa erilaiset tutkimukselliset lähtökohdat ja metodit ja hyväksyä mahdollisuus, ettei näitä voida välttämättä laittaa paremmuusjärjestykseen. Pluralismia tarvitaan meritokraattiseen prosessiin, jotta voidaan tunnistaa useampaa kuin yhden standardin mukaista erinomaisuutta. Mikäli tätä tavoitetta pidetään mielekkäänä, filosofian laitosten tulee käytännön tasolla pyrkiä aktiivisesti ylläpitämään tutkimuksellista monimuotoisuutta. Tällöin tiettyjen erikoisalojen marginalisoituminen ei syvene vaan ne säilyvät elinvoimaisina ja kykenevät esittämään ja tutkimaan erilaisia, valtavirtafilosofian kysymyksenasettelujen ulottumattomissa olevia kysymyksiä.

Muun muassa Helen Longinon (ks. Husu ja Rolin 2005; Jukola 2015) tutkimukset objektiivisuudesta osoittavat, että yksittäisen ihmisen on vaikea saavuttaa objektiivisuutta. Sen sijaan objektiivisuus voi olla yhteisön ominaisuus sillä edellytyksellä, että yhteisö on monimuotoinen. Monimuotoisuuden toteutuminen vaatii laajaa asiantuntijuuspohjaa ja vaikuttaa siltä, että yliopistoissa, myös filosofian laitoksilla, olisi hyvä työskennellä useita eri erikoisalojen asiantuntijoita ja erilaisia ihmisiä. Heidän tulee päästä osallistumaan erilaisiin laitoksen suorittamiin arviointeihin, esimerkiksi päättämään apurahojen saajista.

Ongelmia monimuotoisuudelle ja distinktiolle

Arvioinnissa, joka kunnioittaa erilaisuutta, ei ole vain yhtä voittajaa, vaan useita tasa-arvoisia ”voittajia”. Tämä voi muodostua ongelmaksi konkreettisissa tilanteissa, joissa on esimerkiksi mahdollista palkata vain yksi henkilö. Distinktion tunnistava menettely voikin vaikeuttaa valinnan tekemistä tällaisessa tilanteessa. Valinta ei voi lopullisesti perustua meriitteihin tai objektiivisiin kriteereihin, vaan on pakko turvautua osin mielivaltaisiin kriteereihin, kuten ”tykkäämme tämän tyyppisestä filosofiasta enemmän kuin toisentyypisestä”. Tämä ei minusta ole yksiselitteisesti huono asia: kyseessä on arvovalinnan teko. Vastuun ottaminen niistä arvoista, joita valinnoilla tuetaan, jää kuitenkin usein puolitiehen. Voi olla psykologisesti helpompaa luopua distinktion ihanteesta ja sen sijaan järjestää kilpailu. Kilpailussa tietyt mielivaltaiset kriteerit on *sisällytetty* hakuehtoihin: ei etsitä filosofia filosofian laitokselle (tätä esim. Rini (2013) esittää), vaan *mielenfilosofia mielenfilosofian huippututkimusyksikköön*. Näin tarkasteltavaksi saapuu vain vertailukelpoisia hakemuksia ja vertailukelvottomat (esimerkiksi filosofianhistorialliset tutkimushankkeet) voi sulkea ulos nopeasti ja helposti. Oikeanlaiset, toisiaan muistuttavat hakemukset voi asettaa hierarkiaan ja valita parhaat haastateltaviksi. Näin erilaisuus suljetaan ulos meritokratian vaatimukset täyttävän menettelyn kautta.

Moninaisuuden kunnioitus näyttäisi merkitsevän, että meidän, joilla on erilaisia kiinnostuksen kohteita verrattuna valtaviiran filosofiaan, tulisi lähettää artikkeleita tarjolle niille sopiviin tieteellisiin aikakauslehtiin ja hakea post-doc -paikkoja eri instituutioista. Pitäisi lopettaa valitus siitä, että ”kotilaitoksen” ottaa haltuunsa omien intressien kannalta vääränlainen filosofia. Tämä on kuitenkin monella tapaa ongelmallinen väite.

1) Koska esimerkiksi feministinen filosofia on marginaalisessa asemassa, siihen erikoistuneita filosofian laitoksia ja tieteellisiä lehtiä on paljon vähemmän. Tämä pakottaa ”vääränlaisesta” filosofiasta kiinnostuneen valitsemaan esimerkiksi kolmen eri puolella maailmaa sijaitsevan instituutin välillä sen sijaan että voisi halutessaan jäädä vaikkapa Suomeen.

2) Tällainen apartheid-ajattelu pitää marginaali-valtavirta-asetelman muuttumattomana. Vaikuttaa siltä, että laadukkaimmiksi arvioidut filo-

sofian lehdet eivät julkaise valtavirrasta poikkeavaa filosofiaa (Friedman 2013, 91; Rini 2013, 130). Esimerkiksi suomalaisessa jufo-luokituksessa feministiseen filosofiaan erikoistuneen kansainvälisen Hypatia-lehden luokitus on 2. Kyseessä on erityisalan merkittävin julkaisu eli feminististä filosofiaa feministiseen filosofiaan erikoistuneissa lehdissä julkaisemalla ei voi yltää tämän korkeampaan luokitukseen. Näin se vaikeuttaa näihin erikoisaloihin erikoistuneiden työllistymistä, sillä heillä ei voi olla meriittinään julkaisuja korkeimmalle arvioituissa lehdissä. Mikäli laitosten priorisointipaineet eivät jo sinänsä ole tehneet työnhakua mahdolliseksi, vähäisemmät meriitit estävät valituksi tulemisen. Tämä johtaa koko oppialan kaventumiseen.

3) Mikäli kukin yliopisto erikoistuu vain tietynlaiseen filosofiaan, se voi karkottaa niihin eksyneet, eri tavalla filosofisesti lahjakkaat opiskelijat kokonaan filosofian ulkopuolelle. Tämä on häviö sekä näille ihmisille että koko filosofialle. Lisäksi karkotetut ihmiset vaikuttavat nykyisten trendien valossa olevan pikemminkin esimerkiksi naisia tai ei-valkoisia kuin valkoisia miehiä.

4) Jo osin toteutuneena vaarana on naisfilosofien ja heidän tuottamansa uuden filosofisen tiedon ”gettoutuminen” normaalifilosofian ulkopuolelle. On vaikea puhua filosofien kesken esimerkiksi oppialan kiistämättömästä sukupuolittuneisuudesta, koska keskusteluun osallistujilla ei yleensä ole työkalunaan esimerkiksi feministisen filosofian ja sukupuolentutkimuksen peruskäsitteistöä, joiden kautta sukupuolittuneisuuteen voisi päästä kiinni. Tämä ei koske vain alkuvaiheessa olevia opiskelijoita, vaan myös pidemmälle ehtineitä ammattifilosoifeja. Feministisen filosofian käsitteellistykset ovat merkittävää filosofista tutkimusta, jonka tulisi olla osa filosofista peruskoulutusta. Nyt näin ei kuitenkaan ole. Tieto on tarjolla vain niille, jotka sitä haluavat erikseen etsiä.

5) Onko hyvä idea erotella erilaisista asioista kiinnostuneet ihmiset toisistaan? Distinktion tavoittelu parantaa ilmapiiriä ja vähentää kilpailullisuutta työkaverien kesken. Sen myötä on mahdollista pyrkiä omaan erinomaisuuteen ja omaperäisyyteen eikä ykkössijaan hierarkiassa. Hierarkian huipulle pääsemisessä onnistuminen on välittömästi muilta pois, koska se osoittaa heidän epäpätevyytensä, mutta distinktion pyrittäessä tilanne on toinen. Erilaisuuden sietäminen ja pyrkimys kunnioittaa erilaisia toimintatapoja ja kiinnostuksen kohteita on itseisarvoisesti tavoiteltava asenne.

Kirjallisuus

- Beebee, H. ja J. Saul (2011). "Women in Philosophy in the UK. A report by the British Philosophical Association and the Society for Women in Philosophy UK". Saatavilla [www-muodossa: <http://www.bpa.ac.uk/uploads/2011/02/BPA_Report_Women_In_Philosophy.pdf>](http://www.bpa.ac.uk/uploads/2011/02/BPA_Report_Women_In_Philosophy.pdf) [luettu 19.6.2015]
- Beebee, H. (2013). "Women and Deviance in Philosophy", teoksessa K. Hutchinson ja F. Jenkins (toim.) *Women in Philosophy: What Needs to Change?* Oxford: Oxford University Press.
- Brennan, S. (2013). "Rethinking the Moral Significance of Micro-Inequities: The Case of Women in Philosophy", teoksessa K. Hutchinson ja F. Jenkins (toim.): *Women in Philosophy: What Needs to Change?* Oxford: Oxford University Press.
- Friedman, M. (2013). "Women in Philosophy: Why Should We Care?", teoksessa K. Hutchinson ja F. Jenkins (toim.) *Women in Philosophy: What Needs to Change?* Oxford: Oxford University Press.
- Girardot, D. (2011). *La Société du mérite. Idéologie méritocratique & violence néolibérale*. Lormont: Bord de l'eau.
- Halttunen-Riikonen, E. (2014): "Kilpailun vai keskustelun tähden? Naisten kokemuksia filosofian opiskelusta". *niin & näin* 80, 108–109.
- Haslanger, S. (2008). "Changing the Ideology and Culture of Philosophy: Not by Reason (Alone)". *Hypatia* 23(2), 210–223.
- Hutchinson, K. ja F. Jenkins (toim.). (2013). *Women in Philosophy: What Needs to Change?* Oxford: Oxford University Press.
- Heinämaa, S. (2016). "Wonder as the Primary Passion: A Phenomenological Perspective on Irigaray's *Ethics of Difference*", teoksessa L. Dolezal ja D. Petherbridge (toim.) *Body/Self/Other: Phenomenology of Social Encounters*. Albany: SUNY Press.
- Husu, L. ja K. Rolin (toim.) (2005). *Tiede, tieto ja sukupuoli*. Helsinki: Gaudeamus.
- Hutchinson, K. (2013). "Sages and Cranks. The Difficulty of Identifying First-Rate Philosophers", teoksessa K. Hutchinson ja F. Jenkins (toim.) *Women in Philosophy: What Needs to Change?* Oxford: Oxford University Press.
- Jenkins, F. (2013). "Singing the Post-discrimination Blues: Notes for a Critique of Academic Meritocracy", teoksessa K. Hutchinson ja F. Jenkins (toim.) *Women in Philosophy: What Needs to Change?* Oxford: Oxford University Press.
- Jukola, S. (2015). "Longino's Theory of Objectivity and Commercialized Research", teoksessa H. Andersen, N. Nersessian ja S. Wagenknecht (toim.) *Empirical Philosophy of Science: Introducing Qualitative Methods into Philos-*

- ophy of Science*. New York: Springer.
- Reuter, M. (2015). "Naisten asema filosofiassa". *Sukupuolentutkimus* 28(1), 50–53.
- Rini, A. (2013). "Models and Values: Why Did New Zealand Philosophy Departments Stop Hiring Women Philosophers?", teoksessa K. Hutchinson ja F. Jenkins (toim.) *Women in Philosophy: What Needs to Change?* Oxford: Oxford University Press.
- Steinpreis, R. E., K. A. Anders ja D. Ritzke (1999). "The Impact of Gender on the Review of the Curricula Vitae of Job Applicants and Tenure Candidates: A National Empirical Study". *Sex Roles* 41, 509–528.
- Saul, J. (2013). "Implicit Bias, Stereotype Threat, and Women in Philosophy", teoksessa K. Hutchinson ja F. Jenkins (toim.) *Women in Philosophy: What Needs to Change?* Oxford: Oxford University Press.
- Uhlmann, E. L. ja G. L. Cohen (2007). "I think it, therefore it's true': Effects of self-perceived objectivity on hiring discrimination." *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 104, 207–223.

Sukupuoli filosofian historiassa

Persoonat ja heidän passionsa Annette Baierin Hume-tulkinnassa

Lilli Alanen

Tarkastelen tässä kirjoituksessa joitakin naturalistisen persoonan käsitteen aspekteja Annette Baierin (1929-2012) filosofiassa ja erityisesti hänen Hume-luennassaan teoksessa *A Progress of Sentiments—Reflections on Hume's Treatise* (1991). Baierille Hume oli modernin filosofian tärkein sankari, vaikkakin eri syistä kuin empiristeille, jotka arvostavat häntä kiistanalaisen niin sanotun Humen lain tai sen äärimmäisen skeptismin vuoksi, jota Humen on väitetty kannattavan. Baierille Hume on tärkeä sen sekulaarin etiikan ja sosiaalisen naturalismin vuoksi, joita hän näki tämän puolustavan, ja hänen mukaansa Hume sopisi osittain samoista syistä myös kaikkien naisfilosofien sankariksi (Baier 1987).

Tämän kirjoituksen kannalta olennainen Baierin työtä jäsentävä teema on ihmisen ruumiillisuus ja sen mukanaan tuoma riippuvaisuus niistä biologisista sosiaalisiin ulottuvista siteistä, joihin kuuluvat myös ne moraaliset ja poliittiset olosuhteet, joiden muokkaamia luontemme ja persoonallisuutemme pitkälti ovat. Vaikka näihin tekijöihin on kiinnitetty huomiota aiemminkin, Baier oli ehkä ensimmäinen, joka näki näiden kompleksisten tekijöiden tärkeyden jo modernia mieli-ruumis dualismia kehittäneiden ja vastustaneiden varhaismodernien ajattelijoiden tuotannossa. Ajattelun ja ulottuvaisuuden vastakkain asettava teoreettinen viitekehys on näet ollut niin dominoiva varhaismodernia kautta seuranneessa ajattelussa, että se on kätkenyt näkymättömiin juuri ne ilmiöt, joita sen oli tarkoitus selittää. Baierin filosofiseen keskusteluun

palauttamien teemojen joukossa oli myös toisen persoonan näkökulma – se toisen (ihmisen tai jumalan) tuoma ajattelua ja arvostelmia korjaava näkökulma, jonka hän löysi jopa solipsismista syytetyn Descartesin *Meditaatioissa* (Baier 1981).

Moraalifilosofialle ja psykologialle tärkeänä Baieria kiinnostavana teemana voidaan mainita myös passiot ja sellaiset niiden julkiset, keholliset ja käyttäytymisessä ilmenevät vaikutukset, joihin Descartes ja hänen seuraajansa kiinnittivät huomionsa ja jotka näkyvinä tai piilevinä vaikuttavat järkeilyymme ja toimintaamme. Emootiot ja niiden havaittavissa olevat ilmaisut vaikuttavat meihin niin kuin vaikuttavat juuri siksi, että niitä ei voi redusoida kvasifysikaalisiin pelkkiin tuntemustiloihin (*brute feeling states*). Sen sijaan emootiot ovat kompleksisia, kulttuurisesti värityneitä, järjen ja kielen läpitunkemia ruumiillisia reaktioita sosiaalisine merkityksineen ja kerrannaisvaikutuksineen. Varhaismodernit ajattelijat eivät yleensä olleet yhtä herkkiä tunnistamaan kielen vaikutuksia ja tärkeyttä kuin post-hegeliläiset ja post-wittgensteiniläiset, mutta he kyllä huomioivat osaltaan sosiaalisesti ja historiallisesti määräytyneiden tapojen, luonteenpiirteiden ja reaktioiden moraalisen tärkeyden. Näiden tekijöiden joukossa passioiden rooli on Annette Baierin tulkinnan mukaan olennainen.¹

Baier seuraa Humea deskriptiivisessä ja reflektiivisessä metodissaan, joka perustuu ihmisen luontoa ja toimintaa koskeville havainnoille, joiden kohteina ovat arkipäiväinen elämämme ja toimintamme. Hän luonnehtii hyväksyen Spinozan ja Humen naturalismia sekulaariseksi ja samalla asettaa heidän näkemyksensä vastakkain sellaisten kantojen kanssa, jotka väittävät ihmisten erottuvan muusta luonnosta Jumalan antaman sielun tai hengen ja syyllisyydelle herkistyneen moraalisen omantunnon vuoksi (Baier 1991b; ks. myös Baier 1993). Kutsun tässä Baierin naturalismia *moraaliseksi* olettaen naturalismin jo pitävän sisälään sekulaarisuuden ja lisäksi 'moraalisen' sulkeakseni pois reduktiiviset tai fysikalistiset tulkinnat luonnosta. Selitettäväksi siis jää, mitä moraalii

1 Ks. Baier 1980. Baierin ristiretki analyttisen filosofian yksinkertaistavia tai yksioikoisia lukutapoja vastaan alkoi artikkelilla "Hume on Heaps and Bundles" (1979) ja huipentui teokseen *Progress of Sentiments-Reflections on Hume's Treatise* (1991) sekä myöhemmin kirjoitettuihin tutkimuksiin kokoomateoksissa *Moral Prejudices* (1995) ja *Death and Character* (2008).

kattaa ja kuinka se täsmällisesti ottaen määrittää Baierin naturalismia.² Käsittelyni polttopisteessä on Baierin näkemys Humen kiistanalaisesta minää koskevasta tarkastelusta ja passioiden roolista persoonaidentiteetin konstituutiosta. Esitän ensin lyhyesti Humen näkemyksen minästä taustaoletuksineen ja siirryn sen jälkeen tarkastelemaan hänen analyysiään passioista ja niiden roolista minän konstituoitumisessa. Näiden jälkeen tarkastelen Baierin mielenkiintoista ja omaperäistä tulkintaa sekä ongelmaa, johon hänen Humen *Treatisen* liitteessä esittämän dilemman ratkaisunsa johtaa. Palaan lyhyesti kysymykseen naturalismista kirjoitukseni lopussa.

Humen kiistanalainen minän käsite

Humen *Treatisen* ensimmäisen kirjan suoran kritiikin kohteena on oletettavasti kartesiolaisen sielukäsityksen lockelainen tulkinta.³ Humen empiristisessä mielenfilosofiassa ei ole tilaa substantiaalisille sieluille, vapaalle tahdolle tai tiedolle itsestä, jotka ovat perinteisen persoonaa koskevien filosofisten teorioiden keskeisiä osasia. Itseään tutkiskelevat mielet hajotetaan ensimmäisen kirjan minän analyysissä erillisten aistihavaintojen kokoelmiksi, kasoiksi, tai kimpuiksi (*bundles*, jonka pohjalta puhutaan minän kimpputeoriasta). Hume tunnetusti palauttaa kognitiiviset kykymme erillisiksi havainnoiksi, jotka hän jakaa kahteen lajiin, vaiku-

2 Toivon voivani tarkastella näitä kysymyksiä toisessa yhteydessä. Käytän termiä 'moraalinen' tässä siinä laajemmassa merkityksessä, joka Humella itsellään on käytössä *Treatisessa*, kun hän kuvaa sen tarkastelevan ”moraalisia subjekteja”. Näin se sisältää myös teorian ideoista, kognitiosta, kausaatiosta ja persoonaidentiteetistä, filosofisen psykologian, ja sen, mitä nykyään pidettäisiin toiminnan teoriana samoin kuin moraalifilosofiaa sanan kapeammassa perinteisessä kapeammassa merkityksessä.

3 Ks. Section One, Ainslie 2013. Humen tutkielmasta *A Treatise of Human Nature*, ks. Norton ja Norton (toim.) 2000. Viittaan tähän editioon tekstissä lyhenteellä T, kirjan numero, osan numero, jakson numero ja kappalenumerot. Käytän myös Selby-Biggen editiota (tarkistanut Nidditch 1978), johon viittaan lyhenteellä ”SBN” ja sivunumero. Viitteet *Treatisen* liitteeseen on merkitty lyhenteellä ”T App” ja kappalenumero tai lyhenteellä SBN ja sivunumero.

telmiin (*impressions*) ja ideoihin (*ideas*), sekä yhdistelmiksi tai siirtymiksi näiden välillä. Kaikki mahdolliset kompleksisten ideoiden ja niiden kimp-pujen tai kokoelmien säännönmukaisuudet selitetään ideoiden assosiaa-tiolakien avulla, joista kausaatio on tärkein. Assosiaation laeilla oletetaan olevan mielen selittämässä sama tehtävä kuin Newtonin painovoimala-eilla on fysikaalisessa todellisuudessa ja sen selittämisessä.

Humen *Treatisen* radikaali sielun käsitteen kritiikki ja hänen oma per-soonan käsitteensä tulee ymmärtää historiallista taustaansa vasten, ja siinä tärkeimmät ja vaikutusvaltaisimmat teoriat ovat Platonin dualismi (tai idealismi) ja Aristoteleen kehittämä hylomorfismi. Karkeasti yleis-tään keskiajan teoriat ihmisestä voidaan nähdä jälkimmäisen muunnel-miksi tai yhdistelmiksi, joissa sielua saatettiin pitää materiaalisen ihmis-ruumin muotona mutta kuitenkin jossain mielessä, jos ei luonnollisesti niin ainakin yliluonnollisella tasolla ruumiista erotettavana. Aristotee-lisen naturalismin niin sanottuun ”vahvaan hylomorfismistiseen” versi-oon, jonka mukaan muoto ja aine ovat sekä käsitteellisesti että onto-logisesti erottamattomia,⁴ ei ollut enää paluuta uuden mekanistisen luonto- ja materiakäsityksen kehittymisen jälkeen. Kuuluisa kartesiolai-nen dualismi, jonka mukaan kaksi aiemmin toisiaan täydentäviksi ja kes-kenään riippuvaisiksi ymmärrettyä prinsiippiä katsotaan reaalisesti erilli-siksi ja toisistaan riippumattomiksi substansseiksi, oli yksi vastaus niihin haasteisiin, joita uusi kuva maailmankaikkeudesta äärettömänä, ulottu-vaisten ja mekaanisesti liikkuvien aineellisten kappaleiden kompleksina asetti perinteisille uskonnollisille ja moraalialueille koskeville käsityksille. Yksi kartesiolaiselta dualismilta vaikutteita saanut ja Humeakin askarrutta-nut teoria on peräisin Spinozalta. Spinoza puolustaa substanssimonismia mutta erottaa ajattelun ja ulottuvuuden kaksi attribuuttia selityksen tai inhimillisen ymmärryksen perimmäisiksi kategorioiksi. Hume kuitenkin kritisoi Spinozaa, jonka opin hän tulkitsee materialistiseksi (T 1.4.5). Humen yleinen suhtautuminen metafysiikan teorioihin on tunnetusti kriittinen, eikä hän hyväksy sen enempää substanssidualismia kun reduk-tiivisia oppejakaan. Yhtenä ääripäänä näistä voidaan mainita Hobbesin materialismi ja toisena idealismin ja rationalistisen teologian yksioikoiset ihmiskäsitykset.⁵ Uutta ”empirististä” tutkimustapaansa käyttäen Hume

4 Vahvan hylomorfistisesta Aristoteleen teorian tulkinnasta; ks. Charles 2008.

5 Vuonna 1991 pidetyssä APA:n puheenjohtajan puheessaan Baier (1991b)

kehittääkin uudenlaisen, kokemukseen perustuvan tieteesä ihmismie-
lestä, jossa kysymys subjektin tai persoonan yhtenäisyydestä ja identitee-
tistä nousee uudenlaiseksi ongelmaksi.

Kumottuaan näkemyksen minästä yksinkertaisena jatkuvana sub-
stanssina – käsitys, jonka hän attribuoi ”joillekin filosofeille”⁶ *Treatisen*
ensimmäisen kirjan 4. luvun jaksossa 6 (T 1.4.6.) – Hume erottaa toisis-
taan kahdenlaiset kysymykset persoonaidentiteetistä: yhtäältä ne, ”jotka
koskevat ajatteluamme ja kuvitteluamme sekä [toisaalta] ne, jotka kos-
kevat passioitamme tai sitä huolta tai huolenpitoa (concern), jota osoi-
tamme itseämme kohtaan” (SBN 253). Jälkimmäisen kysymyksen hän
jättää toisen kirjan tarkastelun kohteeksi (vrt. Baier 1991a, 128). Hume
persoonaidentiteetin ensimmäisiä aspekteja koskevan analyysin tulok-
sena on väite, jonka mukaan mieli on vain kausaalisesti toisiinsa liitty-
vien havaintojen monimutkainen systeemi, jota tulee verrata kimppuun
tai ”eräänlaiseen teatteriin”, jossa havainnot ilmenevät ohimennen toi-
siaan seuraten, ja jossa ne ”kulkevat ohi, kulkevat uudelleen ohi, liuku-
vat pois ja sekoittuvat toisiinsa asetelmien ja tilanteiden äärettömästi
vaihtelevissa yhdistelmissä” (T 1.4.6.4).⁷ Tukea tälle käsitykselle anta-
vat Hume mukaan tarkastelut, jotka koskevat ”passioitamme ja tämän-
hetkistä huoltamme menneistä ja tulevista tuskistamme ja mielihyvis-
tämme” (T 1.4.6.19, SBN 261). Käsittelen tässä erityisesti jälkimmäistä
kysymystä ja sitä, kuinka nämä kaksi eri itsen ymmärtämisen tapaa kyt-
keytyvät toisiinsa.

Hume ottaa esille tämän toisen, persoonan identiteettiä koskevan täy-
dentävän näkökulman *Treatisen* toisessa kirjassa tutkimalla aluksi ylpe-
yttä, jolla aina on minä kohteenaan ja joka sen lisäksi on sosiaalisesti
ehdollistunut passio (T.2.1.2-12). Oma näkemyksemme itsestämme

ilmaisi kantansa jälkimmäisistä kuvailemalla ne käsityksiksi, joissa juhli-
tetaan rationaalista, itseään tutkivaa ja ruoskivaa autonomista subjektiä,
aikaansa eläneinä minä-teorioina, jotka voisi hänen mukaansa jättää näyt-
teille antropologian museoihin peruukkien, sulkien ja ruoskien rinnalle
todistuksena inhimillisen moraalihistorian monista kuriositeeteista.

6 Eli niille ”metafyysikoille”, jotka uskovat johonkin ”yksinkertaiseen ja jat-
kuvaan”, jota he kutsuvat ”itseksensä” (T. 1.6.4.3).

7 Myöhemmin tällaista minää verrataan myös valtioon, ks. alaviitteet 14 ja 17
alla.

tuntiessamme ylpeyttä tai nöyryyttä riippuu nimittäin siitä, kuinka olemme muiden ihmisten näkevän meidät. Yhdessä rakkauden ja vihan kanssa ylpeyden ja nöyryyden passiot kuuluvat luokkaan, jota Hume kutsuu 'epäsuoriksi passioiksi'. Kumpaa tapaa minän analysoimiseksi käytämme – vetoammeko pelkkään ”ajatteluun ja kuvitteluun” vai otammeko huomioon ”halumme ja huolemme nykyisistä, menneistä tai tulevista tuskistamme ja mielihyvistämme” – pysyvämmät tunteet ja persoonat kuuluvat Humen teoriassa tiiviisti yhteen, kuten Baier korostaa.⁸

Persoonat pysyvien passioiden kohteina

Ylpeydellä ja nöyryydellä on Humen tarkastelussa sama kohde, ja tämä kohde on ”minä tai se toisiinsa liittyvien ideoiden ja vaikutelmien seuraanto, jota intiimi muistimme ja tietoisuutemme koskevat” (T 2.1.2.2, SBN, 277). Käytettyään toisen kirjan kahdeksan ensimmäistä lukua ylpeyden ja nöyryyden ja niiden syiden tarkasteluun Hume kääntyy toisten epäsuorien passioiden, rakkauden ja vihan puoleen:

Ylpeyden ja nöyryyden välittömänä kohteena on minä tai juuri se henkilö, jonka ajatuksista, toiminnasta ja aistimuksista olemme intii-

8 Vaikkakaan tunteita tai passioita ei ole vielä ensimmäisessä kirjassa analysoitu suoriksi tai epäsuoriksi reflektion vaikutelmiksi (Hume käyttää kahta kirjoitustapaa, *impressions of reflection* ja *impressions of reflexion*), Hume kuitenkin listaa ne persoonaidentiteettiä koskevassa keskustelussa osaksi sellaisia ideoita, jotka toimivat assosiaatiossa ja joilla on vaikutuksia assosiaatioketjujen kautta (T 1.4.6.1, SBN 251). Baier ja Terence Penelhum, johon hän viittaa, näyttävät olevan oikeassa siinä, että toisen kirjan selvitys täydentää ensimmäisessä kirjassa annettua. Molemmat ovat kuitenkin myös yhtä mieltä siitä, että ensimmäisen kirjan tarkastelu osoittaa yhtenäisen minän fiktioksi. Katsovatko he siis toisen kirjan tarkastelujen täydentävän vai voimistavan tuota fiktiota? Tämä vaikuttaa ongelmalliselta. Humen ”tosi idea” ihmismielestä valtiona jonka hän esittää kyseisen jakson lopussa ei selvästikään näytä voivan olla yksinkertainen eikä yhtenäinen, mutta sitä konstituivat vaihtuvat ideat kuitenkin ovat, jos eivät yhtenäisiä, niin ainakin vahvasti toisiinsa yhteydessä assosiaatiolakien kautta, ja niin passiot kuin itseemme kohdistuva huolenpito vahvistavat näitä yhteyksiä. Käsitellen tätä kysymystä perusteellisemmin artikkelissani Alanen 2014.

misti tietoisia; rakkauden ja vihan *kohteena* on siis jokin toinen henkilö, jonka ajatuksista, toiminnasta ja aistimuksista emme ole tietoisia (T.2.2.1.2 SBN 329).

Usein esitetty näkemys, jonka mukaan Hume pitää tunteita ei-intentionaalisina jäsentymättöminä tuntemuksina (*raw feels*), on siis selvästi virheellinen ja kaipaa uutta arviointia. Samaa voidaan sanoa näkemyksestä, jossa minä tai subjekti on pelkkä kimppu nopeasti vaihtuvia ja toisiaan seuraavia vaikutelmia, ja siihen perustuva väite yhtenäisestä minästä pelkkänä fiktiona.

Vaikka Hume ei juuri selitäkään, mitä minä ideoiden assosiativisen yhdistelyn lisäksi olisi, hän kuitenkin selvästi olettaa, että meillä on siitä jonkinlainen idea. En käsittele tässä niitä monia ongelmia, joita hänen yhtenäisen, substantiaalisen minän kieltonsa tuottaa. On kuitenkin syytä todeta, että Hume pitää välitöntä itsetietoisuutta tosiseikkana ja kuvaa edellyttämänsä minää vuoroin vaikutelmien seuraannoksi vuoroin persoonaksi (vrt. SBN 253–255). Tämä minä ei ole metafyyminen olio, mutta se ei myöskään ole fiktiivinen, erillisistä vaikutelmista tuotettu looginen konstruktio, vaan lihaa ja luuta oleva persoona, joka elää ja kehittyy ajassa ja paikassa. Lisäksi Baier korostaa sitä, että niillä passioilla, jotka ovat kyllin pysyviä ollaksemme tietoisia niistä ja ajatellaksemme niitä, on aina persoona kohteenaan, ja ne ovat näin ollen olennaisesti sosiaalisia ilmiöitä.⁹

Kommentoidessaan yllä lainattua katkelmaa Baier huomauttaa: ”jotta minulla voisi olla pysyvää mielihyvää tai tuskaa ja voisin olla siitä tietoinen, on oltava jokin ’me’” (Baier 1991a, 130). Hän lisää Humea lainaten: ”me itse riippumattomina kaikkia muita kohteita koskevista havainnoistamme ei tosiasiaassa ole mitään” (T. 2.2.2.17, SBN 340).¹⁰

On muistettava, että Humen empiristisiä työkaluja käytettäessä viimekätisen analyysin kohteena ovat havainnot, joita on kahta eri lajia, vaiku-

9 Humen mainitsema huolenpito itsestä johtuu siis siitä, että olemme sosiaalisia olentoja. Tähän on kiinnittänyt huomiota Jane McIntyre, johon Baier viittaa, ks. Baier 1991a, 307 n. 2.

10 Hume jatkaa: “For which reason we must turn our view to external objects; and ‘tis natural for us to consider with most attention such as lie contiguous to us, or resemble us”.

telmia ja ideoita, joista jälkimmäiset ovat ikään kuin edellisten heikom-
pia kopioita. Ymmärrän tämän erottelun seuraavasti: vaikutelmat ovat
ulkoisten kohteiden mieleen aiheuttamia vaikutuksia. Ulkoisten koh-
teiden aiheuttamat aistivaikutelmamme esiintyvät aina kompleksisina
kimppuina eli vaikutelmien yhdistelminä. Vain analysoimalla ja kokei-
lemalla ne voidaan eristää yksittäisiksi, erillisiksi vaikutelmiksi. Esimerk-
kinä voidaan Humea seuraten mainita muistelemani katu, jolla Pariisissa
kävelin.¹¹ Havaitsin sen lukemattomien enemmän tai vähemmän eloisien
vaikutelmien kautta, joihin sisältyi runsaasti yksityiskohtia, joista useim-
mat ovat haihtuneet pois. Sen pohjalta, mitä niistä on säilynyt, voin kui-
tenkin muodostaa vielä mielessäni (kompleksisen) idean juuri tuosta tie-
tystä kadusta. Idea on Humen mukaan ”kopio”, jonka mielikuviutus ottaa
aistivaikutelmasta. Idea voi säilyä muistissa ja palautua mieleen, tai sitä
voidaan elävöittää uudelleen myöhemmin muiden ajatusten yhteydessä.
Tavallisesti tämä tapahtuu kausaalisen assosiaation kautta. Näin palautu-
neen idean voima ja eloisuus riippuu sen laukaisevan idean tai vaikutel-
man ja tuon idean mukanaan tuomien tuoreiden samanaikaisten vaiku-
telmien voimasta. Hume korostaa, että ideassa ei voi olla mitään, mikä ei
aiemmin ollut vaikutelmassa ja ”että [vaikutelmat ja ideat] eroavat vain
sen voiman ja eloisuuden asteiden suhteen, joilla ne vaikuttavat sieluun”
(T, 2.1.11.7).¹² Passiot ovat Humen luokittelussa reflektion vaikutel-
mia (*impressions of reflexion*), jotka syntyvät reaktioina toisiin vaikutel-
miin ja ideoihin. Palaan tähän ajatukseen hetken kuluttua. Vaikutelmat
siis tuskin voivat Humen mukaan olla representoimattomia, vailla kog-
nitiivista sisältöä olevia tuntemuksia, kuten joskus väitetään.¹³ Humen
mukaan emme voi tietää mitään vaikutelmista tai ilmenemisistä (*appe-
arances*) riippumattomasta maailmasta tai todellisuudesta. Tiedämme
asioista vain sen, minkä havaitsemme tai minkä voimme kokemuksen

11 Perustuu Humen omaan esimerkkiin *Treatisen* ensimmäisessä kirjassa T
1.1.1.4, SBN 3.

12 On huomionarvoista, että Hume tässä olettaa ”sielun” jonakin sellaisena,
johon havainnot vaikuttavat. Samoin hän olettaa, että oli idean sisältö tai
kohde mikä hyvänsä, sen on oltava (ollut) läsnä vaikutelmassa.

13 Baier on oikeassa vastustaessaan vaikutusvaltaista luentaa, jonka mukaan
ainoastaan ideat representoivat, eli representoivat niitä vaikutelmia, joita ne
kopioivat, ks. Baier 1994.

perusteella johtaa havaitusta. Ei siis ole mitään vaikutelmien tai ilmenemisten ohella (tai ulkopuolella) olevaa, johon voisimme kurottautua ilman toisia havaintoja tai ilmenemisiä. Vaikutelmat tuovat jo mukanaan kaiken sen sisällön, joka niitä kopioivilla tai heijastavilla ideoilla voi olla.

Kun Humen näkemys käsitetään näin, ei vaikuta lainkaan kummalliselta, että Hume, joka ei pysähdy pohtimaan metafyyysisiä kysymyksiä jätettyään ne ensimmäisen kirjan kritiikin nojalla taakseen, vaihtaa huolta puheensa toisiaan seuraavista vaikutelmista puheeksi persoonista ja ruumiista *Treatisen* toisessa kirjassa. Niillä työkaluilla, jotka Hume itselleen ensimmäisessä kirjassa sallii, saattaa olla mahdotonta osoittaa, että mielellä on mitään pysyvää identiteettiä. Yleensä – ainakaan normaalioloissa ja filosofisten piirien ulkopuolella – ei persoonan identifioimista julkisessa, sosiaalisessa ja luonnollisessa tilassa kuitenkaan pidetä varsinaisena ongelmana. Hume itse viittaa siihen ehkä epämääräiseen ja vaihtelevaan mutta kuitenkin tuttuun käsitteeseen, joka meillä kaikilla – normaaleilla persoonilla – on itsestämme. Ja eikö ihmisluontoa tutkivan empiristisen tarkkailijan tulisikin ottaa myös tämä tosiseikka vakavasti?

Tämän valossa on syytä tarkastella uudelleen Baierin lainaamaa Humen ilmausta: ”me itse riippumattomina kaikkia muita kohteita koskevista havainnoistamme emme tosiasiasa ole mitään”. Lisäisin tähän tarkennuksen: yksittäiset vaikutelmat eivät ole mitään ilman sitä kontekstia, jossa ne ilmenevät. Ne ovat yksittäisiä ja erillisiä vaikutelmia vain empiristisen analyysin tuloksina. Teatterivertauksessaan, kuten yllä nähtiin, Hume huomauttaa näyttämöllä esiintyvistä vaikutelmista, että ne ilmestyvät ja ”kulkevat ohi, kulkevat uudelleen ohi, liukuvat pois ja sekoittuvat toisiinsa asetelmien ja tilanteiden äärettömästi vaihtelevissa yhdistelmissä” (T 1.4.6.4). Havainnot eivät siis vain sekoitu toisiinsa, ne myös ilmenevät erilaisissa äärettömästi vaihtelevissa yhdistelmissä! Ohikulkevien ja toisiinsa kimpuiksi sekoittuvien vaikutelmien joukossa ovat vaikutelmat ulkoisista ulottuvaisista asioista ja kappaleista ja niiden joukossa myös kompleksiset vaikutelmat ja ideat ihmiskehoista ja persoonista.

Passioiden asema on tässä erityinen. Baier kirjoittaa:

Minut voidaan yhä nähdä havaintojeni kimppuna, mutta ne [havainnot], jotka ovat vaikutelmien heijastumia (*reflections of impressions*),

tulevat hyvin tärkeiksi osatekijöiksi ilmentäessään aiempien osatekijöiden kausaalisen vaikutuksen ja tulevien osatekijöiden ennakoitavissa olevat vaikutukset, kuten myös riippuvaisuuteni kanssaihmisistäni itseäni koskevan pysyvän idean muodostamisessa. (Baier 1991a, 130.)

Tämän perusteella siis näyttäisi, että mitään ajateltavissa olevaa minää ei voi olla riippumatta toisista kohteista, erityisesti toisia henkilöitä tai persoonia koskevista havainnoista. Jotta meillä voisi ylipäättään olla itseämme koskeva idea tai käsitys (*notion*), meidän tulee, kuten Hume ensimmäisen kirjan pelkästään havaintojen tarkasteluun keskittyvän metodinsa unohtaen kirjoittaa, ”kääntyä tarkastelemaan ulkoisia kohteita; ja meidän on luonnollista keskittyä tarkimmin niihin, jotka ovat meitä lähellä tai muistuttavat meitä” (SBN 340-41). Humen mukaan passioita säätelevät mekanismit ovat sellaisia, että niin pian kun minä ylpeyden ja nöyryyden kohteena on näköpiirissä, ”ei ole luonnollista lakata huomioimasta sitä ennen kuin passio hiipuu” eli siihen asti, että passioita aiheuttavat ja ylläpitävät (kausaaliset) relaatiot lakkaavat toimimasta (SBN 341).

Siirtymä kenestä tahansa meihin liittyvästä henkilöstä meihin itseemme, josta olemme jokaisena hetkenä tietoisia, tapahtuu helposti ja esteettömästi. Mutta kun affektiot kerran suuntautuvat meihin itseemme, kuvittelukyky (*fancy*) ei siirry samalla helppoudella tästä kohteesta toiseen henkilöön, oli tämä miten läheisessä yhteydessä meihin hyvänsä. (SBN 340)

Humen mukaan kun passio on kerran kääntänyt ajatukseni kohti minua itseäni, ajatukset tapaavat pysyä tässä kohteessa. Mielihyvää tavoittelevia olentoja kun olemme, tämä tendenssi on voimakkaampi miellyttävän ylpeyden kuin tuskallisen nöyryyden tapauksessa. Ideoiden kytkennöissä vallitsee tämä merkillepantava ero, jos ne ovat niiden passioiden aiheuttamia, joissa ajatuksemme kääntyvät omaan minäämme tai persoonaamme: nämä passiot pitävät ajatuksemme itseemme kohdistu-neina, kun taas rakkaus ja viha kiinnittävät ne rakastamaamme tai vihaamaamme toiseen henkilöön. Hume esittää joukon ajatuskokeita kuvatakseen tätä ajatusten ja passioiden vuorovaikutusta (T. 2.2.2, SBN 340). Sen, että tämä vuorovaikutus nähdään ensisijaisesti vaikutelmien ja ideoiden välisenä, ei tulisi hämärtää sitä tosiseikkaa, että toisiinsa vaikuttaviin havaintoihin sisältyy vaikutelmia ja ideoita myös henkilön omasta

kehosta samoin kuin toisista fyysisistä henkilöistä. Nämä jälkimmäiset tarjoavat stabiilimman perustan käsityksellemme omasta identiteetistämme.

Persoonaidentiteettiä koskevan jakson loppupuolella Hume esittää uuden ja oletettavasti harkitumman vertauskuvan ihmisen mielelle tai sielulle, nimittäin idean valtiosta (*republic*) tai valtioyhteisöstä (*commonwealth*). Tämä ”tosi idea” ihmismielestä edellyttää ”sen tarkastelemista sellaisten erillisten havaintojen tai entiteettien (*existencies*) systeeminä, joita yhdistää toisiinsa syyn ja vaikutuksen suhde ja jotka vastavuoroisesti tuottavat tai tuhoavat toisensa, modifioivat toisiaan tai vaikuttavat toisiinsa” (T 1.4.6.18, SBN 261). Miksi tämä metafora valtiosta sitten on parempi kun vertaus kasautumaan tai teatteriin? Baierin tulkintaan nojaten tämä voidaan ymmärtää niin, että poliittinen yhteisö, jonka jäsenet voivat karkottaa ja korvata toisensa, rakentuu ja on riippuvainen tietyistä pysyvistä vuorovaikutussuhteista, kuten Humen mainitsemat esimerkit ”vastavuoroisista hallinnan ja alistuksen siteistä”. Valtion identiteetti tiettyinä valtiona riippuu kausaalisesti myös toisiinsa kietoutuneiden poliittisten tapahtumien historiasta ja niistä tosiseikoista, jotka luovat ja ylläpitävät sitä mukaan lukien sen maantieteellinen sijainti ja sen tunnustetut alueelliset rajat. Humen mukaan nimittäin valtion lait ja valtiomuoto voivat muuttua saman valtion säilyessä, aivan kuin havaintojen tai havaintokimppujen muuttumisen ja mielen läpi kulkemisen lisäksi persoonan luonne ja valmiudet tai kyvyt voivat muuttua ilman, että henkilö muuttuu toiseksi. Sen kausaalihistorian, joka määrittää valtion ja persoonan identiteetin, on siis välttämättä sisällettävä alueelliset tai spatiaaliset rajat, jotka muut poliittiset yhteisöt tai persoonat voivat todeta ja tunnustaa. Baier ehdottaa tämän olevan syy sille, että Hume lopulta suosii valtiota tai valtioyhteisöä parhaana vertauskuvana sille, mitä hän kutsuu ”sielun todeksi ideaksi”. Onko se siis parempi kuin vertauskuva kimpusta, kasasta tai teatterista, joista millään ei ole tarkoin määrättyä spatiaalista sijaintipaikkaa?¹⁴

14 Käsittelen Humen valtiometaforaan yksityiskohtaisemmin artikkelissani Alanen, 2014. Kokonaisuudessaan argumenttini ulottuu Baierin esittämän tulkintalinjan ulkopuolelle. Sivuhuomautuksena voidaan kysyä, onko tämä Humen demokraattisempi versio Platonin valtiosta, jossa olennaisia eivät ole niinkään valtasuhteet luokkien tai kansalaisten (tai sielunosien) välillä

Ruumis passioiden heijastuspintana ja mielen peilinä

Baier ei näe ristiriitaa *Treatisen* ensimmäisen kirjan negatiivisen minäkäsityksen ja toisen kirjan väittämien välillä vaan pitää niitä pikemminkin toisiaan täydentävinä.¹⁵ Hume ei koskaan vedä takaisin ensimmäisessä kirjassa tekemäänsä ”yksinkertaisen” ja pysyvän minän kieltoa entiteettinä, josta meillä voisi olla pysyvä, yksinkertainen vaikutelma. ”Minä on kompleksinen, muuttuva ja riippuvainen toisista olemassaolonsa, emotionaalisen elämänsä ja itsetietoisuutensa sekä itse-arvottamisensa suhteen” (Baier 1991a, 130).

Baier korostaa, että näitä monimutkaisia minän edellytyksiä tutkitaan toisessa kirjassa kolmannessa kirjassa esitettyjen moraaliarvostelmien tarkastelun taustaksi. Ihmisruumista, jota sivuttiin ensimmäisen kirjan minää koskevassa tarkastelussa, käsitellään toisessa kirjassa ”osana meitä itseämme” tai ”kyllin läheisesti meihin liittyneenä” (Baier 1991a, 130–131). Kehomme kauneus tai epämuodostuneisuus tai sitä koskevat vaikutelmat herättävät ylpeyden ja nöyryyden passioita aivan samalla tavalla kuin moraaliset ominaisuutemme – luonteenpiirteet ja toimintamme. (T. 2.2.8.1, SBN 298) Baier kirjoittaa: ruumis tarjoaa ”runsaasti havaintoja itsestään ja esittäytyy meille kaikkea muuta kuin yksinkertaisena ja muuttumattomana” (1991a, 131). Ruumiin identiteetti tarjoaa näin ollen paralleelin persoonaidentiteetille Humeen tarkastelussa, ja se on verrattavissa ensimmäisessä kirjassa esitettyyn valtionanalogiaan. Baier huomauttaa myös, että toisessa kirjassa Hume näyttää ”tajuavan, että paras kuva ihmissielulle on ihmisruumis niin, että hän voi puhua ’kvaliteeteista, jotka kuuluvat mielellemme ja ruumiillemme, siis *minällemme*’”.¹⁶ Kausaalisesti toisiinsa liittyvien vaikutelmien ja ideoiden kimput, joita

vaan suhteet sen yksittäisten jäsenten (tai ideoiden) kesken. Ks. esim. SBN, 261.

15 Alanootissa Baier sanoo olevansa tästä yhtä mieltä Terence Penelhumin kanssa, ks. Baier 1991, 5. luku ja Penelhum 1976.

16 Baier käyttää tässä ohimennen ja ilman viitettä Wittgensteinin kuuluisaa lausumaa: ”Der menschliche Körper ist das beste Bild der menschlichen Seele” PI 2iv. Samassa yhteydessä Wittgenstein kirjoittaa myös: ”Meine einstellung zu ihm is eine einstellung zur Seele. Ich habe nicht die *Meinung*, dass er eine Seele hat.” (Asenteeni häntä kohtaan on asenne sielua kohtaan. Minulla ei ole *uskomusta*, että hänellä on sielu.)

olemme, eivät ole mitään yksin introspektiolle annettuja mentaalisia entiteettejä, vaan niitä käsitellään *Treatisen* kirjasta kaksi lähtien ”tavallisia, lihaa ja verta olevina persoonina, joiden huolenpito heistä itsestään sisältää huolenpidon jälkeläisistä ja heidän tanssikyvystään, voimastaan ja elinvoimastaan, heidän tarttuvista sairauksistaan samoin kuin heidän maineestaan, nokkeluudestaan ja hyveistään” (1991a, 131).¹⁷

Baierin mukaan toinen kirja ei siis vedä takaisin ensimmäisen kirjan johtopäätöstä, jonka mukaan persoona on kausaalisesti toisiinsa liittyvien eri entiteettien (*existencies*) systeemi, jossa nämä entiteetit ”tuottavat ja tuhoavat toisiaan, vaikuttavat toisiinsa ja muuttavat toinen toisiaan” (T, 1.4.6.19, SBN 261). Havaintojen systeemi nähdään kuitenkin nyt toisen kirjan kontekstissa ”erottamattomana siitä systeemistä, joka on elävä ihmisruumis”. Persoonan ”valtio tai valtioyhteisö saa oman maaperänsä ja paikkansa valtioyhteisöjen perheessä, kun siitä tulee julkinen entiteetti, jolla on paikkansa sosiaalisessa ja fysikaalisessa todellisuudessa.” (1991a,

17 Baier väittää myös, että *Treatisen* toinen kirja ei vedä takaisin ensimmäisen kirjan johtopäätöstä siitä, että persoona on toisiinsa kausaalisesti liittyviä, eri entiteeteistä koostuva systeemi, jossa nuo entiteetit tuottavat ja tuhoavat toisensa sekä vaikuttavat toisiinsa ja modifioivat toisiaan, ks. SBN 261. Toisessa kirjassa tuo systeemi nähdään kuitenkin erottamattomaksi toisesta systeemistä, elävästä ihmiskehosta. Valtio tai valtioyhteisö, johon persoonaa verrataan, saa oman maaperänsä ja roolinsa valtioyhteisöjen perheessä, kun siitä tulee julkinen olio, jolla on paikkansa julkisessa ja fysikaalisessa todellisuudessa. Minä on edelleen kaikkien hänelle kuuluvien asioiden korrelaatti, juuri niin kuin ”ensimmäisen kirjan minä oli korrelaatti havaintokasalleen” (Baier 1991a, 142). Baier myöntää, että se epäsuoruus, joka huolenpitoon itsestämme liittyy, saattaa ensin näyttää lisäävän ongelmia sen sijaan että ratkaisisi ne. Hän jatkaa kuitenkin väittämällä, että elävä ja ilmaiseva keho, samoin kuin henkilön luonne ja maine muitten silmissä, strukturoivat tuota havaintojen kasaa. (1991a, 142–143). Keho tarjoaa sen jatkumon, joka unen katkaisemalta havaintojen virralta puuttuu, ja muiden näkökulma ”täydentää kunkin omaa osittaista näkökulmaa omaan ajallisesti jatkuvaan kehoonsa” samalla kun se ”korjaa ja tekee pysyviksi” (SBN 324) kunkin ”vähemmän puhtaasti kehollisia käsityksiä itsestään” (SBN 143). Tätä ajatuskulkua tuntuisi mielekkäältä jatkaa. Korostamisen arvoinen näkökulma tässä on, että mitään sisäistä minää, jonka voisi ottaa tarkastelun kohteeksi, ei tosiaan ole. Tätä voi hyvällä syyllä pitää eräänlaisena esi-wittgensteinilaisena vallankumouksena.

142) Baier näyttää ajattelevan että ensimmäisen kirjan minää konstituiva havaintokimppu saa oman pysyvemmän rakenteensa, kun se laajennetaan toisen kirjan tarkastelussa sisältämään elävän, ”ilmaisevan” ruumiin ja kaiken sen, minkä tämä edellyttää, kuten luonteen ja maineen, joka henkilöllä on muiden silmissä (1991a, 142–143). Ruumis tarjoaa paikan ja jatkuvuuden, joka puuttuu unen keskeyttämältä havaintovirralla, samoin kuin muiden näkökulma täydentää ”kunkin henkilön osittaista näkemystä omasta kehostaan”, korjaten myös omia tunteidemme värittämiä ja vääristyneitä käsityksiämme luonteestamme ja itsestämme. (SBN 143 vrt. SBN 324)

Humelle samoin kuin hänen edeltäjilleen tunteet eli passiot syntyvät hyvän tavoittelusta ja pahan välttämisestä.¹⁸ Erityisesti *Treatisessa* niiden sanotaan syntyvän mielihyvän ja tuskan alkuperäisten vaikutelmien perusteella tai niiden ideoiden pohjalta, jotka tuottavat uuden vaikutelman, halun ja välttämisen, toivon ja pelon. Nämä ovat reflektion vaikutelmia (*impressions of reflection*) eli passioita varsinaisessa mielessä. Hume tekee myös tämän lisäksi erottelun suorien ja epäsuorien passioiden välillä. Halu ja pelko samoin kuin toivo ja karttaminen ovat suorita passioita, jotka syntyvät suoraan mielihyvän ja tuskan vaikutelmista tai ideoista. Epäsuoria passioita ovat ylpeys, nöyryys, rakkaus ja viha, jotka edellyttävät lisäksi koko joukon toisiinsa liittyviä vaikutelmia ja ideoita, joita Hume kuvailee.¹⁹

Baierilla on oma selityksensä sille, miksi Hume aloittaa *Treatisen* toisen kirjan tarkastelemalla epäsuoria ja siis kompleksisia passioita sen sijaan, että käsittelisi ensin yksinkertaisempaa, suorien passioiden tapausta. Hän asettaa tarkastelun *Treatisen* teemojen kontekstiin kokonaisuutena, ja näin toinen kirja voidaan nähdä yhtäältä ensimmäisen kirjan pohjalle rakentavana ja toisaalta kolmannen kirjan (ja myöhemmin *Enquiryyn*) moraalin ja moraaliarvostelmien tarkasteluja valmistavana (1991a, 134). Jos ymmärrän Baieria oikein, hänen mukaansa epäsuorien passioiden (ylpeyden ja nöyryyden) tarkastelu auttaa selventämään suhteitani asioihin valmistaen näin toisiin persooniin kohdistuvan rakkauden tarkastelua, ja toiset persoonat ovat myös erilaisissa suhteissa omina pitämiinsä asioihin juuri samoin kuin minä omiini (1991a, 134–135). Baier väittää,

18 Ks. Baierin lainaamat passioita koskevat keskustelut (1991a, 153).

19 Käsittelen näitä tarkemmin artikkelissani Alanen 2006.

että tämän yhteyden tunnistaminen johtaa uuteen mahdollisuuteen vastata persoonaidentiteettiä koskevaan kysymykseen (1991a, 116). Vastaus löytyy havainnosta, että ”minun on oltava samassa suhteessa siihen, mikä on omaani, kuin oletan sinun olevan siihen, mitä pidät omanasi, ja samoin kuin sinä oletat minun suhtautuvan siihen, mikä on omaani.” Toisin sanottuna minun on nähtävä itseni toisen silmistä heijastuneena ja ”antaa hänen ja hänen näkemyksensä minusta siten, kuin se tulee ilmaistuksi sanoissa, eleissä ja käyttäytymisessä, muokata omaa käsitystäni itsestäni” (1991a, 136).

Ihmismielet peilaavat toisiaan, ja näiden vastavuoroisen heijastusten vaikutukset ovat kuin valonsäteitä tai soittimien äänten resonointia ennen niiden vähittäistä häipymistä näkymättömiin tai kuulumattomiin (T 2.2.5.18, SBN 365). Alkuperäiset mielihyvät ja tuskat eivät vain resonoi ja viivy meissä jonkin aikaa, vaan ne palaavat takaisin ja voimistuvat heijastuessaan toisesta, joka tunnistaa omakseen sen, mikä tuottaa hänelle iloa tai epätoivoa (ks. T. 2.2.5 ja siellä annetut esimerkit, SBN 357–365). Baierin mukaan mielet peilaavat toisiaan juuri ruumiillisen ilmaisun kautta: silmät, kädet, rinnat ja äänet ilmaisevat mielentilojamme. Mikä tahansa käsitys meillä onkaan elävän ja ilmaisevan ruumiin ajallisesta identiteetistä, tämä käsitys ruumiista, joka tarjoaa meille oman peilimme, ja sen identiteetistä, on ”persoonaidentiteettiä ja samalla omaa identiteettiämme koskevan käsityksemme ytimessä” (1991a, 136).

Baier ei ole huolissaan mielen yhtenäisyydestä tai yksinkertaisuudesta – hän on Humen kanssa samaa mieltä siitä, että näitä ei ole – vaan keskittyy persoonan individuaatioon ja identiteettiin ajassa. Hän huomauttaa Humen *Treatisen* ensimmäisessä kirjassa viittaavan vain ohimennen ihmisruumiin ajalliseen identiteettiin, ja tämän pohjalta näyttäisi siltä, että mielen identiteetti on hänen mukaansa ruumiin identiteetille analoginen. Toisessa kirjassa sen sijaan mielen ja ruumiin identiteettien välillä vallitsee enemmän kuin analogia, koska edellinen on intiimissä kytköksessä jälkimmäiseen. (1991a, 136.) Ehkä tämän voisi ymmärtää niin, että ihmismieli, tämä ideoiden ja vaikutelmien kokoelma, on jatkuvassa muutoksessa, ja samalla sen rajat häilyvät. Kuitenkin sen ytimessä, jos tällaisesta voi puhua, on joku jatkuvuutta luova lanka tai köysi, jota toisiinsa kausaalisesti liittyvät havaintokimput kohteineen ja niiden muistiin jääneet idea-yhdistelmät punovat, ja jota toistuvat passiot heijastuksineen ja ideoineen samoin kuin niiden aiheuttamat halut ja

huolet vahvistavat. Tämä siis on oma Baierin innoittama tulkintani Humen minän identiteettiä koskevasta näkemyksestä.

Treatisen liitteen ongelma

Ei ole selvää, ratkaiseeko Baierin analyysi sen ongelman, johon Hume väittää *Treatisen* myöhemmin kirjoitetussa kuuluisassa liitteessä ensimmäisen kirjan käsityksen persoonaidentiteetistä johtavan (ks. Baier 1991a, 137). Liitteessä Hume ilmaisee epätoivoaan niitä ristiriitoja kohtaan, jotka hän löytää omasta minää koskevasta tarkastelustaan, ja tunnustaa oman kyvyttömyytensä ratkaista niitä. Baier ratkaisee ongelman tai pikemminkin vähättelee sitä. Nämä ongelmat syntyvät hänen mukaansa vain siitä solipsistisesta kapean intellektualistisesta sisäistä yhtenäistä minää koskevasta näkemyksestä, jota Hume kritisoi ensimmäisen kirjan osan 4 jaksossa 6 (SBN 264). Tällainen minä on Humelle kuin hirviö, joka on jäänyt oman intellektuaalisen labyrinttinsä hienouksien ansaan. On kuitenkin kiistanalaista, mikä Humen huolenaiheena oleva ristiriita todella on ja kuinka se voidaan ratkaista, jos voidaan.²⁰ En voi käsitellä näitä ongelmia tässä yhteydessä, eikä Baierkaan niin tee, vaikka hän myöhemmissä kirjoituksissaan palaakin ongelmaan useita kertoja. Baierin uudelleenarvio hänen omasta näkemyksestään vaatisi oman erillisen tarkastelunsa.

Yksi huolenaihe on kuitenkin syytä mainita. Kuten edellä näimme, Baierin mukaan toisen kirjan tarkastelu täydentää ensimmäistä. Jos kuitenkin ensimmäisen kirjan esitys tosiaan on ristiriitainen niin kuin Hume itse myöhemmin esittää, eikö tämä tee ongelmalliseksi myös toisen kirjan tarkastelut? Ja mitä tästä seuraisi Baierin tulkinnalle? Hume valittaa *Treatisen* liitteessä, että ”tämä ongelma on liian vaikea ymmärrykselleni” lisäten kuitenkin: ”...ehkä se ei ole täysin ylittämätön. Ehkä toiset tai minä itse kypsemmän pohdinnan kautta voivat löytää jonkin hypoteesin, joka ratkaisee nuo ristiriidat” (SBN 636; vrt. SBN 363 ja 354). Baier ehdottaa, että se ymmärrys, johon Hume viittaa, on rajoitettava koskemaan vain sellaista ymmärrystä, joka tarkastelee itseään ensimmäisen kirjan persoonaidentiteettiä koskevassa jaksossa. Siten huoli, jota osoitamme nykyisiä, menneitä ja tulevia passioitamme kohtaan ja sitä kohtaan, kuinka ne vai-

20 Uusimmista tulkinnoista, ks. esim. Alanen 2014.

kuttavat meihin, on tarkoituksella suljettu tuon ymmärryksen ulkopuolelle (1991a, 137).

Ehkä Baierin ajatus voitaisiin tiivistää seuraavasti: Ensimmäinen kirja tarkastelee mieltä kapeasti, skolastiseen tapaan, sellaisena, että sen voi määritellä vaikutelmiensa ja ideoidensa sekä kuvitelma- ja järkeilykykynsä kautta, siis sellaisten kykyjen avulla, jotka voivat myös tarkastella omia operaatioitaan.²¹ Toinen kirja sen sijaan vie meidät takaisin yhteiseen, ulottuvaisten ja muuttuvien objektien maailmaan ja omaksuu laajemman näkökulman, jossa mielet nähdään elävien kehojen ilmaisuina ja jossa toisin sanoen ei tehdä eroa mielen ja ruumiin välillä, vaan niitä käsitellään samoina. Elävän ruumiin mukana – ja saatan mennä tässä pidemmälle kuin Baierin oma tulkinta, vaikka seuraankin sen henkeä – tulee sen huoli omasta eloon jäämisestään, kivun ja tuhoutumisen välttäminen sekä mielihyvän ja hyvinvoinnin tavoittelu. Ehdotankin, että itseemme tai menneisiin, nykyisiin ja tuleviin tuskiimme ja mielihyviimme kohdistuva huoli, jonka Hume mainitsee, voidaan nähdä empiristin versiona siitä, mitä Spinoza nimittää termillä *conatus*: jokaiselle oliolle olennaisena, oman olemisensa tai luontonsa säilyttämispyrkimyksenä. Humenkin mukaan tuska ja mielihyvä aiheuttavat passioita, kuten myös haluja, jotka ovat passioita muiden joukossa ja voivat sekä aiheutua muista passioista että aiheuttaa niitä. Passiot ovat Humelle olevia (*existents*) tai niiden modifikaatioita. Spekulaatiota jatkaakseni se oleva, jota passiot modifioivat, on itsestään huolehtiva olento (eläin) haluineen ja pyrkimyksineen, eläin, jota ajaa huolenpito sen omasta olemassaolosta ja hyvinvoinnista.

Baier esittää, että Hume ”vihjaa epäsuoran ironian keinoin”, että toisen kirjan ”kypsemät persoonaa koskevat pohdinnot”, jotka edellyttävät, että ”kehoa koskeva huoli on tullut itsetietoiseksi” riittäisivät ratkaisemaan mainitut ongelmat (1991a, 137). Jos näin olisi, ratkaisu olisi todellakin epäsuora, ja olisi hämmentävää, että siitä ei löydy pientäkään vihjettä *Treatisen* liitteestä.

Epäsuorana tukena Baierin väitteelle voidaan ehkä kuitenkin pitää sitä,

21 Baier ehkä käsittää *Treatisen* ensimmäisen kirjan jossain määrin Descartesin ensimmäisen meditaation kaltaiseksi. Siinä Descartes vapautuu skeptisismistä ajattelevan olion (*res cogitans*) avulla. Hume on kuitenkin heittänyt ajattelevan olion romukoppaan, eikä hänellä ole muuta kuin ideoiden labyrintti, johon palata.

että liitteen ongelmasta ei myöskään löydy merkkiäkään *Treatisen* toisessa ja kolmannessa kirjassa, joissa sitä vastoin pidetään itsestään selvänä, että jokin ”idea meistä itsestämme on aina intiimisti läsnä meille” (T, 1.2.4.7, SBN 354). Tämä kuitenkin on toinen, erillinen ja selitystä kaipaava omi-tuisuus, eikä kukaan liitteen ongelman valaisemiseksi mustetta kulutta-vista tutkijoista sano siitä paljonkaan (vrt. Baier 1991a, 137). Ratkaisua kaipaavat, kuten Baier huomauttaa, ”pintaan tulevat ristiriidat liitteessä ilmaistujen kysymysten ja toisen ja kolmannen kirjan rauhallisen vakau-den välillä” (1991a, 138). Mutta Baierin oma lukutapa tuskin ratkaisee näitä ristiriitoja. Minusta näyttää siltä, että Baier vain toistaa väitteensä siitä, että ongelmien labyrintti on seurausta mielen intellektuaalisesta eristystilasta, jossa se keskittyy vain omiin ajatuksiinsa ja vaikutelmiinsa. Tämä ensimmäisen kirjan eristystila ja sen aiheuttama skeptisismi kato-avat, kun ruumis tuodaan takaisin tarkasteluun toisessa kirjassa: ”Kun vastavuoroisesta tunnustamisesta muodostuvasta Ariadnen langasta pide-tään tiukasti kiinni ja sitä seurataan, sokkelosta on melko helppo päästä ulos” (Baier 1991a, 138). Baier on oikeassa muistuttaessaan, kuinka tär-keää toisten tunnustus on ja kuinka tärkeitä ”kasvot, äänet sekä puhe- ja kävelytyylit” ovat tälle tunnustamiselle ja samaten omille minä-käsi-tyksillemme auttaessaan meitä ”näkemään itsemme vertaistemme silmin” (1991a, 138). Hän myös viittaa siihen kiistattomaan tosiseikkaan, että arkielämässä emme joudu *Treatisen* ensimmäisen kirjan ongelmien kaltaisi-in ristiriitoihin. Näin toki on, mutta mitä apua filosofialle on siitä, että sen ongelmien ratkaisemiseksi on käännyttävä takaisin arkielämän puo-leen? Onko Baierin Hume Wittgensteinin edeltäjä? Olisiko meidän näh-tävä *Treatisen* ensimmäinen kirja tikapuina, joita on ensin kiivettävä ylös ja sitten heitettävä ne pois? Jos Baier ajatteli tähän tapaan, hän ei samaan aikaan voisi ristiriidattomasti väittää, että Hume yhtäältä pitää kiinni teoriastaan minän identiteetistä jonkinlaisena havaintojen kimppuna, ja toisaalta väittää, että tätä teoriaa on täydennettävä kehoa ja kasvoja koskevilla tosiseikoilla. Baierin myöhemmät tutkimukset aiheesta osoit-tavatkin, että hän ei ollut täysin tyytyväinen aiempaan ratkaisuunsa.²²

22 En voi jäädä tässä yhteydessä tarkastelemaan tätä ja muita Baierin käsittelystä nousevia tutkimisen arvoisia kysymyksiä. Mainitsen kuitenkin lisäksi Baierin näkemyksen Humen väitteestä *Treatisen* toisessa kirjassa, että pas-siot ovat yksinkertaisia, toisistaan erillisiä ”alkuperäisiä entiteettejä” (*origi-*

Baierin humelainen naturalismi

Vaikka Baier ei kykenisikään ratkaisemaan Humen persoonaidentiteettiä koskevaa ongelmaa, olemme hänelle kiitoksen velkaa siitä, että hän on jatkuvasti korostanut ruumiin roolia Humen mieltä koskevissa tutkimuksissa – eikä vain Humen vaan myös tämän edeltäjien, kuten Descartesin tapauksessa. Descartes pyrki selittämään passiot psykofyysisesti ruumiillisten ilmaisumuotojensa avulla. Malebranche, jota Hume luki, seurasi häntä, mutta niin teki myös Descartesin suuri kriitikko Spinoza, joka ankkuroi passiot lujasti yhteen dynaamiseen Jumalaan tai Luontoon, siihen äärettömään olentoon, jonka kaksi rinnakkaista mutta erillistä ja riippumatonta ilmausta mieli ja ruumis ovat. Vaikka Hume ei ehkä lukenut Spinozaa (asiasta ei ole ratkaisevaa evidenssiä), hän kuitenkin tunsu tämän teorian hyvin, kuten Baier esittää monien esimerkkien kautta, joita hän käsittelee yksityiskohtaisesti yhdessä innostavista artikkeleistaan, ”David Hume, a Spinozist?” (1993).

Hume tekee pilaa spinozalaisen – samoin kuin minkä tahansa muunkin – metafysiikan kustannuksella ja tuomitsee kaikki metafysiikkaa ja rationaalista teologiaa sisältävät teokset poltettaviksi. Substanssien ja attribuuttien sijaan hän tyytyy puhumaan erottamatta ja huoletta ”mielestä tai ruumiista, tai miksi sitä nyt halutaankaan kutsua” (T 2.1.1.2, SBN 276). Itse asiassa Humen persoonaidentiteettiä koskevalla näkemyksellä voidaan nähdä olevan paljon tärkeitä yhteisiä piirteitä ja ongelmia Spinozan teorian kanssa. Humen fenomenologia jättää tutkimatta ilmiöiden fysikaaliset ja fysiologiset syyt ja keskittää ihmismieltä ja moraalikäyttäytymistä koskevan tieteesä itse ilmiöihin. Samoin Spinozan emootioita koskeva tiede ankkuroituessaan tiukasti yhden ja saman substanssin moodeihin on *Etiikassa* samalla rajoittunut niitä koskevien ideoiden ja idea-syiden tarkasteluun, eli syihin, jotka kahden toisistaan käsitteellisesti ja selittämisen kannalta riippumattoman attribuutin välisen dualismin vuoksi eivät voi olla muuta kuin ideoita.

nal existents). Baier ei ota tätä ajatusta kovin tosissaan vaan käsittelee sitä Humen nuoruuden hullutuksena, joka ilmaisee tämän antirationalistista kiihkoa. Olen itse käsitellyt tätä lausumaa, johon Humeä non-kognitivistisena emotivistina pitävät kriitikot viittaavat todisteenaan, ks. Alanen 2005 ja 2014. Baier palaa *Treatisen* liitteen ongelmaan artikkelissaan “The Life and Mortality of the Mind”, ks. Baier 2008, 148. Toivon voivani palata tähän teemaan pidemmässä kirjoituksessa.

Muuntaessaan ihmisruumiin yhdenlaiseksi, äärettömiin ulottuvassa täyteydessä (*infinitely extended plenum*) toimivaksi dynaamiseksi voimien systeemiksi muiden joukossa mekanistinen luonnonfilosofia haastoi perinteisen filosofisen psykologian. Spinoza ja Hume pyrkivät kumpikin omalla tavallaan, Descartesin dualismin vastustajina, kehittämään mekanistisen ja deterministisen luonnonkuvan kanssa yhtäpitävät vaihtoehdot moraalipsykologialle ja etiikalle omaksumatta kuitenkaan mitään reduktiivista tai fysikalistista agendaa. Kaikesta radikaaliudesta huolimatta Spinozan teoria immanenssista säilyttää kuitenkin sekä pelastuksen idean että oman versionsa antiikin ihanteesta, jonka mukaan pelastusta etsitään korkeimman inhimillisen kyvyn, järjen kultivoimisesta. Vaikka Spinoza ei löydä hyvyttä sen paremmin kuin pahuuttakaan luonnosta, hän kuitenkin asettaa toivonsa intellektin täydellistämiseen ja siihen autuuteen, jonka totuuden kontemplotuminen tuo mukanaan.²³ Humen toiveet ovat maltillisemmat ja ihmisläheisemmät, sillä hän toivoo enimmillään sitä vähäistäkin edistystä, joka voidaan saavuttaa kehittämällä luonnollisia moraalitunteitamme (*moral sentiments*) keskinäisen vuorovaikutuksen, kritiikin ja kasvatuksellisen työn keinoin. Tässä Baierin keskittyminen toisen tunnustamisen rooliin varhaismodernien ”egotismien” mekanistisessa maailmassa palvelee tarkoitustaan: se tuo esiin Humen naturalismin moraalisen aspektin. Tästä näkökulmasta emme siis ole eläimellisiä koneita, joissa moraalitunteet on jokin ulkoinen, ylhäältä päin asetettu lisä. Olemme kyllä läpikotaisesti koneita mutta koneina myös (läpikotaisin) sosiaalisia ja moraalisia, toisistamme riippuvaisia ja toistemme armolla. Etsimme turvaa ja iloa toistemme seurasta kyvyttöminä kukoistamaan tai viihtymään eristyksissä, vaikka kaikki muut luonnolliset tarpeemme olisivatkin tyydytetyt. Humelle samoin kuin Annette Baierille olemme luonnostamme sosiaalisia ja ainakin minimaalisesti moraalisia²⁴ olentoja. Emme toimi yhdessä vain siksi, että selviäisimme hengissä, vaan olemme sidoksissa toisiimme synnynnäisen *sympatian* ja hyvántahtoisuuden kautta, jotka muodostavat Humen moraalitunteiden ytimen. *Sympatia* on se voima, joka saa meidät etsimään seuraa ja kärsimään, jos emme löydä sitä, ja hyvántahtoisuus merkitsee hyvän haluamista toiselle,

23 Spinozalla yksittäisen minän onnellisuus tai autuus tulee tässä identifioituksi universaalien ajattelun kanssa, ks. Spinozan *Etiikka*, osa V.

24 Sanan suppeammassa merkityksessä, vrt. edellä.

ei oman mielihyvämme tähden vaan tämän toisen itsensä vuoksi.²⁵

Niiden näkemysten joukkoon, jotka Baier oikeutetusti katsoo Hume ja Spinozan jakavan, kuuluu ”juuri ajatus minän käsitteen ja sen rajojen joustavuudesta” ja lisäksi empatiakykymme tärkeyden korostaminen. Hume ja Spinoza myös omaksuvat omat versionsa ”valaistuneen egoismin ja valaistuneen altruismin yhteenlankeamisesta” puolustamiensa uudenlaisten naturalistisen etiikan muotojen perustaksi. Heidän etiikkansa on sekularistista ja perustuu ihmisluontoa koskevalle tieteelle, joka jatkaa ja käyttää yhteisiä periaatteita luonnontieteiden kanssa erityisesti pyrkimyksessään ”päästä käsiksi emotionaalisen elämämme anatomiaan”. Tällainen etiikka etsii ”sekulaaria korvaajaa *deus ex machina* –tyyppiselle Jumalalle”, joka ”huolehtii siitä, että hyveen ei tarvitse toteutua onnellisuuden kustannuksella”. (Baier 1993, 249–250.)²⁶

Siteeraan vielä lopuksi toista kappaletta juuri lainaamastani artikkelista, jossa Annette Baier tulisi lisätä niiden filosofien joukkoon, joita hän katkelmassa kunnioittaa:

Hume lukeminen auttaa meitä paitsi nauttimaan hänen kirjoittamastaan ja oppimaan siitä, myös jatkamaan muihin palkitseviin ja miellyttäviin intellektuaalisiin hankkeisiin. Sekularistisen naturalistisen perinteen jäljittäminen metafysiikassa, epistemologiassa ja moraalipsykologiassa ei tarjoa vain intellektuaalista mielihyvää, vaan se on myös naturalistinen versio hurskaudesta. Tällaiset tutkimukset ovat sekulaarisia uskonnollisia harjoituksia, jotka voivat energisoida filosofian harastustamme ja ehkä jopa moraalista tai poliittista toimintaamme edellyttäen, että olemme Spinozan ja Hume kanssa yhtä mieltä siitä, että (Spinozan sanoin) ”mikään muu ei estä mielihyvääme paitsi villi ja murheellinen taikausko” (*Etiikka* IV p45c2s), ja jos tuemme heidän taisteluaan tuollaisen taikauskon tuottamaa orjuutta ja alistusta vastaan. (Baier 1993, 250.)

Baierin mainitsemat orjuus ja alistus ovat uskonnollisen fanatismiin ja suvaitsemattomien moraalikäsitteiden seurauksia. Tällaiset uskomukset

25 Hume ajattelee, että voimme yleisesti maailmaa katsomalla havaita siinä sympatian voiman, ks. T. 2.2.5.15, SBN 363.

26 Baier viittaa tässä Spinozan *Etiikan* osa III:n esipuheeseen.

houkuttelevat oppilapsiaan ja puolustajiaan luvatussa tuonpuoleisessa saatavilla palkkioilla ja kunnialla. Uskonsodat ovat yhtä ajankohtaisia tänään kuin 1600- ja 1700- luvulla, vaikka aseet, joilla ne tänään käydään, ovat monin verroin tuhoisammat. Sortoa ja tuhoa tuottavat myös poliittiset, ihmisten ennakkoluuloja ja ajattelemattomuutta hyväksi käyttävät ideologiat ja hallitsijat, kaikki ne, jotka sallivat ihmisryhmien alistuksen tai vähättelyn ihoväriin, sukupuolen, kansallisuuden tai uskomustensa perusteella

Se mielihyvä taas, josta Baier sanoo Spinozan puhuvan, toimii käännöksenä latinan sanalle *laetitia*. Se viittaa siihen iloon, iloisuuteen jopa huviin, jota saamme intellektuaalisista ja muista yhteisistä hankkeistamme, joiden palkkio on toiminta itse ja jotka, sikäli kun ne toteutuvat, saattavat tehdä tästä maailmastamme – ainoasta maailmastamme – hiukan paremman elää. Shaftesburyn, Spinozan ja Humen niin kuin Baierinkin vaalima äly ja huumori ovat niitten asioiden joukossa, jotka myös auttavat tekemään osamme siedettävämmiksi. Tämä saattaa olla optimistinen ja ehkäpä idealistinenkin naturalismin versio, mutta se on paras, jota kaltaisemme nisäkkäät voivat osakseen toivoa, ja olemme Annette Baierille kiitoksen velkaa sen puolustamisesta.

Suomentanut

Miira Tuominen

Lähteet

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*.

Teoksessa *David Hume, A Treatise of Human Nature*, toimittaneet F. Norton ja M. J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Teoksessa *A Treatise of Human Nature*, toimittanut I. A. Selby-Bigge, tarkistanut P.H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press, 1978.

Spinoza, Benedictus de. *Etiikka*. Suomennos V. Oittinen. Helsinki: Gaudeamus, 1994.

Kirjallisuus

- Ainslie, D. (2013). "Hume's Anti-cogito," teoksessa L. Greco ja A. Vaccari (toim.) *Hume Readings*. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Alanen, L. (2014). "Personal Identity, Passions and "The True idea of the Human Mind". *Hume Studies* 40(1), 3–28.
- Alanen, L. (2006). "The Powers and Mechanisms of the Passions", teoksessa S. Traiger (toim.) *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Blackwell Publishing.
- Alanen, L. (2005). "Reflection and Ideas in Hume's Account of the Passions," teoksessa J. Jenkins, J. Whiting ja C. Williams (toim.) *Persons and Passions: Essays in Honor of Annette Baier*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Baier, A. (2008). *Death and Character: Further Reflections on Hume*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Baier, A. (1995). *Moral Prejudices: Essays on Ethics*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Baier, A. (1994). "Response to my Critics". *Hume Studies* 20(2), 211–218.
- Baier, A. (1993). "David Hume, Spinozist". *Hume Studies* 19(2), 237–252.
- Baier, A. (1991a). *Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Baier, A. (1991b). "A Naturalist View of Persons". The Eastern Division Presidential Address, *Proceedings and Addresses of the APA* 65(3), 5–17.
- Baier, A. (1987). "Hume, the Women's Moral Theorist?", teoksessa E. Kittay ja D. Meyers (toim.) *Women and Moral Theory*. Lanham MD: Rowman & Littlefield.
- Baier, A. (1981). "Cartesian Persons" *Philosophia* (volume honoring P.F. Strawson) 10(3–4), 169–188. Uudelleen julkaistu teoksessa *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.
- Baier, A. (1980). "Master Passions" teoksessa A. Oksenberg Rorty (toim.) *Explaining Emotions*. Berkeley ja Los Angeles: University of California Press.
- Baier, A. (1979). "Hume on Heaps and Bundles", *American Philosophical Quarterly* 16(4), 285–295.
- Charles, D. (2008). "Aristotle's Psychological Theory". *Proceedings of the Boston Area Colloquium for Ancient Philosophy* XXIV, 1–29.
- Penelhum, T. (1976). "Self-Identity and Self-Regard", teoksessa A. Oksenberg Rorty (toim.) *The Identities of Persons*. Berkeley ja Los Angeles: University of California Press.
- Penelhum, T. (1951). "Hume on Personal Identity", *The Philosophical Review* 64, 571–589.

Nietzsche, Dionysos ja Ariadne – naiseus ja toiseus Nietzschen filosofiassa

Henna Seinälä

Tulkitsen artikkelissani Nietzschen naiskäsitystä Dionysos-Apollon-Ariadne –kolmijaon ja Ariadnen myytin kautta. Tässä kolmijaossa Apollon edustaa monia perinteisesti maskuliinisina ja Dionysos puolestaan feminiinisinä pidettyjä ominaisuuksia. Nietzsche pyrki omassa filosofiassaan korostamaan dionyysisiä puolia unohtamatta kuitenkaan apollonisiakaan. Toisaalta Dionysos yksinään ei riitä, ja Nietzsche tuo esiin Ariadnen myyttisen hahmon. Lähestyn kysymystä Nietzschen ja naiseuden suhteesta Ariadnen myytin kautta etenkin Deleuzen tulkintaa seuraten. Pyrin muodostamaan Ariadnen myytin avulla kuvan Nietzschen ja naiseuden välisestä suhteesta ja sen merkityksestä hänen filosofiassaan.

Tulkintani mukaan dionyysiset ominaisuudet, joita voisi sanoa myös feminiiniseksi ominaisuuksiksi, ovat vahvasti läsnä Nietzschen yli-ihmissessä eli yli-ihmiseksi tulemisessa, joka mahdollistuu ikuisen paluun ajatuksen kautta. Lisäksi yli-ihmiseksi tulemisessa eli itsen ylittämässä, ja itseksi tulemisessa, tarvitaan myös toista ihmistä. Väitän, että Nietzschen filosofia ei siten ole niin subjektivistista kuin tähän asti on ymmärretty. Toinen ihminen, toiseus, nainen ja naiseus eivät puutu Nietzschen filosofiasta vaan tulevat esiin Ariadnen hahmossa, vaikkakin jokseenkin mystisesti ja verhotusti kuten Nietzschen metaforiseen tyyliin kuuluu. Toiseudella on siten merkittävä asema itseksi ja yli-ihmiseksi tulemisessa.

Nietzsche ja naiseus

Nietzschen suhdetta naisiin ja naiseuteen on tulkittu monin tavoin ja häntä on myös pidetty misogyyinä. Useat aiemmat, keskeiset kommentaattorit, kuten Walter Kaufmann, ovat ohittaneet Nietzschen kommentit naisista aikansa tuotteina ja irrelevantteina hänen filosofialleen. Viime aikoina kiinnostus Nietzschen naiskäsitykseen ja sen merkitykseen hänen filosofialleen on lisääntynyt sekä Nietzsche-tutkijoiden että feministisen filosofian piirissä. Suuri osa keskusteluista on keskittynyt siihen, miten tulkita Nietzschen huomautuksia naisista ja naiseudesta. Pitäisikö Nietzschen kommentit lukea ja ymmärtää kirjaimellisesti vai onko hän vain ironinen, tai parodioiko ja haastaako hän naisia alentavat stereotyyppit? (Oliver ja Pearsall 1998, 1–2.)

Feministien suhde Nietzschen filosofiaan vaihtelee. Nietzschen draamaattinen ja usein ironinen tyyli vaikeuttaa hänen tekstiensä tulkitsemista, mutta hänen poleemiset huomautuksensa naisista ja feminiinisydestä eivät useinkaan jää huomiotta (Oliver ja Pearsall 1998, 1–2). Kuuluisin Nietzsche-sitaatti lienee: ”Menetkö naisten luo? Älä unohda piiskaa!” (*Näin puhui Zarathustra*, 87). Kyseisen piiska-kommentin esittäjä ei kuitenkaan ole Nietzschen omaa ajattelua edustava Zarathustran hahmo vaan vanha nainen.

Feminististä filosofiaa ja Nietzschen filosofiaa yhdistää se, että molemmat kritisoivat filosofian historiaa. Feministinen filosofia kritisoi perinteistä filosofian historiaa ensinnäkin miesten, jotka ovat korostaneet objektiivisuuden ja totuuden asemaa, kirjoittamaksi. Miesfilosofit ovat korostaneet ajattelua ruumiin sijaan, kulttuuria luonnon sijaan, rationaalisuutta irrationaalisuuden sijaan, hyvää pahan sijaan ja niin edelleen. Kun taas naiset, naiseus ja äitiys, on yhdistetty nimenomaan ruumiiseen, luontoon, irrationaalisuuteen, illuusioon ja jopa pahuuteen. Tämän varjolla naiseuteen liittyvät aiheet on usein ohitettu filosofisessa ajattelussa. Monet feministit ovat haastaneet perinteisen naiseuden ja irrationaalisuuden ja pahuuden yhdistämisen kyseenalaistamalla filosofian oletetun objektiivisuuden. He ovat osoittaneet, että filosofiaa ovat kirjoittaneet ja tehneet miehet miehistä ja siten se on kaukana objektiivisuudesta. Toisin sanoen, se mitä filosofit ovat kuvanneet ihmisyden kokemuksena kuvaakin itse asiassa vain miehistä kokemusta, vieläpä varsin etuoikeutetussa yhteiskunnallisessa ja sosiaalisessa asemassa olevien miesten näkökulmasta. (Oliver ja Pearsall 1998, 2–3.)

Nietzsche kritisoi samalla tavalla objektiivisuutta ja totuutta. Hän argumentoi teoksessaan *Moraalin alkuperästä* (2007 [1887]), että kaikki totuus on perspektivististä, jokainen totuus on lähtöisin tietyistä perspektiivistä. Hänen tulkintansa mukaan objektiivisuus irrallisena observointina ja perspektiivitön totuus ovat mahdottomuuksia. Lisäksi teoksessa *Moraalin alkuperästä* Nietzsche tuo esiin, mistä tietyt totuuskäsitykset ja moraalit ovat lähtöisin ja miten niiden tarkoituksena on hyödyttää tiettyjä ihmisryhmiä. Ajattelulle on annettu etusija ruumiiseen nähden seurauksena kaunasta. Tällainen moraalit tekee ihmisistä heikkoja ja saa heidät hyväksymään kärsimyksen ja syyllisyyden. Nietzsche kääntää ympäri mieli/ruumis –jaon ja antaa etusijan ruumiille. Nietzschen painotus ruumiillisuuden merkityksestä näyttää lupaavalta feministisen filosofian näkökulmasta. Samoin se, millaisia metodeja käyttäen Nietzsche diagnosoi sen, miksi jotkin asiat on arvotettu toisia paremmaksi, voi tarjota feministisille filosofeille työkaluja analysoida miksi naiseutta, feminiinisyttä ja äitiyttä on väheksytty ja ne on jopa jätetty perinteisen filosofian ulkopuolelle. (Oliver ja Pearsall 1998, 2–3.)

Nietzsche tuo myös irrationaaliset elementit takaisin filosofiaan. Hän ylistää kreikkalaista jumalaa Dionysosta, joka oli hedelmällisyyden ja viinin jumala ja joka yhdistettiin myös intohimoon ja hurmukseen. Nietzsche visioi dionyysisestä filosofiasta. Tähänastisessa filosofiassa ruumis ja irrationaaliset halut on yhdistetty naisiin, mutta Nietzschen ruumiillisuuden ja irrationaalisten halujen uudelleenarvioinnin myötä myös naiseus voitaisiin uudelleenarvioida. Vaikka Nietzsche haastaa perinteisen hierarkian ja jaottelut: mieli/ruumis, rationaalisuus/irrationaalisuus, kulttuuri/luonto, totuus/fiktio, Nietzschen huomautukset naisista ja hänen käyttämänsä metaforat naisista osoittavat, ettei hän vain ylistä feminisimiä tai naisia. (Oliver ja Pearsall 1998, 4.)

Vaikka Nietzscheä voi lukea kiinnittämättä huomiota hänen huomautuksiinsa naisista ja hänen metaforiinsa naiseudesta ja äitiydestä, on kuitenkin huomionarvoista, että kyseiset metaforat ovat läsnä Nietzschen kirjoituksissa toistuvasti. Hän käyttää sukupuolittuneita metaforia ja kategorioita raskaudesta, kastroitiosta, naismaisuudesta, synnyttämisestä, seksuaalisesta potentiasta, impotenssista. Kun huomaamme tämän sukupuolittuneisuuden Nietzschen teksteissä, on hankala tulkita hänen filosofiaansa kiinnittämättä huomiota näihin huomautuksiin ja metaforiin. (Oliver ja Pearsall 1998, 4.)

Osa Nietzschen aforismeista on naisvihamielisiä mutta toisaalta hän käyttää paljon naiseuteen tai naisellisuuteen viittaavia vertauskuvallisia ilmaisuja myös positiivisissa merkityksissä. Vaikuttaa ikään kuin Nietzsche olisi pakotettu puhumaan naiseudesta tavalla, joka useimmilta muilta (mies)filosofeilta puuttuu. Nietzschen teksteissä on viittauksia sekä naiseuteen, feminiinisyteen että feministeihin. Hän käyttää naiseutta kielikuvana elämästä, taiteesta ja totuudesta. (Oliver ja Pearsall 1998, 5.) Voidaan myös kysyä, oliko Nietzschen tapa tehdä filosofiaa siis naisellinen ollessaan runollinen, metaforinen ja aforistinen loogis-analyttisen järjestelmällisyyden sijaan.

Nietzschen tekstit ovat täynnä maternaalisia metaforia ja feminiinisiä symbolisaatioita kuten Ariadne ja Baubo. Derridan sanoin Nietzschen työt ovat täynnä äitejä, tyttäriä, sisaria, ikäneitoja, vaimoja, kotiopettajia, prostituoituja, neitsyitä, isoäitejä, pikkutyttöjä ja niin edelleen. Nietzsche ei vain tiedosta lukuisia erilaisia naiseuden ja feminiinisuuden tyyppisiä vaan toistuvasti myös tuo esiin naiseuden arvoituksen, enigman. Hän ei kuitenkaan tee mitään yhtä ainutta filosofista tulkintaa vaan jatkuvasti problematisoi naiseutta ja feminiinisyyttä. Siksi Nietzschen kirjoitukset ovat niin kiinnostavia feministisistä näkökulmasta. (Oliver ja Pearsall 1998, 5–6.)

Apollon ja Dionysos

Teoksessa *Tragedian synty* (2007 [1872]) Nietzsche tuo esiin kreikkalaisen kulttuurin loiston ja sen taustalla olevat elementit sekä apollonisuu- den että dionyysisyyden. Apollon ja Dionysos ovat Nietzschen filosofi- assa vastakohtapari, jotka täydentävät toisiaan (*Tragedian synty*, § 2, 36, 37–39; § 4, 48–49.) Kreikkalaisessa kulttuurissa Apollon oli auringon ja valon jumala, kauneuden ja viisauden sekä unennäön jumala. Dionysos oli puolestaan hurmion, ekstaasin, juopumuksen ja leikin jumala.

Nietzschen kirjoitustyyli-ssä metaforat ja niiden vastakohtat täyden- tävät toisiaan – Nietzschen metaforat sisältävät vastakohtansa. Samalla tavalla toisiaan täydentävät myös antiikin Kreikan jumalat Dionysos ja Apollon, joiden yhtymäkohta traaginen taide on Nietzschen mukaan hel- leenisen kulttuurin korkein ilmentymä. (*Tragedian synty*, § 1, 30–31; § 2, 37–39.) Vaikka Nietzschen ajattelu kehittyy ajan myötä, hän ei tulkin-

tani mukaan hylkää varhaisen kautensa käsitystä dionyysisen ja apollonisen yhteen kietoutumisesta vaan kehittää sitä eteenpäin.

Nietzschen filosofiassa Dionysos edustaa hurmosta, juopumusta, impulsiivisuutta, tahtoa, viettejä ja vaistoja sekä leikkiä ja kaaosta. Apollon taas edustaa unta, viisautta, rationaalisuutta, tiedettä ja teoreettisuutta, harkintaa ja harmoniaa, järjestystä. Käsitys pelkästä dionyysisen luovuuden, dionyysisen luovan tahdon tärkeyden korostamisesta on hylättävä, sillä yksinään se tuhoaisi itsensä. Pelkkää apollonisuutta taas on edustanut Sokrateesta lähtien koko eurooppalainen kulttuuri, jonka rappiota Nietzsche suomii kovin sanoin. Mutta kumpikaan näistä yksinään ei riitä. (Vrt. *Tragedian synty*, 2, 37–39.)

Hough pitää teoksessaan *Nietzsche's Noontide Friends: The Self as Metaphoric Double* (1997) Apollon-Dionysos jaottelun kaksinaisuutta Nietzschen filosofian ja itseys-käsityksen keskeisimpänä piirteenä. Apollon on vertauskuva mentaalille ja moraalille valaistumiselle, kyvyille tehdä erotteluita ja järjestää käsitteitä. Apollon yksilöi, se antaa asioille muodon, tekee järjestymättömistä tunteistamme arvostelmia. Dionysos, viinin ja vitaliteetin jumala, symboloi rajoittamatonta potentiaa väkivaltaisesti ilmaistuna. Nietzsche kuvaa Dionysoksen jumalana, jonka vaikutus kulttuureihin on usein täysin tuhoisa. Kreikkalaiset dionyysiseltä paloittelulta pelasti apollonisen järjen ja järjestyksen läsnäolo. Ne molemmat tarvitsevat toisiaan. Taide on näiden molempien jälkeläinen. (Ks. *Tragedian synty*, luku 4.)

Yleinen väärinkäsitys *Tragedian synty* –teoksesta on se, että Nietzsche pelkästään ylistäisi Dionysosta ja panettelisi Apollonia. Myös apollonista selkeyttä ja järjestystä tarvitaan liennyttämään ja hillitsemään dionyysisiä voimia. Ilman järkeä ja järjestystä oma väkivaltaisuutemme, typeryytemme, ahneutemme ja himokkuutemme repisi meidät rikki. Molempia puolia tarvitaan ja täytyy kunnioittaa. Se, mikä meidät pelastaa, on taide, ja korkein taide on aina dionyysisten ja apollonisten voimien yhteisesti tuottamaa.

Nietzschen jaottelu Apolloniin ja Dionysokseen kertoo siis Houghin mukaan Nietzschen itseys-käsityksestä, joka on jakautunut ominaisuuksien ja viettien vastakohtapareihin. Siten mitään Nietzschen metaforista ei voi ymmärtää ilman sen vastakohtaa. Jokaisella metaforapareista on aktiivinen ja vastaanottava elementtinsä. Kuten Apollon vs. Dionysos, toinen

puoli jäsentää, luo ja perustaa toisen häiritessä, hajottaessa ja sekoittaessa. Näiden molempien puolien pitäminen mielessä on hankalaa, siksi monille kommentaattoreille onkin houkuttelevaa kuvata vain yhtä niistä puolista tai ”kasvoista”, joita Nietzsche tarjoaa. Lisäksi Houghin mukaan olisi parempi ymmärtää nämä vastakohtaparit pikemminkin tulkinnallisena yksikkönä kuin varsinaisina vastakohtina.

Vaikka dionyysiset ominaisuudet on usein nostettu esiin Nietzschen ajattelusta ja niiden merkitystä on korostettu, ei ole otettu huomioon näiden ominaisuuksien naisellisia piirteitä. Perinteisessä heteronormatiivisessa ajattelussa naisellisuuteen on yhdistetty nimenomaan dionyysiset piirteet: viettien ja vaistojen varassa toimiminen, epärationaalisuus ja impulsiivisuus, kun taas miehisyyteen on liitetty apolloniset ominaisuudet: järki, rationaalisuus, teoreettisuus, harkinta ja järjestys. Apollonisuuden sijaan Nietzsche siis ylistääkin dionyysisiä ominaisuuksia ja pyrkii saattamaan ne uudestaan mukaan kulttuuriimme. Silti Nietzsche ei hylkää apollonisuuttakaan kokonaan, vaikka niin saattaakin pintapuolisesti vaikuttaa.

Tulkintani mukaan Dionysos edustaa niitä ominaisuuksia, joita länsimaisessa ajattelussa on pidetty feminiinisinä: vaistot, vietit, epärationaalisuus, impulssit. Näin ollen, naisvihamielisenä pidetty Nietzsche korostaakin dionyysisiä ominaisuuksia ja nostaa ne perinteisesti filosofian keskiössä olevien viisauden ja rationaalisuuden rinnalle ja jopa ylitse. Mutta pelkkä Dionysoksen ja Apollonin yhteensulautuminen ei vielä riitä. Tarvitaan Ariadne, raskaana olemisen metafora. Ariadne edustaa Nietzscheille uutta, uudelleentulkintaa, uuden luomista, lapsen odottamista ja syntymää. Dionyysinen luova tahto raskauttaa Ariadnen, joka synnyttää jotakin uutta Apollonin pitäessä yllä järjestystä kaaoksen keskellä.

Ariadne

Kreikkalaisessa mytologiassa Ariadne oli kreetalainen prinsessa, joka auttoi ateenalaista Theseusta voittamaan Minoutauruksen labyrintissä. Joidenkin tarinan versioiden mukaan Theseus lupaa naida Ariadnen mutta hylkääkin hänet Naksoksen saarelle. Siellä Dionysoksesta tulee hänen rakastajansa. *The Nietzsche Dictionary* –teoksen mukaan se, että

Theseus hylkää Ariadnen, symboloi Nietzschen filosofiassa myyttisen femiiniinisen hylkäämistä ja ihmiskuntaa, joka hylkää mahdollisuutensa kasvuun ja terveyteen (Burnham 2015, 26). Jäljelle jää vain väärinymmärretty maskuliinisuus. Ariadne puolestaan edustaa sitä, mikä oli kreikkalaisen ihmisyyden suuruutta, dionyysisyyttä (ks. esim. *Tragedian synty*, 7.)

Nietzschen runo ”Ariadnen valitus”, joka esiintyy sekä teoksissa *Näin puhui Zarathustra* (1995 [1883–1891], IV, ”Taikuri”) ja *Dionysos* (2000 [1889]), kuvaa dionyysisen kaipuuta (ks. myös *Näin puhui Zarathustra*, III, ”Suuresta kaipauksesta”). Ariadne esiintyy eksplisiittisesti mainittuna Nietzschen teksteissä yhteensä kolmekymmentäyksi kertaa, yhdeksässätoista eri tekstikatkelmassa, joista suurin osa muistiinpanoissa – ei siis kovin usein, mutta monet kommentaattorit ovat antaneet Ariadnelle keskeisen merkityksen. Nietzschen itsensä julkaisemissa teoksissa Ariadne esiintyy *Näin puhui Zarathustra* -teoksen lisäksi teoksessa *Epäjumalten hämärä* (1995 [1888]) ja postuumisti julkaistussa teoksessa *Ecce homo* (2002 [1908]). Teoksessa *Hyvän ja pahan tuolla puolen* (1966 [1886]) pykälässä 295 Nietzsche kuvaa Dionysoksen rakkautta Ariadnea eli ihmisyyttä kohtaan. Teoksessa *Ecce homo* Nietzsche kirjoittaa: ”Kuka muu kuin minä tietäisi, mitä Ariadne on!” (*Ecce Homo*, III, *Näin puhui Zarathustra*, 8.)

Nietzschen filosofiaan liittyy keskeisesti ikuisen paluun ajatus ja sen myöntäminen, elämälle kyllä-sanominen (ks. esim. *Iloinen tiede*, § 314). Tämä elämän myöntäminen vie ihmisyyden uudelle tasolle, synnyttäen yli-ihmisen. Nietzschen mukaan maailma on traaginen paikka ja sisältää aina myös kärsimystä, mikä tekee elämälle kyllä-sanomisesta erityisen vaikeaa. Nietzschen Dionysoksen hahmoon sisältyy tämä elämän traagisuus ja sen hyväksyminen. Mutta miksi Nietzsche nostaa esiin vielä Ariadnen hahmon?

Burnham (2015, 26) kirjoittaa Ariadnen olevan Nietzschen myöhempien tekstien yleinen viitekehys. Myös monet kommentaattorit, kuten Deleuze, ovatkin antaneet Ariadnelle keskeisen aseman tulkinnoissaan. Ei ole mitään nietzscheläistä naisvihaa, kirjoittaa Deleuze teoksessaan *Nietzsche ja filosofia* (Deleuze 2005 [1962], 35–36). Hänen mukaansa Adriane on Nietzschen ensimmäinen salaisuus, positiivinen salaisuus, dionyysisen myöntämisen erottamaton morsian. (Deleuze 2005 [1962], 27; ks. myös *Ecce Homo*, III, *Näin puhui Zarathustra*, 8.)

Deleuze liittää teoksessaan *Nietzsche ja filosofia* sekä artikkelissaan ”Ariadnen mysteeri Nietzschen mukaan” (Deleuze 2007) vahvasti yhteen Dionysoksen ja Ariadnen sekä ikuisen paluun ja yli-ihmisen ajatukset. Deleuzen (2005 [1962], 27, 35–36) mukaan Dionysos ja Ariadne täydentävät toisiaan, ja kun kyse on elämän myöntämisestä, tarvitaan nainen, morsian. Apollon ja Dionysos eivät yksinään riitä toisiaan täydentäviksi vastakohtapareiksi vaan tarvitaan myös kolmas osapuoli, nainen. Deleuze kirjoittaa Ariadnen olevan Nietzschen ensimmäinen salaisuus ja dionyysisen myöntämisen erottamaton morsian.

Ariadne ja Theseus

Deleuzen tulkinnan mukaan Ariadne on kahden miehen, Theseuksen ja Dionysoksen, välissä. Kyse ei ole konkreettisista henkilöistä vaan henkilöahmot ilmentävät voimia ja tahtoja. Theseus on ylevä sankari, josta Nietzsche kirjoittaa *Näin puhui Zarathustra* –teoksen toisessa osassa otsikolla ”Ylevistä”. Ariadne rakastaa Theseusta, joka Deleuzen tulkinnan mukaan on ylevä, mutta ei vielä korkeampi ihminen. Jotakin samaa heissä kuitenkin on: heidän vakava henkensä, painavuutensa, taipumus kantaa taakkaa, ylenkatse maata kohtaan, kyvyttömyys nauraa ja leikkiä, kostohankkeet. Korkeampi ihminenäkään ei kuitenkaan vielä ole se, mitä Nietzsche ajaa takaa eli yli-ihminen. Teoria korkeammasta ihmisestä onkin kritiikkiä, jonka tavoitteena on paljastaa perustavin tai vaarallisin humanismin mystifioiminen. (Deleuze 2007, 156–157.)

Korkeampi ihminen väittää ottavansa haltuun kaikki ihmisen ominaisuudet, olevansa kaikkien vieraantumisten yläpuolella, toteuttavansa täydellisen ihmisen, laittavansa ihmisen Jumalan paikalle, tekevänsä ihmisestä voiman, joka myöntää ja joka myöntää itsensä. Tosiasiassa edes korkeampi ihminen ei tiedä, mitä myöntäminen tarkoittaa. Hän esittää pelkän myöntämisen karikatyyrin, irvikuvan. Hän luulee, että myöntäminen tarkoittaa kantamista, hyväksymistä, koettelemusten kestämistä ja taakkojen ottamista kannettavakseen. (Deleuze 2007, 156–157.)

Ylevä ihminen ei tiedä, että myöntäminen ei ole kantamista, huolehtimista ja vastuun ottamista olemassa olevasta vaan elävän valjaista riisumista, irti päästämistä ja vapauttamista. Se ei ole elämän lastaamista ylemmillä arvoilla ja jopa sankarillisilla arvoilla vaan uusien arvojen luo-

mista, elämän arvojen, jotka tekevät elämästä keveän tai myöntävän. ((Deleuze 2007, 158.)

Niin kauan kuin Ariadne rakastaa Theseusta, hän osallistuu elämän kieltämiseen, ei siis sen myöntämiseen. Theseuksen myöntäminen on valheellista. Mutta Theseus hylkää Ariadnen. Kun Theseus on hylännyt Ariadnen, hän kuulee Dionysoksen lähestyvän. (Deleuze 2007, 160.) Dionysos on puhdas ja moninainen myöntö, todellinen myöntäminen, myöntävä tahto; hän ei kanna mitään eikä lastaa itseään millään vaan keventää kaikkea mikä elää. Hän osaa tehdä sen, mihin ylempi ihminen ei pysty: nauraa, leikkiä ja tanssia eli myöntää. (Deleuze 2007, 160–161.)

Mitä Ariadne itse asiassa symboloi Nietzschellä ja tässä Deleuzen tekstissä? Theseuksen yhteydessä Ariadne on Anima¹, Sielu, mutta reaktiivinen sielu tai kaunan voima. Dionysoksen myötä Sielu muuttuu aktiiviseksi, ja samaan aikaan Henki paljastaa myöntämisen todellisen luonnon. Dionysoksen myötä Ariadnen laulu saa täyden merkityksen, Adrianesta tulee Anima, joka vastaa Henkeä, joka sanoo kyllä.

Dionysos ja ikuinen paluu

Miksi Dionysos tarvitsee Ariadnea tai sitä, että häntä rakastetaan, Deleuze kysyy (2007, 162). Koska Dionysos laulaa yksinäisyyden laulua, hän etsii morsianta. Ariadne on vastaus Dionysoksen yksinäisyyteen. Dionysos on myöntämisen jumala, mutta on oltava toinen myöntö, jotta myöntäminen itsessään myönnettäisiin. – Puuttuuko näin ollen Nietzschen filosofiasta toinen, toiseuden käsite niin kuin on väitetty? Ehkä Ariadne, nainen, on se toinen, jota ilman itse myöntävä Dionysoskaan ei täydellisty?

Deleuzen mukaan myöntämisen on jakaannuttava kahtia, jotta se voisi lisääntyä. On siis kahdenlaista myöntämistä, Dionysos olemisen myöntämisenä ja Ariadne myöntämisen myöntämisenä, toisena myöntämisenä. Theseusta rakastaessaan Ariadne luuli, että myöntäminen tarkoitti taak-

1 Anima käsite tarkoittanee myös Deleuzella C. G. Jungilta peräisin olevaa Anima joka tarkoittaa 1) tiedostamatonta tai todellista sisäistä yksilön itseyyttä verrattuna persoonaan tai persoonallisuuden ulkoisiin aspekteihin 2) miehen feminiinistä sisäistä persoonallisuutta, miehen tiedostamattomia feminiinisiä psykologisia ominaisuuksia, naisella vastaava on animus, tiedostamattomat miehiset psykologiset ominaisuudet.

kojen kantamista, aasin tavoin käyttäytymistä. Dionysoksen myötä Ariadnen laulu muuttuu kaunan ilmaisusta aktiiviseksi etsimiseksi ja myöntäväksi kysymykseksi. (Deleuze 2007, 162–163.)

Siirtyminen Theseuksesta Dionysokseen on Ariadnelle Deleuzen (Deleuze 2007, 164) mukaan kliininen, terveyden ja paranemisen asia. Samoin Dionysokselle. Dionysos tarvitsee Ariadnea. Dionysos on puhdasta myöntämistä; Ariadne on Anima, kahtia jakautunut myöntö, ”kyllä”, joka vastaa ”kyllään”. Kahtia jakautunut myöntö palaa Dionysokseen kaksinkertaistettuna myöntämisenä. Tässä mielessä ikuinen paluu on Dionysoksen ja Ariadnen liiton tuote. Niin kauan kuin Dionysos on yksin, hän pelkää ajatusta ikuisesta paluusta, koska uskoo sen tuovan tullessaan reaktiivisia voimia, elämän kieltämisen hankkeen, pienen ihmisen (oli hän sitten korkeampi tai ylevä). Ariadnen myötä Dionysos Deleuzen mukaan oppii, että ajatus ikuisesta paluusta on lohduttava ja ikuinen paluu itse on valikoiva. Ikuisen paluun ajatuksen hyväksymisessä tapahtuu muodonmuutos: reaktiiviset voimat ja tahto kieltää eivät palaa.

Ikuinen paluu on aktiivinen ja myöntävä, Dionysoksen ja Ariadnen liitto, jota Nietzsche vertaa pyöreään korvaan ja vihkisormukseen. Dionysoksen ja Ariadnen liitosta syntyy yli-ihminen, korkeamman ihmisen vastakohta. (Deleuze 2007, 164–165.)

Nietzsche kaipasi opetuslapsia, muttei kuitenkaan loppujen lopuksi hyväksynyt ajatusta opetuslapsista, jotka tahdottomina seuraisivat häntä (ks. opetuslapsista esim. Näin puhui Zarathustra, I, Lahjoittavasta hyveestä; Z II, Runoilijoista; Z II, Ennustaja; Z II, Lunastuksesta; Z II, Hiljaisin hetki; Z IV; *Ecce homo*, Esipuhe). Silti ajatus toiseudesta ei katoa, mutta se tulee esiin verhottuna, naisena, Ariadnen myytin hahmossa. Teemat, jotka on nähty puuttuvan Nietzschen filosofiasta – toiseus, naiseus, kahden ihmisen tai voiman liitto, rakkaus – ovatkin verhotusti läsnä. Nietzsche kaipasi toisia ihmisiä (kuten esimerkiksi suhde Lou Saloméen), ja hän selvästi kamppaili henkilökohtaisestikin yksinäisyyden kanssa, mutta hän kuitenkin vahvasti koki, että hänen aikansa ei ollut vielä tullut ja hänen ajatteluaan ei ymmärretty (ks. *Ecce homo*). Ajatus toiseudesta sisältyy opetuslapsien ajatukseen – mutta Nietzsche ei halua opetuslapsia, vaan itsenäisiä ajattelijoita, jotka myöhemmin ehkä palaavat hänen (Zarathustransa) kumppaneiksi, mutta eivät opetuslasten, tahdottomien seuraajien muodossa. Myös Ariadnen hahmo on ollut

hämmentävä, ja tulkintani mukaan Ariadnessa nimenomaan kulminoituu toisen ihmisen, ja sukupuolen, kaipuu ja läsnäolo Nietzschen filosofiassa. Siinä missä sitä on kritisoitu naisvihamielisyydestä, Nietzsche nimenomaan tuokin filosofiaansa toisen ihmisen ja toisen sukupuolen Aridanen hahmossa. Hän ei siis sulje toisia ihmisiä ja toiseutta pois filosofiastaan ja myös yli-ihmisyyteen liittyä aina suhde myös toiseen ihmiseen.

Lopuksi

Deleuzen tulkinta voidaan kritisoida siitä, että Ariadne eli nainen on vain avustaja miehelle eli Dionysokselle tämän pyrkimyksessä kohti elämän myöntämistä ja siten yli-ihmisyyttä. Feministinen kriitikko voi sanoa, että avustaja-positiot ovat aina arveluttavia, sillä miksi juuri naiset ovat aina tässä positiossa? Onko Ariadne siis vain avustaja? Avustaako Ariadne vain Dionysosta tulemaan yli-ihmiseksi? Mistä tällainen avustaja-ajatus edes nousee?

Tässä kritiikissä kuitenkin unohtuu ensinnäkin se, että myös dionyysiset ominaisuudet sisältävät perinteisesti naisellisina pidettyjä ominaisuuksia. Dionysos ei siis edusta vain perinteisiä miehisiä ominaisuuksia. Toiseksi Dionysoksen ja Ariadnen liitosta syntyy uusi ihminen: yli-ihminen. Eikö siten voisi ajatella, että sekä Ariadne että Dionysos ovat liitossa tasavertaisina? Millä perusteella Ariadne jää pelkäksi avustajaksi?

Pikemminkin kuin, että ajatellaan Ariadnea ja Dionysosta konkreettisina henkilöinä, he edustavat Nietzschen ajattelussa erilaisia voimia tai tahtoja, jotka yhdistyvät toisiinsa samassa ihmisessä. Tästä vallantahdossa on pohjimmiltaan kyse eli erilaisten voimien tai tahtojen keskinäisestä kamppailusta.

Nietzschen vallantahto ei ole tulkintani mukaan uusi metafyyminen perusprinsiippi, vaan se edustaa apollonis-dionyysistä ”dualismia”, jossa jo lähtökohtaisesti vastakohtat sisältävät toinen toisensa ja ovat erottamattomasti yhteen kietoutuneita. Kun tähän lisätään vielä Ariadnen hahmo alkaa hahmottua pluralistinen moninaisuus, jossa eri perspektiivit huomioidaan. Yksi Nietzschen keskeisimpiä kritiikin kohteita on länsimaisen ajattelun ykseysmetafysiikka, jonka hän pyrkii ylittämään. Tätä tarkoittaa Apollonin ja Dionysoksen toisistaan erottamattomat vastakohtat jo Nietzschen varhaisfilosofiassa teoksessa *Tragedian synty* sekä myöhemmässä filosofiassa vielä mukaan tuleva kolmas osapuoli Ariadne.

Tässä tapauksessa voidaan siis ajatella, että Ariadnen edustamat voimat/tahdot ja Dionysoksen edustamat voimat/tahdot tai tahdot yhdistyvät. Ja samoin kuin Apollonin ja Dionysoksen edustamat voimat/tahdot muodostavat Nietzschen ajattelussa toisistaan erottamattoman vastakohtaparin, ei ole toista ilman toista, niin tekevät myös Ariadnen ja Dionysoksen edustamat voimat/tahdot. Näin ajatellen kyse ei ole konkreettisista ihmisistä, fyysisestä miehestä ja naisesta, vaan erilaisten voimien/tahtojen representaatiosta. Jos nämä voimat/tahdot yhdistyvät ikuisen paluun ajatuksen yhteydessä, tuloksena on yli-ihminen. Kyse ei ole biologisesta miehestä ja naisesta, jotka yhtyvät, hedelmöittävät ja synnyttävät uuden yli-ihmislapsen, vaan kaikki nämä ovat vain kielikuvia, jotka viittaavat yksilön henkiseen kasvuun ja kehitykseen hänen ylittäessään länsimaisen ajatteluperinteen dualismin.

Kun kyse on Nietzschestä, niin kielen merkitys on tärkeä. Hän käyttää metaforia, ja tässäkin tapauksessa Ariadne ja Dionysos ovat metaforia yksilön (ajattelun) erilaisille ominaisuuksille tai voimille/tahdolle. Tulkintani mukaan mistään ei välity se, että Ariadnen ominaisuudet olisivat jotenkin vähempiarvoisia verrattuna Dionysoksen ominaisuuksiin (paitsi Theseuksen yhteydessä). Päinvastoin, eihän Nietzsche muuten toisi esiin koko Ariadnea, ellei hänellä nimenomaan olisi tärkeä tehtävä ja merkitys hänen ajattelussaan. Toinen usein kysytty kysymys ja kritiikin aihe on se, voiko nainen olla yli-ihminen. Esimerkiksi Leila Haaparanta on kirjoittanut aiheesta teoksessa *Nainen, järki ja ihmisarvo* (1986), mutta päätyy hyvin erilaiseen tulkintaan. Haaparannan mukaan Nietzschen yli-ihminen ei voi olla nainen (Haaparanta 1986, 288–89). Hän noudattaa tulkintalinjaa, jonka mukaan naisvihamielinen Nietzsche vain systematisoi omia elämäkokemuksiaan ja ennakkoluulojaan käsitellessään miehiä ja naisia (vrt. esim. Kunnas 1981) ja väittää, että Nietzsche nostaa käsityksensä yleispäteviksi totuuksiksi ilman argumentteja, ja lisäksi hän pitää Nietzschen tyyliä pakottamiskeinona ajatella samoin. Oman tulkintani mukaan yli-ihmiseksi kehittyminen on mahdollista niin miehelle kuin naisellekin, mutta kummallekaan se ei ole helppoa, ja ensisijaisesti tässä kehityksessä on kyse oman itsen ylittämisestä – ei toisten alistamisesta, niin kuin Haaparanta vallantahtoa tulkitsee. Nietzsche on ajattelussaan aristokraatti siinä mielessä, että kaikista ei voi tulla yli-ihmisiä, mutta se ei tulkintani mukaan estä kaikkia tavoittelemasta yli-ihmisyyttä eli oman itsen ylitystä ja siten omaksi itsekse tulemistä.

Jatkokysymyksenä voisi esittää, että jos nainen voi olla yli-ihminen, niin kuka naista tässä tapauksessa avustaa tässä projektissa, jos Dionysosmiehen avustaja on Ariadne-nainen? Edellä oikeastaan jo vastaan kysymykseen. Väitän, että kyllä, nainen voi olla yli-ihminen siinä missä miehkin. Nietzsche ei tulkintani mukaan erottele sukupuolia tässä asiassa, eikä missään ilmoita, että vain mies voi olla yli-ihminen. Hänen filosofinen projektinsa nihilismin ylittäminen ja ikuisen paluun ajatuksen avulla tapahtuva elämän myöntäminen ja yli-ihmiseksi tuleminen koskee koko ihmiskuntaa. Saksan kielen sana *mensch* viittaa siis ihmiskuntaan ja yli-ihminen on puolestaan *Übermensch*.

Kuten sanottua Dionysos ja Ariadne edustavat ominaisuuksia, voimia tai tahtoja, eivät konkreettisesti eri sukupuolia, tosin kuitenkin enemmän naisellisiksi tai miehekkäiksi miellettyjä ominaisuuksia. Kuitenkin jo dionyysiset ominaisuudet ovat länsimaisessa ajattelussa naisellisina pidettyjä, joten eikö voisi ajatella vaikkapa niin, että Dionysoksessa ja Ariadnessa naiselliset ominaisuudet ovat kaksinkertaisessa roolissa!

Eli onko Dionysoksessa ja Ariadnessa kyse yhden ihmisen eri puolista vai kahdesta eri ihmisestä, jotka yhtyvät ja joiden yhdistelmästä syntyy kokonaan uusi ihminen? Kannatan ensin mainittua tulkintaa. Dionysos ja Ariadne ovat metaforia, vertauskuvauksellisia esitystapoja ihmisen erilaisista ominaisuuksista ja puolista, nietzscheläisemmin ilmaistuna tahdoista tai voimista. Kun nämä tahdot tai voimat yhdistyvät ja synnyttävät uuden ihmisen, kyse on yksilöllisestä itsekasvusta, ihmisyksilön henkisestä kasvusta ja sisäisestä muutoksesta, jonka voisi sanoa pikemminkin olevan prosessi kuin päämäärä.

Lähteet

- Nietzsche, F. (2000 [1889]) *Dionysos: Valikoima runoja*. (*Dionysos-Dithyramben*, 1889, valikoima alkuteoksesta.) Suomennos A. Kouta. Näköispainos alkuteoksessa Otava, 1909. Helsinki: Lasipalatsi.
- Nietzsche, F. (2002 [1908]) *Ecce homo. Kuinka tulee siksi mitä on*. (*Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, 1908.) Suomennos A. Kuparinen. Helsinki: Summa.
- Nietzsche, F. (1995 [1888]) *Epäjumalten hämärä. Eli miten vasaralla filosofoidaan*. (*Götzen-Dämmerung*, 1888.) Suomennos M. Saarinen Helsinki: Unio Mystica.
- Nietzsche, F. (1966 [1886]) *Hyvän ja pahan tuolla puolen. Erään tulevaisuuden*

- filosofian alkunäytös. (Jenseits von Gut und Böse – Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, 1886.)* Suomens J. A. Hollo, runosuomens T. Lyy. Helsinki: Otava.
- Nietzsche, F. (1997 [1882]) *Iloinen tiede. (Die fröhliche Wissenschaft, 1882/1887.)* Suomens J. A. Hollo. Helsinki: Otava.
- Nietzsche, F. (1999 [1980]) *Kritische Studienausgabe*, toimittaneet G. Colli ja M. Montinari. Berliini/New York: de Gruyter.
- Nietzsche, F. (2007 [1887]) *Moraalin alkuperästä. (Zur Genealogie der Moral, 1887.)* Suomens J. A. Hollo. Helsinki: Otava.
- Nietzsche, F. (1995 [1883-1891]) *Näin puhui Zarathustra. Kirja kaikille eikä kenellekään. (Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen, 1883–1891.)* Suomens J.A. Hollo. Helsinki: Otava.
- Nietzsche, F. (2007) *Tragedian synty. (Die Geburt der Tragödie, 1872/1878/1886.)* Suomens J. S. Tuusvuori. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura ry.

Kirjallisuus

- Burnham, D. (2015). *The Nietzsche Dictionary*. London/New York: Bloomsbury Academic.
- Deleuze, G. (2007). ”Ariadnen mysteeri Nietzschen mukaan”, teoksessa *Kriittisiä ja kliinisiä esseitä*. Suomens A. Helle, M. Hintsa ja P. Sivenius. Tutkijaliitto: Helsinki.
- Deleuze, G. (2005). *Nietzsche ja filosofia. (Nietzsche et la philosophie, 1962.)* Suomens T. Kilpeläinen. Helsinki: Summa.
- Haaparanta, L. (1986). ”Voiko Nietzschen yli-ihminen olla nainen?”, teoksessa L. Alanen, L. Haaparanta ja T. Lumme (toim.) *Nainen, järki ja ihmisarvo*. Porvoo, Helsinki, Juva: WSOY.
- Kunnas, T. (1981). *Nietzsche – Zarathustran varjo*. Keuruu: Otava.
- Hough, S. (1997). *Nietzsche’s Noontide Friends. The Self as Metaphoric Double*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Oliver K. ja M. Pearsall (1998). ”Introduction: Why Feminists Read Nietzsche”, teoksessa K. Oliver ja M. Pearsall (toim.) *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

Transsendentaalisen subjektin mieheys – Fichten ja Hegelin näkemys sukupuolista

Ilmari Jauhiainen

O n jotenkin ironista, että inhimillistä vapautta niin suuresti korostaneessa saksalaisessa idealismissa naisten katsottiin useimmiten jäävän osattomaksi vapauden korkeimmista ilmentymistä – näennäisesti sukupuoleton kokemuksen subjekti osoittautuu useimmiten tarkemmin tutkittuna joko miehiseksi tai naiselliseksi ja parhaimmillaan nimenomaan mieheksi. Näin esimerkiksi Fichten filosofia alkaa julistamalla subjektin vapautta, joka riippuu Fichten mukaan vain subjektin omasta valinnasta. Jopa materialistikin on Fichten mielestä vapaasti valinnut kieltävänsä oman vapautensa, kun taas inhimilliseen vapauteen kannustavan idealismin on voinut omaksua vain jo luonteeltaan vapautta kannattava ihminen (Fichte 1970, 195). Tarkemmin Fichten kirjoituksia tutkiessa kuitenkin huomaa, että todellisen yhteiskunnallisen toimintavapauden Fichte jättää silti enimmäkseen vain miehille, kun taas naisia edustavat yhteiskunnassa pääasiallisesti miehet – isät tai aviopuolisot.

Fichten traditionaalisen sukupuolinäkemysten taustalla saattaa olla hänen mielestään subjektille erottamattomasti kuuluva ruumiillisuus. Ajatus vaikuttaa uskottavalta, kun verrataan Fichten näkemystä sukupuolista aiempaan saksankielisen alueen filosofiaan, jolle inhimillinen tietoisuus oli olennaisesti epäruumiillista, nimittäin Christian Wolffin. Wolffilla tietoisuus on immateriaalisen substanssin eli sielun ominaisuus, kun taas sielu on vain satunnaisesti tai Jumalan määrittämän harmonian vuoksi kytköksissä ruumiiseen. Ruumis ja sen ominaisuudet eivät

siis määritä sielun olemusta, eikä sielulla varsinaisesti ole mitään sukupuolta. Sukupuolille perinteisesti määrätyt tehtävät ovat siten vain konventionaalisia: nainen sattuu yleensä olemaan syntymän jälkeen lähimpänä lasta, joten hänen on ollut helpompi alkaa hoitamaan tätä, jolloin miehen tehtäväksi on jäänyt perheen elannon hankkiminen. Koska järjestely perustuu suureksi osaksi tapoihin, mieskin voi hyvin esimerkiksi ottaa osaltaan vastuuta lapsen huolehtimisesta. (Wolff 1747, § 54.)

Fichten subjekti taas ei ole samalla tavalla ruumiiton sielu. Fichten subjektiä luonnehtii toiminta, mutta toiminnallakin täytyy olla oma lähtökohtansa tai jotain annettua: ”Järkevä olento ei voi olettaa olevansa yksilö, joka kykenee vaikuttamaan, mikäli se ei katso itsellään olevan materiaalista ruumista ja määritä itseään ruumiilliseksi” (Fichte 1797, 55). Fichteläinen subjekti siis ruumiillistuu – sillä on ulkoisena ilmentymänä tietty avaruudellinen kappale. Lisäksi tämä subjektin ruumiillistuma ei ole ainoastaan fyysinen objekti, vaan itsekin elävä, orgaaninen ruumis.

Orgaanisena kokemamme ihmisruumis on nyt Fichten mukaan väistämättä osa elämän kiertokulkua, jossa elämä vaikuttaa aika ajoin uusintavan itsensä: nykyään elävät organismit synnyttävät lisää samankaltaisia organismeja (Fichte 1797, 159). Hyvin perinteisen aristoteelisen biologian johdantelemana Fichte ajattelee, että lisääntymiseen vaaditaan aina kaksi erilaista organismia (Fichte 1797, 161). Toisen eli naispuolisen organismin ruumis on rakentunut juuri lisääntymistä varten ja vain odottaa passiivisesti, että tarvittavat mekanismit aktivoitaisiin. Toinen eli miespuolinen taas on juuri lisääntymisprosessin aktivoiva elementti. Prosessi, jossa aktivointi tapahtuu, eli yhdyntä on Fichten mukaan nautinnollista, koska näin luonto houkuttelee meidät lisääntymään.

Eläimillä lisääntyminen jää aistinautintojen asteelle, mutta ihmistä luonnehtii myös järjen käyttö ja vapaus. Miehen kannalta tilanne ei muutu – vapaa ihminen pyrkii toimimaan ja yhdyntä on miehelle vain yksi toiminnan muoto. Sen sijaan naisen seksuaalisuus on Fichten kannalta ongelma. Nainen voi toki haluta seksuaalista nautintoa, mutta naisen passiivinen asema yhdynnässä ei sovellu vapaan ihmisen kaltaiselle aktiiviselle toimijalle:

Järjen luonteena on absoluuttisen itsellinen toiminta: pelkkä passiivi-

suus passiivisuuden vuoksi on ristiriidassa järjen kanssa ja tuhoaa sen täysin. Ei olekaan lainkaan järjenvastaista, että ensimmäinen sukupuoli tekee sukupuoliviettinsä tyydyttämisestä päämääränsä, koska sen voi tyydyttää aktiivisesti. Sen sijaan on täysin järjenvastaista, että toinen sukupuoli tekisi oman sukupuoliviettinsä tyydyttämisestä päämääränsä, koska se silloin tekisi pelkästä passiivisuudesta päämäärän. (Fichte 1797, 161 – 162.)

Seksuaalisia nautintoja tavoitteleva nainen vajoaa siis Fichten silmissä aina järjettömän eläimen tasolle. Mikä siis voisi saada naissubjektin suostumaan seksuaaliseen kanssakäymiseen ilman, että naisen arvo subjektina alenisi?

Fichte ei hyväksy vastauksia, joissa seksuaalisuus olisi naiselle ainoastaan väline esimerkiksi taloudellisen turvan tai jälkeläisten saannin turvaamiseksi, sillä nämä vastaukset eivät selitä, miksi nainen antautuu juuri tietylle yksilölle (Fichte 1797, 163 – 164). Mielenkiintoinen on myös Fichten huomio prostituutiosta. Valtiossa kaikilla ihmisillä on Fichten periaatteessa vapaus hankkia elantonsa itse parhaaksi katsomallaan tavalla. Prostituutiossa ihminen kuitenkin alentaa itsensä ja ruumiinsa välineeksi, mikä ei jälleen ole Fichten mielestä järjen arvolle sopivaa. Prostituoitu on siis Fichten mielestä mielenvikainen, ja valtio voi rauhassa karkottaa prostituoidut omalta alueeltaan (Fichte 1797, 200). Fichten mukaan ainoa hyväksyttävä selitys ja siis ainoa moraalisesti hyväksyttävä syy naiselle antautua seksuaalisiin suhteisiin on rakkaus – rakkauden takia nainen tekee aktiivisen päätöksen, että antaa miehen nauttia itsestään. (Fichte 1797, 166).

Rakkaus on Fichten mukaan siis ennen kaikkea naisille luontainen tunne, kun taas miehet tuntevat sitä ainoastaan välillisesti – mies, tai ainakin moraalinen mies, huomaa naisen rakkauden tämän alttiudesta antautua hänelle ja siksi alkaa itsekin tuntea vastarakkautta häntä kohtaan. Juuri tämä naisen rakkaudesta aiheutuvan yhdyntään antautumisen ja naisen antautumisesta syntyvän miehen rakkauden yhdistelmä muodostaa Fichten mukaan avioliiton perustan, kun taas kaikki viralliset seremoniat ovat itse asialle ulkoisia tekijöitä. (Fichte 1797, 170 – 171; 174.)

Koska mies ja nainen ovat astuneet avioliittoon eri lähtökohdista, miehen ja naisen aviolliset roolit ovat Fichten näkökulmasta hyvin eri-

laiset. Rakastava nainen on antanut miehelle vapaat kädet hallita omaisuuttaan ja ylipäättään toimia kummankin edustajana yhteiskunnallisissa kysymyksissä (Fichte 1797, 189). Hyvän aviomiehen tietysti odotetaan kuuntelevan vaimoaan kaikissa asioissa, ja Fichte esimerkiksi epäää avioliitossa olevilta naisilta äänioikeuden, koska nainen kuitenkin pystyy sanomaan sanansa siihen, miten hänen miehensä äänestää ”aviollisen sidoksen luonteeseen perustuvan vaikutuksen avulla”. (Fichte 1797, 217).

Fichten kannattama kaksinaismoralismi huipentuu tavallaan siinä, että hän katsoo myös miehen ja naisen erilaisen luonnon johtavan erilaisiin tilanteisiin aviorikostilanteissa. Naisen aviorikos merkitsee, että nainen ei enää rakasta miestä, minkä vuoksi koko avioliitto perustuu pelkälle valheelle ja olisi syytä hetimiten purkaa miehisen kunnian säilyttämiseksi. Miehen aviorikos sen sijaan kertoo vain, että mies on moraalisesti alhainen olento, ja joskin naisella on Fichten mukaan oikeus erota tällaisessa tilanteessa, hän voi osoittaa moraalisen ylemmyytensä jäämällä vapaaehtoisesti avioliittoon. (Fichte 1797, 191 – 194.)

Samalla tavoin kuin Fichtellä, myös Hegelillä naisen rooli on selvästi miestä alisteisempi. Paljon paperia on kulutettu erityisesti Hegelin *Hengen fenomenologiassa* esitettyihin näkemyksiin sukupuolierosta. Hegel tutkii *Fenomenologiassa* Sofokleen *Antigone*-näytelmän innoittamaa kuvaa yhteisöstä ja jaottelee sen perusteella miehille ja naisille oman toiminta-alansa:

Veli jättää perheen *välittömän, elementaarisen* ja siksi olennaisesti *negatiivisen* siveellisyyden [*Sittlichkeit*] hankkiakseen ja luodakseen oman itsetietoisien, todellisen siveellisyytensä. Veli siirtyy inhimilliseen lakiin jumalallisesta laista, jonka piirissä hän eli. Sisar taas päätyy tai vaimo jää huolehtimaan kodista ja vartioimaan jumalallista lakia. (Hegel 1980, 248).

Hegel kutsuu perheen siveellisyyttä tai yhteisöllisyyttä *välittömäksi*. Laajempaan yhteiskuntaan verrattuna perhe-elämä on Hegelille näin aina jo annettu, luontaisesti läsnä, kun taas yhteiskunta ja valtio on perheen kannalta jotain myöhemmin konstruoitua – perheitä voi olla ilman valtioita, muttei toisinpäin. Perhe on välittömän luontaisena myös *elementaarista* – perheet ovat ne rakennuskivet, joista valtio muodostuu. Aivan

kuten luonnonelementit, perheetkin ovat kuitenkin alisteisia muutokselle ja siksi *negatiivisia* – mikään yksittäinen perhe ei ole valtion kannalta pysyvä, vaan valtion elämä jatkuu, vaikka yksittäiset perheet katoaisivatkin. Veli astuu ulos tästä perheiden jatkumosta, jota Hegel kutsuu jumalalliseksi laiksi, ja siirtyy inhimilliseen lakiin eli yhteiskunnallisten ja valtiollisten tehtävien pariin. Miesten siis oletetaan Hegelin kuvaamassa tilanteessa jättävän synnyinperheensä ja antautuvan toisenlaiselle kohtalolle eli elämälle inhimillisessä yhteiskunnassa, jossa jokaiselle miehelle tarjoutuu tilaisuus toteuttaa omaa kohtaloaan ja jota he tarpeen tullen puolustavat omalla hengellään.

Myös nainen jättää synnyinperheensä, mutta vain tullakseen osaksi uutta, aviomiehensä perhettä. Aviomiehensä perheessä nainen on kuitenkin vain vaimo ja äiti, jotka eivät Hegelille ole puhtaasti inhimilliseen tai henkiseen pohjautuvia rooleja, tosin kuin miehen yhteiskunnallinen työ:

Äidin ja vaimon suhteita taas luonnehtii yksittäisyys osaksi jonakin luonnollisena, mielihyvään kuuluvana, osaksi jonakin negatiivisena, joka näkee vain katoavansa tässä, osaksi suhteet ovat juuri siksi jotain satunnaista, jonka toinen voi korvata. Siveellisyyden hallitsemassa kodissa ei ole *tätä* miestä eikä *tätä* lasta, vaan *joku mies* tai *lapsi ylipäättään* – nämä naisen suhteet eivät perustu tuntemukseen, vaan yleiseen. (Hegel 1980, 247.)

Hegel kuvaa tässä naista *yksittäiseksi* (*Einzelne*): nainen ei Hegelin mukaan pysty esimerkiksi yleispätevään ajatteluun, vaan luonnonolion tavoin vain *tuntee* perheen harmonisuuden. Yksittäisenä nainen on kuitenkin myös *negatiivinen* katoavaisen merkityksessä, aivan kuten yksittäinen perhekin on katoavainen valtion kannalta. Sekä vaimon että äidin rooliin kuuluu Hegelin mukaan siis elementti, jossa nainen on pelkkä osa luonnon ikuista kiertokulkua. Koska naisen olemus sijaitsee tässä näkemyksessä siis perheessä, jota taas luonnehtii katoavaisuus, on sitten naiselle paradoksaalisesti aivan sama, keitä perheessä on – aviomies ja lapset voitaisiin naisen mielestä korvata toisilla ja silti kyseessä olisi perhe. Tässä mielessä nainen perheeseen olemukseltaan kuuluvana on taas *yleinen* (*Allgemeine*) – nainen itsekin on korvattavissa muilla naisilla ja aivan samanlainen heidän kanssaan. Miehelle sen sijaan kuuluvat tässä jaottelussa

vastakkaiset piirteet. Mies on Hegelille *yleinen* siinä mielessä, että hän pystyy yleispätevään ajatteluun ja toimimaan yleisessä eli julkisyhteisössä. Julkisuudessa toimivana taas mies pystyy luomaan ja tuomaan omasta olemuksestaan esiin jotain oman elämänsä yli kestävästä ja näin olemaan todella *yksilöllinen* persoona.

Vaimona ja äitinä nainen jää *Hengen fenomenologian* kuvauksessa persoonattomaksi hahmoksi. Todella henkiseen tai inhimilliseen tehtävään nainen pääseekin ainoastaan oman synnyinperheensä hoivissa, nimittäin suhteessaan muihin sisaruksiin ja erityisesti veljiin, joskin Hegel näissäkin suhteissa myöntää naiselle vain aavistuksen luonnon ylittävää roolia (Hegel 1980, 247). Veljissä naista ei kuitenkaan kiinnosta heidän yhteiskunnallinen puolensa, vaan heidän elämänsä osana sukuyhteisöä. Naisen tehtävänä nimittäin on huolehtia ennen kaikkea veljensä kuollessa hautausrituaaleista, joissa veli piilotetaan maan poveen, jotta orgaanisen hajoamisen merkit eivät pilaa muistoa veljestä.

Naisen tehtäväkenttä on siis Hegelin kuvaamassa yhteisössä selvästi alisteinen miesten tehtäväkentälle. Naisten omaa on pitää yllä artikuloimatonta ja hämäräksi jäävää sukuyhteyttä, joka alati tuottaa lisää miehiä hoitamaan yhteisön asioita ja nuorukaisia puolustamaan yhteisöä. Miesten osaksi jää sen sijaan yhteisöllisen elämän ilmaiseminen tietoisella tasolla julkisessa yhteiskunnallisessa keskustelussa.

Optimistisesti voisi ajatella, että Hegelin kuvaus *Hengen fenomenologiassa* on tarkoitettu vain esitykseksi antiikin Kreikan kulttuurista eikä siis kertoisi mitään Hegelin näkemyksistä modernia yhteiskuntaa koskien (tällaista näkemystä edustaa esimerkiksi Farneth 2013). Kuitenkin Hegelin *Oikeusfilosofiasta* ja oikeusfilosofiasta jäljelle jääneistä luentomuisiinpanoista näemme, että hänen näkemyksensä oman aikansa perheistä eivät olleet kovin kaukana *Fenomenologian* kuvauksesta. Perhe-elämän pitää Hegelin mukaan olla harmoninen kokonaisuus, kun taas harmonia taas voi syntyä vain kahden olemukseltaan erilaisen olennon yhteydestä. Tämän perheyhteisöön kuuluvan eron Hegel samaistaa sukupuolten biologisen eron kanssa:

Miehellä on todellinen substantiaaalinen elämänsä valtiossa, tie-teessä jne. ja ylipäätään kamppailussa ja työskentelyssä ympäristönsä ja itsensä kanssa. Näin mies vain rikkonaisuuden tilasta ponnistau-

tumalla valloittaa itsenäisen eheyden, jonka levollisen havaitsemisen ja tuntevan subjektiivisen siveellisyyden mies kokee perheessä, jossa *naisella* on substantiaaalinen määreensä ja jonka *pieteetissä* naisella on siveellinen mielenlaatunsa. (Hegel 1999, § 166.)

Kahdesta sukupuolesta Hegel katsoo miehistä luonnehtivan rikkinäisyyden ja kamppailun, kun taas naisellista luonnehtii vastaavasti luontainen harmonia. Voisimme sanoa myös Hegelin omaa terminologiaa soveltaaksemme, että Hegelille mies on negatiivinen ja aina erilainen, kun taas nainen on positiivinen ja aina samanlainen. Mies erottuu ympäristöstään, mutta hän myös erittelee eli analysoi ympäristöään. Siksi tiede ja filosofia on Hegelin mukaan nimenomaan miesten alaa:

Ymmärrystä käyttävät tieteet ovat enemmän miesten asia, kuivaa työtä. Opiskelua sekä tiedon suhteen että käytännön asioissa. Pelkkää tietämyksien hankkimista ja tietämistä ilman niiden käyttämistä, täydellisyyttä täydellisyyden vuoksi – kaikki tämä on miesten asia. Naiset eivät vaivaudu sellaiseen – aivan kuten ranskalaiset, joissa on enemmän jotain naisellista. Naiset myös pystyisivät tekemään tätä, mutta luojan kiitos he eivät tällaiseen antaudu. (Hegel 2000, 103.)

Hegelin ilmeisenä ajatuksena on, että vain mies kykenee olemaan luova ja alistamaan ympäristönsä yleisten periaatteiden alaisuuteen. Siksi valtiollinen elämä on Hegelille nimenomaan miesten aluetta.

Jos mies on Hegelille enemmän muista erottuva yksilö, naiset ovat hänen mukaansa paljon samanlaisempia keskenään. Naiset ovat myös sisäisesti eheämpiä ja siksi kestävät elämän koettelemuksia miehiä paremmin. Toisaalta nainen ei ilmeisesti Hegelin mukaan kykene ajattelemaan paljon välitöntä elinympäristöään laajemmalle, joten hänen tehtäväpiirikseen soveltuu paremmin yksityinen perhe-elämä, ja mikäli nainen saatuukin saamaan hallitsijan paikan, hän useimmiten ajautuu vain oman sukunsa edun ajamiseen (Hegel 2000, 105). Hegelille ei ilmeisesti tule mieleen, että naisilta hänen mukaansa puuttuva kyky yleispätevämpään ajattelutapaan johtuisi hänen juuri mainitsemastaan koulutuksen ja opiskelun puutteesta.

Sekä Fichtellä että Hegelillä miehen ja naisen tehtävän ihmisyhteisössä sanelee siis ennen kaikkea heidän olennaiseksi oletettu biologinen eronsa – miehille aktiivisina, rauhattomina, yksilöllisinä ja analyyttisen järkelevinä kuuluu yhteiskunnallinen ja valtiollinen elämänpiiri, kun taas naiset passiivisina, rauhaisan harmonisina, aina samanlaisina ja tunteisiin nojautuvana elävät luontaisesti perhepiirissä. Kiinnostavaa ei nyt ole näiden filosofien vanhakantaisuus, vaan enemmän se, mitä heidän ajatuksissaan täytyisi muuttaa, jotta mahdollisuudet vähemmän sukupuolituneeseen yhteiskuntanäkemykseen avautuisivat.

Yhden ratkaisumahdollisuuden olemme jo nähneetkin. Mikäli tietoisuuden olennainen ruumiillisuus häivytettäisiin ja Christian Wolffin tavoin puhuttaisiin ruumiiseen liittyneestä erillisestä sielusta, sukupuolien ruumiillinen ero ei koskisi tietoisuutta niin olennaisesti. Toisaalta tämä ratkaisu eroaisi hyvin radikaalisti Fichten ja Hegelin omasta filosofiasta, jossa tietoisuuden ruumiillisuus on hyvin olennainen piirre. Lisäksi se tuntuisi nykynäkökulmasta lähinnä askeleelta taaksepäin.

Kiinnostavampi onkin etsiä Fichten ja Hegelin omasta filosofiasta ituja, joissa nämä filosofit ylittävät omat ennakkoluulonsa. Jo Fichten ajatus inhimillisen Minän radikaalista vapaudesta on hyvin sukupuolihierarkioiden vastainen – ihmisellä toki on oma ruumiillinen lähtökohdansa, mutta on olennainen osa hänen vapauttaan, että hän voi käyttää ja muokata ruumistaan, miten haluaa. Näin esimerkiksi naisen perinteinen rooli ei ole mitenkään pakollinen, Fichte myöntää, joskin hän toki haluaa nostaa sen moraalisesti kunnioitettavimmaksi vaihtoehdoksi. Vapaiden ihmisten yhteisössä naista ei voi pakottaa menemään avioon, ja itsenäinen, ei aviossa elävä nainen voi toimia yhteiskunnallisesti haluamallaan tavalla:

Tämä antaa meille myös periaatteen, jolla arvioida leskiä, eronneita ja niitä, jotka eivät ylipäättään ole avioituneet, mutta eivät silti ole isällisen vallan alaisuudessa. Kukaan heistä ei ole kenenkään miehen alaisuudessa: ei siis ole mitään syytä, miksi he eivät voisi harjoittaa kaikkia kansalaisoikeuksia, aivan kuten miehet. (Fichte 1797, 219.)

Itsenäisen naisen pitää elättää itsensä ja hänellä on oikeus osallistua esimerkiksi äänestyksiin. Fichte toteaa myös, että naisen pitäisi olla sallittua

elää miehen kanssa avioliitonkaltaisessa suhteessa, joka perustuu kuitenkin vain molempien väliselle seksuaaliselle vetovoimalle eikä rakkaudelle (Fichte 1797, 196 – 197). Fichte toki paheksuu tällaisia suhteita, mutta joutuu vapauden periaatteen vuoksi hyväksymään ne. Tuntuisi luontevalta olettaa, että Fichte voisi ainakin periaatteessa hyväksyä myös naisten tasavertaisemman kohtelun avioliitossa.

Fichten filosofiassa siis annetaan ainakin mahdollisuus laveammalle naisen roolille. Hegelillä tämä ei ole aivan yhtä selvää, mutta hänen tapansa painottaa tapojen historiallisuutta herättää luontaisen ajatuksen, ettei hänen oman aikansa tapa jaotella sukupuolten tehtävät ole lopullinen totuus. Hegel myöntää, että esimerkiksi naisen asema on muuttunut ja nainen on saanut entistä enemmän vapauksia yhteiskunnan kehityessä. Antiikin Roomassa nainen oli käytännössä ensin isänsä ja sitten aviomiehensä omaisuutta ja naimakaupat solmittiin usein kuulematta naisen omaa tahtoa, kun taas vapauden aatteelle pohjautuvissa moderneissa yhteiskunnissa avioituminen tapahtuu puolisoitten vapaaehtoisen päätöksen pohjalta. (Hegel 2000, 102.) Tuntuisi luonnolliselta ajatella, että naisen oikeudet voisivat hyvinkin jatkaa laajenemistaan ja että tämä olisi yksi historiallisen edistyksen mittatikuista.

Hegelin ajatus kulttuuriseen kehitykseen (*Bildung*) olennaisesti kuuluvasta vieraantumisesta (*Entfremdung*) puhuukin erityisesti tämän näkemyspuolesta. Vaikka vieraantuminen saattaa kuulostaa negatiiviselta termiltä, Hegelillä sanaan liittyy myös positiivisia sävyjä. Vieraantuminen merkitsee Hegelille ihmisen erkaantumista luontaisesta puolestaan, jolloin luontainen harmonia rikkoutuu. Toisaalta juuri tämä erkaantuminen mahdollistaa sen, että ihmisen kohtalo ei ole sidoksissa hänen luontaiseen puoleensa eli synnynnäisiin ominaisuuksiinsa:

Yksilö *muokkaa sivistyessään* itsensä sellaiseksi, mitä on *sinänsä*, ja vasta näin *on sinänsä* ja saa todellisen läsnäolon: mitä sivistyneempi yksilö on, sitä enemmän hänellä on todellisuutta ja valtaa. Vaikka Itse tietää itsensä tässä todella *Tällaiseksi*, sen todellisuus muodostuu kuitenkin ainoastaan luonnollisen Itsen kumoamisesta: alun perin *määrätty* luonto palautuu siksi suureiden *epäolennaiseen* eroon tai tahdon suurempaan tai vähäisempään energiaan. (Hegel 1980, 267.)

Yksilön synnynnäisistä kyvyistä ja piirteistä tulee vieraantumisen myötä vain kvantitatiivisia ja siksi epäolennaisia eroja. Vieraantuminen siis näyttää, että ihminen ei ole sidoksissa tiettyyn kohtaloon, vaan hänellä on vapaus kehittää omia kykyjään haluamaansa suuntaan, kunhan hänellä vain riittää tahtoa asiaan. Olisi johdonmukaista ajatella, että kaiken muun luontaisen mukana myös sukupuolikin menettäisi olennaisen eron merkityksensä ja muuttuisi vain yhtä epäolennaiseksi kvantitatiiviseksi eroksi. Näin esimerkiksi naisenkin voisi Hegelin silmissä saada samanlaisen kohtalon kuin perinteisesti on miehelle suotu, koska sukupuolten välinen ero kapenisi merkityksettömäksi. Erityisesti *Hengen fenomenologian* rakenne puolustaisi tätä lukutapa. Henkeä koskevan jakson ensimmäinen alaosa kauniin siveellisestä yhteisöstä alkaa juuri esittelemällä sukupuolieron ja kuvaa, miten kaunis yhteisö perustuu tällaisiin luontaisiin eroihin. Yhteisö kuitenkin tuhoutuu ja seuraavassa alaosassa alkaakin jo vieraantuminen, jossa luontaiset erot menettävät merkityksensä. Tuntuu houkuttelevalta luennalta, että nämä luontaiset erot olisivat juuri edellisessä alaosassa määriteltyjä sukupuolieroja.

Hegelin näkemykset sukupuolirooleista ovat siis jännitteisiä. Toisaalta Hegel huomaa sukupuoliroolien historiallisuuden ja tietää, miten monet käsitykset perheen luonteesta ovat menettäneet merkityksensä. Toisaalta hän on kuitenkin sitoutunut juuri oman aikansa sukupuoli-ihanteisiin eikä kykene kuvittelemaan, että esimerkiksi naisten asema voisi olla olennaisesti parempi. Tässä näkyy Hegelin historianfilosofian yleinen taaksepäin katsova taipumus: filosofia tulee paikalle tutkimaan asioita vasta silloin, kun jokin inhimillisen elämän muoto on jo käynnissä tai jopa jo loppunut, eikä se siis pysty ennakoimaan, millaisia muotoja inhimillinen elämä mahdollisesti saa tulevaisuudessa. Näin voisimmekin nyky-näkökulmasta arvostaa Hegeliä sukupuoliroolien historian selvittäjänä ja samalla ymmärtää kuitenkin myös hänen oman näkökulmansa rajoittuneisuuden ja historiallisuuden.

Lähteet

Fichte, J. G. (1797). *Grundlage des Naturrechts*. Jena ja Leipzig: Christian Ernst Gabler.

- Fichte, J. G. (1970). *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 1, Werke, Bd. : 1797-1798*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann.
- Halper, E. C. (2001). "Hegel's Family Values". *The Review of Metaphysics* 54. 815–858.
- Hegel, G. W. F. (1980). *Gesammelte Werke. Band 9. Phänomenologie des Geistes. (1807)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. W. F. (2000). *Vorlesungen : ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Bd. 14, Vorlesungen über die Philosophie des Rechts : Berlin 1819/1820*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Wolff, Christian (1747). *Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen. Die sechste Auflage*. Frankfurt ja Leipzig: Renger.

Kirjallisuus

- Butler, J. (2000). *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*. New York: Columbia University Press.
- De Boer, K. (2010). "Beyond Tragedy: Tracing the Aristophanian Subtext of Hegel's *Phenomenology of Spirit*", teoksessa K. Hutchings ja T. Pulkkinen (toim.) *Hegel's Philosophy and Feminist Thought: Beyond Antigone*. New York: Palgrave MacMillan.
- Estes, Y. (2009). "J. G. Fichte's Account of Human Sexuality: Gender Difference As the Basis of Human Equality within a Just Society", teoksessa J. R. Rowan (toim.) *Social Philosophy Today: Gender, Diversity, and Difference* 25, 63–73.
- Farneth, M. (2013). "Gender and the Ethical Given: Human and Divine Law in Hegel's Reading of the Antigone". *Journal of Religious Ethics* 41(4), 643–667.
- Lamothe, K. L. (2005). "Reason, religion, and Sexual Difference Resources for a Feminist Philosophy of Religion in Hegel's *Phenomenology of Spirit*". *Hypatia* 20(1), 120–149.
- La Vopa, A. J. (2001). *Fichte : the self and the calling of philosophy, 1762-1799*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.

Sukupuoli poliittisessa ajattelussa

Olympe de Gougesin esteettinen politiikka

Hanna Lukkari

Olympe de Gouges (1748–1793), ranskalainen näytelmäkirjailija, yhteiskunnallinen keskustelija ja pamfletisti, laati syyskuussa 1791 *Naisen ja naiskansalaisen oikeuksien julistuksen* (*Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*). Julistuksessaan de Gouges vaatii naisille (ja mustille) yhtäläisiä kansalais- ja poliittisia oikeuksia sekä avioliiton muuttamista uskonnollisesta instituutiosta kahden tasa-arvoisen kumppanin (miehen ja naisen) väliseksi sopimukseksi. Tässä kirjoituksessa selvitän ensin Olympe de Gougesin *Julistuksen* sisältöä ja sen tekstistä esiin piirtyvää kuvaa de Gougesin lain ja oikeuksien kieleen nojaavasta feminismistä. Esitän, että *Julistuksen* tekstissä näkyvä retorinen vastakkainasettelu naisten oikeudettoman aseman ja kansalaisen oikeudellisen statuksen välillä ei tavoita de Gougesin oman toiminnan luonnetta, *Julistuksen* luonnetta poliittisena puhetekona. Kirjoituksen jälkimmäisessä osassa selvitän tarkemmin tällaisen puheteon luonnetta ja tulkiten de Gougesin toimintaa ”esteettisenä politiikkana” erityisesti Jacques Rancièren ajattelun avulla.

Olympe de Gougesin oikeudellinen feminismi

Vuonna 1789 Ranskan vallankumouksellinen kansalliskokous antoi yleismaailmallisten ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistuksen, joka kirjattiin myös perustuslakiin. Vuoden 1791 perustuslaki kuitenkin jätti naiset

”aktiivisen” (siis poliittisen) kansalaisuuden ulkopuolelle ”passiiviseksi kansalaisiksi”, siis muiden oikeuksien kuten yksityiselämän suojan mutta ei poliittisten oikeuksien kantajiksi, eikä vuoden 1793 perustuslakikaan korjannut asiaa (Levy ja Applewhite 1992, 93). Lainsäätäjä siis tulkitsi ”yleismaailmalliset” ja ”yhtäläiset” oikeudet sukupuolittuneesti.

Julistuksensa jälkisanoina de Gouges puhuttelee naisia: ”Mitä etua teille kertyi vallankumouksesta? Entistä erottuvampaa vähättelyä, entistäkin tähdellisempää ylenkatsetta” (2013). Valtaan päässeiden vallankumouksellisten tulkintaa siitä, mitä kaikille yhteiset oikeudet merkitsevät, on korjattava. De Gougesin *Julistus* toistaa vuoden 1789 julistuksen tekstin paikoin sanasta sanaan, vain lisäämällä artikloihin ratkaisevan sanan ”naiset”, paikoin muokkaamalla tekstiä enemmän. *Julistuksensa* de Gouges muun muassa vaatii, että oikeusjärjestystä on muokattava niin, että se tunnistaisi jokaisella osa-alueellaan naiset tasa-arvoiseksi miesten kanssa: yksityisoikeudessa subjektina, jolla on yhtäläiset oikeudet esimerkiksi omaisuuteen (1 ja 17 art.) ja elinkeinonharjoittamiseen (13 art.), rikosoikeudessa subjektina, johon rangaistusvalta kohdistuu vain lain määräämällä tavalla (7–9 art.), ja julkisoikeudessa subjektina, joka nauttii sananvapautta (10 ja 11 art.) ja poliittisia oikeuksia (6 art.) (2013). De Gouges vaatii myös, että oikeusjärjestyksen on tunnistettava oikeudellisesti relevanteiksi kysymyksiksi juuri naisille ja heidän elämänsä merkityksellisiä asioita, kuten avioliiton ulkopuolella syntyneiden lasten aseman turvaamisen (11 art.). Hän ehdottaa jälkisanoina myös miehen ja naisen välisen avioliiton oikeudellisen käsitteellistämisen radikaalia uudistamista ja tämän instituution ymmärtämistä ei uskonnolliseksi sopimukseksi vaan ”miehen ja naisen väliseksi yhteiskuntasopimukseksi”, jonka kaksi keskenään tasa-arvoista kumppania solmii omasta aloitteestaan lain, ei papin, edessä. De Gouges siis vaatii oikeusjärjestyksen ulottamista uusille sosiaalisen todellisuuden alueille sekä luopumista perusoikeuksien ja -velvollisuuksien kantajien erottelusta sukupuolen perusteella.

Ennen vallankumousta ja edelleen sen jälkeen naisten vaikutusvalta yhteiskunnassa palautui *Julistuksen* mukaan siihen viehätysvoimaan, jolla jotkut, hetkellisesti onnekkaita naiset onnistuivat vaikuttamaan miehiin: ”Mädännäisyyden aikakausina te hallitsitte vain miesten heikkoutta”, de Gouges kirjoittaa naisia puhutellen (2013). Koska naisilla ei ole ollut

lakisääteisiä poliittisia oikeuksia ja heidän toimintamahdollisuutensa ovat olleet rajatut, heille mahdollinen tapa vaikuttaa yhteiskuntaan on ollut de Gougesin retoriikan mukaan moraalisesti kyseenalainen. He ovat joutuneet nojautumaan stereotyyppisesti määriteltyyn sosiaaliseen rooliinsa, ”naisellisuuteensa”:

Naiset ovat tehneet enemmän paha kuin hyvää. Heidän osanaan on ollut pakko ja teeskentely. Minkä väkivalta on heiltä ryöväntynyt, sen on kataluus heille palauttanut: he ovat vedonneet viehätysvoimaansa, eikä viattominkaan ole heitä vastustanut. [...] Jos hyveeseenkin, naiset ovat määränneet yhtä lailla rikokseen. Ranskassa etenkin hallitus on vuosisatoja alistunut naisten öiseen hallintoon[.] (de Gouges 2013, suomennosta muokattu.)

Naiset hallitsevat ”vain öisin”; heille mahdollinen tapa vaikuttaa yhteiskunnassa ilmentää heidän alisteista asemaansa. He hallitsevat keinottelemalla ja vain miesten heikkouden kautta. Kun de Gouges hahmottelee naisten tilanteen tällaiseksi, laki ja oikeudet (ja koulutus) näyttäytyvät pamfletissa eräänlaisena porttina. Avaamalla ne naisille, muokkaamalla niitä etenkin avioliiton säätelyn ja poliittisten oikeuksien osalta ja sitoutumalla niiden noudattamiseen nainen vapautuu moraalittomasta varjoelämästä, johon hänen tilanteensa on hänet pakottanut. Vasta sitten nainen kykenee toimimaan moraalisesti ja miehen kanssa tasaveroisesti niin yksityiselämässään kuin julkisessa elämässään. De Gouges uskoo, että naisten oikeuksien tunnustaminen parantaisi myös miehen ja koko kansakunnan ja sen hallinnon moraalista tilaa, saisi hallinnon noudattamaan omia periaatteitaan, vuonna 1789 julistettuja ja sittemmin perustuslakiin kirjattuja ihmis- ja kansalaisoikeuksia sekä demokraattista kansansuvereniteettiä. Valistusajattelulle tyypillisesti laki ja oikeudet tarjoavat de Gougesin feminismille ensisijaisen naisten emansipaation ja koko yhteiskunnan sivistämisen kielen.

Poliittisen ja moraalisen subjektiuden saavuttaminen tarkoittaa tässä yhteydessä siis ennen kaikkea pääsyä pois varjoelämästä ja astumista mukaan yhteisön varsinaiseen poliittiseen elämään ja osalliseksi institutionaaliseen politiikkaan, mikä on mahdollista vain positiivisen oikeuden muutoksen kautta ja sitten kun ”kansalaisen” oikeudellinen kategoria

muuttuu sukupuolineutraaliksi. De Gougesin pamfletin retoriikka asettaa siis vastakkain naisen oikeudettomuuden ja kansalaisen oikeudet, alistetun rajoitetun elämän ja todellisen julkisen elämän, jossa vapaus toteutuu. Poliittiseen elämään oikeuttava arvoasema, kansalaisuus, ja tästä elämästä osattomaksi jääneet, naiset, asettuvat vastakkain, ja emansipaation merkitys on ”aktiivisen kansalaisen” statuksen avautuminen myös naisille.

Olympe de Gougesin *Julistus* kuitenkin *tekona* sijoittuu ”naisten öisen hallinnon” ja oikeudellisen statuksen turvin toimivien kansalaisten julkisen toiminnan välimaastoon. Sen laatiminen ja julkaiseminen oli teko, joka ei sopinut alistetun identiteettiin. Se ei kuitenkaan ollut myöskään ”aktiivisen kansalaisen” teko. De Gougesin teko oli *citoyennen*, naiskansalaisen, teko *avant la lettre*: yksityisen piiriin ja varjoelämään pakotetun irrottautuminen asemastaan näyttelemällä sitä roolia, jonka toteutumista hän tavoitteli. *Julistuksen* tavoitteena oli tehdä naisista täysivaltaisia kansalaisia, mutta se myös esitti heidät jo sellaisina: ”Äidit, tyttäret, sisaret, kansakunnan naisedustajat vaativat sijaansa kansalliskokouksessa. [H]e ovat päättäneet asettaa juhlallisessa julistuksessa naisen luovuttamattomat ja pyhät oikeudet.” (de Gouges 2013, suomennosta vähäisesti muokattu.) Normatiivinen ja deskriptiivinen väite yhdistyvät.

Julistus ohjaa pohtimaan politiikan ja poliittisen subjektin käsitteitä uudestaan ja kysymään, kuten Dominique Godineau: ”Miten on mahdollista olla *citoyenne*? Miten on mahdollista osallistua poliittiseen elämään ilman täysivaltaista kansalaisuutta? Miten on mahdollista olla osa suvereenia omistamatta ainoatakaan suvereenisuuden attribuuttia?” (siteerattu teoksessa Levy ja Applewhite 1992, 79). Tähän kysymykseen vastaaminen edellyttää politiikan ja poliittisen subjektin ymmärtämistä oikeudellisiin kategorioihin palautumattomina: de Gougesin *Julistus* (aivan samoin kuin vuoden 1789 julistus) annettiin ilman ”virallista”, oikeusjärjestyksen turvaamaa auktoriteettia. De Gougesin *Julistus* viittaa tekona siihen, että on olemassa mielekäs toiminnan ja rationaalisuuden muoto, joka ei palaudu sellaiseen ideaalitalanteeseen, jossa kaikki poliittinen toiminta tapahtuu jäännöksettä oikeudellisten instituutioiden puitteissa ja dialogina tasa-arvoisten kansalaisten kesken, mutta joka ei myöskään yksinkertaisesti ilmennä toimijan alistetusta asemasta yhteiskunnassa. Selvitän tällaisen teon ja sen ”ylijäämäistä” tai ”väliinpuotoajan” luonnetta seuraavaksi tarkemmin Jacques Rancièren ajattelua hyödyntämällä.

Olympe de Gougesin esteettinen politiikka

Jacques Rancièren käsittein Ranskan vallankumouksellisten asettama oikeusjärjestys merkitsee ”aistisen jakoa” (ransk. *le partage du sensible*) (ks. esim. Rancière 2004a): se tarjoaa merkityskehikon, jonka piirissä havaittava todellisuus, kuten sukupuoli, saa tietynlaisen, tässä tapauksessa hierarkkisen merkityksen. Oikeusjärjestys ”aistisen jakona” tarkoittaa sitä, että tämä puhutussa ja kirjoitetussa kielessä artikuloitu järjestys mahdollistaa tietynlaisen, oikeudellisen, oikeudellisia havaintoja ja arvostelmia tekevän, suhteen aistein havaittavaan todellisuuteen. Oikeusjärjestys aistisen jakona on tietynlainen, kontingentti tapa antaa havaittavalle todellisuudelle merkitys; se on tapa yhdistää aisteille annettu merkitykseen.

Jotta siis esimerkiksi yksittäinen puheteko voisi tulla tulkituksi oikeudellisena, jossain mielessä oikeudellisesti relevanttina, sen on tultava tulkituksi tämän järjestyksen piirissä. 1700-luvun Ranskan oikeusjärjestyksen puitteissa eri sukupuolet ja heidän tekonsa ”rekisteröityivät” eri tavoin: vain miespuoliset kehot (ja tarpeeksi varakkaat ja tietyissä ammateissa toimivat) saattoivat näkyä ja tulla ymmärretyiksi täysivaltaisina kansalaisina, poliittisina toimijoina, joiden välinen puhe ilmaisee poliittista järkeä, *logosta*. Toki vallankumouksen ajan Ranskassa ymmärrettiin, että naisetkin osaavat puhua, mutta vallitsevan aistisen jaon piirissä heidän puheensa ei tavoittanut julkisen puheen rekisteriä vaan se tulkittiin heidän oman itsensä, omien tunteidensa ja intressiensä ilmaisuksi, *foneksi*. Tällaista aistisen jakoa luonnehti siis hierarkkinen ”sukupuoliero-periaate”: järjestyksen piirissä miesten puheteot tulkittiin yhdellä, naisten puheteot toisella tavalla. Rancièren sanoin miesten ja naisten puheesta ”pidettiin tiliä”, ne huomioitiin eri tavoin. (Vrt. esim. Rancière 1999, 23–24; 47–49.)

Sukupuolihierarkkinen aistisen jako ei tietenkään luonnehtinut pelkästään 1700-luvun lopun Ranskan oikeusjärjestystä vaan laajemmin koko yhteiskuntaa ja kulttuuria. Ainoastaan miehet saattoivat ilmentää ”kansalaishyvettä”, julkisesti esiintyvä nainen puolestaan näyttäytyi helposti ”julkisena naisena”, prostituoituna (Levy ja Applewhite 1992, 79–80). Vallitseva aistisen jako sai ilmaisunsa niin laeissa kuin esimerkiksi maalaustaiteessa, ja tämä yhteisön hierarkkinen jäsenitys ruumiillistui siinä, millaisia mahdollisuuksia erilaisilla kehoilla oli suuntautua

yhteisössään ja miten ne vastaavasti ”luettiin”, millaisia merkityksiä erilaisten kehojen katsottiin kantavan mukanaan. Aistein havaittava ruumiillisuus kietoutui yhteen sosiaalisen aseman ja sosiaalisten erottelujen kanssa (ks. Rancière 2011, 7).

Niin ranskan verbi *partager* kuin suomen verbi *jakaminen* molemmat ilmaisevat sekä jonkin tekemistä yhteiseksi, ottamista yhteiseen käyttöön, että osittamista, jonkin asian jäsentelyä toisistaan erottuviin osiin. Käsite *partage du sensible*, aistisen jako, yhdistää nämä kaksi merkitystä (Rancière 2004a, 12; Panagia 2010, 95–97). Aistisen jako mahdollistaa siis yhtäältä sen, että jaettu, mielekäs todellisuus on mahdollinen: ihmiset ymmärtävät toisiaan, kykenevät dialogiin ja etsimään ratkaisuja ongelmiinsa, koska he jakavat tietyn ”esiymmärryksen” maailmasta ja tunnistavat toisensa tasa-arvoisina puhuvina subjekteina. Myös oikeusjärjestyksen mahdollisuus ratkaista konflikteja perustuu juuri siihen, että laki tarjoaa jaetun kielen, jossa ”oikeusyhteisön” jäsenet, oikeussubjektit, voivat ilmaista yhteisiä asioitaan ja erimielisyyksiään.

Toisaalta aistisen jako myös erottaa: mielekäs todellisuus saavutetaan eroja tekemällä. ”Jako” erojen tekemisen mielessä käsittää aistisen jaon ”sisäisten” erottelujen tekemisenä, kuten erottelun ”aktiivisiin” ja ”passiivisiin” kansalaisiin, joilla on jokaisella erilaiset, aistisen jaon piirissä artikuloitua identiteettiään vastaavat mahdollisuudet ja kyvyt. Jaettu, yhtenevästi ymmärretty todellisuus, tasa-arvoisten välinen dialogi ja ongelmien ratkaiseminen ovat lopulta mahdollisia vain *tietynlaisia* identiteettejä kantavien subjektien kesken; täytyy esimerkiksi olla sopivassa oikeudellisessa asemassa, jotta pystyy säätämään lakia. Aistisen jako siis erittelee jokaisen ”oman” osan sekä yhdistää nämä osat sikäli kuin kukin on omalla tavallaan osallinen juuri siitä, mikä on yhteistä. Ja kääntäen: se, mikä on yhteistä (kuten kansalaisuus), jäsentyy ”osien” (aktiivinen ja passiivinen kansalainen) erottelun myötä, yhteiseen osallistumisen tapojen erottelun kautta.

Metatasolla aistisen jako merkitsee myös merkityksellisen/mielekkään erottamista merkityksettömästä/mielettömästä. Tätä jakoa järjestys ei pysty artikuloimaan, vaan se on merkityksen ilmenemisen ehto ylipäänsä. Esimerkiksi oikeusjärjestys pystyy luokittelemaan todellisuutta omien sisäisten erottelujensa nojalla joko lailliseksi tai laittomaksi, lain mukaiseksi tai lain vastaiseksi, mutta se ei pysty tunnistamaan normatii-

visia väitteitä, jotka kyseenalaistavat sen, miten erottelu lailliseen ja laitto-
maan oikeusjärjestyksen piirissä ylipäänsä tehdään (Lindahl 2013).

Olympe de Gougesin *Julistus* oli juuri tällainen oikeusjärjestyksen mie-
lekkyyden rajat kyseenalaistava teko. *Julistus* on yhtäältä osoitettu ”kan-
salliskokouksen asetettavaksi sen viimeisissä istunnoissa tai seuraavana
lainsäädäntökautena” (de Gouges 2013), mutta toisaalta sillä ei ollut
minkäänlaista oikeudellista painoarvoa. Se imitoi vallankumouksellisten
ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistusta, joka oli (jälkeenpäin) saanut
perustuslaillisen aseman, mutta koska *Julistuksen* laatijalla ei ollut viral-
lista, positiivisen oikeuden takaamaa asemaa lainsäädäntökeskusteluissa,
oikeusjärjestyksen näkökulmasta *Julistus* oli täysin merkityksetön. Kan-
salliskokouksella ei ollut minkäänlaista velvollisuutta ottaa sitä huomi-
oon, koska ”passiivisten kansalaisten” ja ”aktiivisen kansalaisten” välille ei
voinut vallitsevan aistisen jaon puitteissa muodostua keskustelemaa, vasta-
vuoroista suhdetta. Olympe de Gouges ja kansalliskokousedustajat eivät
vallitsevan aistisen jaon puitteissa olleet olemassa toisilleen keskustelu-
kumppaneina (vrt. Rancière 2009, 88). Vallitseva järjestys ei pystynyt
tarjoamaan tulkintakehikkoa, joka olisi tehnyt *Julistuksen* mielekkääksi.
Julistus saattoi kuulua ainoastaan ”kapinan metelinä”, ei järkevänä, hu-
mioitavana puheena (vrt. mts.). *Julistus* tekona oli kuitenkin erimielisyy-
den ilmaus, joka koski nimenomaan tätä olematonta keskusteluyhteyttä.
Se koski sitä, miten erilaisten kehojen tuottama puhe tulisi huomioida
ja minkälaisia vaikutuksia sillä tulisi yhteisössä olla. Tämä teko, jossa de
Gouges ehdotti, että naiset ja naisille merkitykselliset todellisuuden osa-
alueet on asetettava uuteen oikeudelliseen valoon, näytti naisen puhu-
massa (julkisesti ilmaisemassa mielipidettään) ikään kuin hänen puheensa
ilmentäisi poliittista järkeä, *logosta* eikä *fonēa*, ikään kuin hän puhuisi ver-
taisena vertaisille.

Juuri tällaista on Rancièren mukaan ”esteettinen politiikka”. Jos siis
aistisen jako ”määrittelee, mikä on näkyvää tai näkymätöntä yhteisessä
tilassa, kenelle on suotu yhteinen kieli” (2004a, 12–13), ”esteettinen
politiikka” *määrittelee* tämän jaon uudestaan *ja esittää* tämän uuden jaon,
ilmentää sitä. *Julistus* sekä määritteli uudestaan, miten todellisuutta voi-
daan jäsentää oikeudellisesti – kansalaisuuden status ja poliittiset oikeu-
det kuuluvat sekä miehille että naisille – että ilmensi tätä uutta jäsen-
nyötä, oli sen manifestaatio, sillä *Julistus* on lain asettamista ja siis juuri

sitä, mitä poliittisia oikeuksiaan maksimaalisesti hyödyntävä kansalainen voi tehdä.

Esteettistä politiikkaa luonnehtii Rancièren mukaan siis sekä argumentatiivisuus että esittävyys, manifestaatio (2009, 92–93). *Julistus* sekä esitti normatiivisen argumentin naisten oikeuksien puolesta että esitti naisen oikeuksien käyttäjänä. Selvitetään tarkemmin, miten tämä kaksinaisuus tulee *Julistuksessa* esiin. Olympe de Gouges ei voinut nostaa oikeusjuttua siitä, että hänen pääsyä kansalliskokouksen puhujankorokkeelle evättiin (ks. Vanpée 1999), koska vallitsevan oikeusjärjestyksen puitteissa naisen pääsyn epääminen ei voinut merkitä oikeudenloukkausta. De Gouges ei voinut siis oikeudellisesti argumentoida oikeuksiensa kunnioittamisen puolesta. Niinpä hänen argumenttinsa oli poliittinen.

Poliittinen argumentti oli kaksiosainen (kyse on tietenkin rekonstruktioista): se osoitti vallitsevan järjestyksen ristiriitaisuuden (sen ”vääryyden”) ja korjasi tämän ristiriidan (ehdotti uudenlaisen tasa-arvon tulokinnan). Molemmat osat ottivat ”lähestulkoon syllogismin muodon” (Rancièrè 1995, 45). Sen ensimmäisen osan ensimmäinen premissi oli oikeusjärjestykseen itseensä kuuluva normi, ihmis- ja kansalaisyhteisöjen julistuksen kuudes artikla: ”Lain pitää olla kaikille sama, niin suojaavuudessaan kuin rankaisuudessaan. Kaikki kansalaiset ovat yhdenvertaisia sen edessä, heillä pitää olla tasa-arvoinen pääsy kaikkiin julkisiin virkoihin, asemiin ja työtehtäviin kykyjensä mukaan ja ilman muita erinomaisuuksia kuin hyvyyttään ja lahjakkuuttaan” (suomennosta muutettu). Toinen premissi oli tosiasiallista asiantilaa kuvaava lause: naisia rangaistaan lain nojalla (heillä on ”oikeus nousta mestauslavalle”), mutta heillä ei ole pääsyä puhujankorokkeelle eli ”kaikkiin julkisiin virkoihin, asemiin ja työtehtäviin kykyjensä mukaan ja ilman muita erinomaisuuksia kuin hyvyyttään ja lahjakkuuttaan”. Johtopäätös siis oli, että vallitseva oikeudellinen tila yhteiskunnassa on sisäisesti ristiriitainen: se ei takaa kaikille yhdenvertaista kohtelua niin kuin se lupaa. Olympe de Gougesin argumentin mukaan naisten asema oli oikeusjärjestyksen oman tasa-arvon ja yhdenvertaisuusperiaatteiden vastainen ”vääräys”.

”Vääräys” on käsite, joka siis eroaa oikeudellisesta kiistasta ja laittomasta: juuri vääräyttä oikeusjärjestys ei pysty käsittelemään (Rancièrè 2009, 70). Se ei myöskään ole moraalikäsite. ”Vääräyden” osoittaminen on poliittinen argumentti, joka hyödyntää niitä yhteisössä käytettävissä

olevia tasa-arvon ilmentymiä ja kirjauksia (kuten julistuksen kuudetta artiklaa) ja nostaa jonkin todellisuuden piirteen (kuten sukupuolihierarkian) niiden avulla kriittiseen tarkasteluun. Esteettisen politiikan kannalta oikeudet ovat siis olemassa kahdessa merkityksessä. Ensinnäkin ne ovat olemassa positiivisena oikeutena, siis osana aistisen jakoa: ne tekevät tasa-arvon näkyväksi tietyllä, oikeusjärjestyksen määrittelemällä tavalla (Rancière 2004b, 302–303). Toiseksi ne ovat olemassa sikäli kuin poliittiset subjektit käyttävät niitä rakentaessaan tapauksen tai ”kohtauksen”, jossa testataan, kuka oikeuksien kantajiin oikeastaan kuuluu (mt., 303). Ihmis- ja kansalaisoikeuksien sukupuolittuneesta tulkinnasta huolimatta de Gouges saattoi vedota yleismaailmallisiin oikeuksiin ja asettaa kyseen, mitä ”yleismaailmallisuus” ja ”yhtäläisyys” oikeastaan merkitsevät.

Tästä näkökulmasta ihmisoikeuksille tai kansalaisen oikeuksille ei ole löydettävissä yhtä oikeaa määritelmää, jonka moraalifilosofi tai lainsäättäjä ja tuomari voisivat antaa. Sen sijaan ”ihminen” ja ”kansalainen” ovat poliittisia, kiistanalaisia nimiä, joiden auktoriteettia omaavan merkityksen poliittiset subjektit kyseenalaistavat ja muotoilevat uudestaan (mts.). Vuoden 1789 julistus avasi poliittisen toimintahorisontin, jossa säädetty laki ja sen konstituioima ”kansalainen” oli mahdollista kiistää ja jossa oli mahdollista esittää ”kansalaisuuden” ulkopuolelle jäänyt siihen kuuluvaksi. Niiden avulla ”mahdollisuuksien kentän uudelleen muovaaminen” (Rancière 2012, 119) oli ”todistettavissa oikeaksi”. Niinpä de Gouges saattoi järkevästi esittää (hänen argumenttinsa rekonstruktioivinen osa), että ”Naisella on oikeus nousta mestauslavalle, yhtä lailla hänellä pitää olla oikeus nousta puhujakorokkeelle” (10 art.). De Gouges päätteli, että myös naiset kuuluvat niihin ”kaikkiin”, jotka ovat yhdenvertaisia lain edessä (ks. Rancière 2004b, 303).

Oikeuksien poliittinen käyttö siis rikkoo sen perinteisen järkeilyn, jonka mukaan oikeussubjektius merkitsee sitä, että oikeuden kantaja voi käyttää oikeuttaan eli vaatia oikeudenloukkauksen korjaamista, mikä edellyttää, että on olemassa taho, kuten valtio, jolla on velvollisuus vastata tähän vaateeseen – tai sitten oikeussubjektius, oikeuksien ”omistaminen”, ei merkitse mitään (Rancière 1995, 50; 2004b). ”[O]ikeudet kuuluvat niille”, Rancière kirjoittaa, ”jotka voivat asettaa toiselle osapuolelle rationaalisen velvollisuuden tunnustaa ne. Se, että toinen usein välttelee tällaisia velvollisuuksia,” hän kuitenkin lisää, ”ei juuri muuta

asiaa” (1995, 50). Se, että oikeusjärjestys ei pidä velvollisuutenaan vastata johonkin oikeusvaateeseen, ei merkitse, että tämä oikeus on yhtä tyhjän kanssa. Näin siksi, että rationaalisen velvollisuuden olemassaolo voidaan todistaa *toisenlaisen* ja silti vallitsevaan järjestykseen intiimisti sidotun järjestyksen piirissä. Sukupuolineutraalit poliittiset oikeudet olivat de Gougesin poliittisessa teossa läsnä paradoksaalisesti sekä ei-velvoittavina (”vanhan” järjestyksen puitteissa) että velvoittavina (”uuden” järjestyksen puitteissa) (vrt. Rancière 1999, 92).

Poliittinen oikeusargumentti siis esittää sekä oikeusvaateen että ne edellytykset, joiden puitteissa tämä vaade voidaan kuulla velvoittavana vaateena. Tästä pääsemme poliittisen teon luonteeseen manifestaationa.

[Kun] ymmärryksen edellytykset ovat kiistanalaisia, [keskustelutilanteessa] pitää tuottaa samanaikaisesti sekä argumentti että näyttämö, jolla se tulisi ymmärtää; sekä keskustelun kohde että maailma, jossa se näyttäytyy kohteena. [Poliittisen keskustelun...] *osoittamisen* logiikka on erottamattomalla tavalla *manifestaation*, ilmauksen ja ilmenemisen estetiikkaa (Rancière 2009, 93).

Poliittisessa puhetilanteessa ei ainoastaan argumentoida vaan rakennetaan koko jaettu maailma uudestaan, jotta argumentti olisi järkevä ja siten hyväksyttävissä (sillä ”vanhassa” maailmassahan tätä argumenttia ei ollenkaan voi ymmärtää järkevänä argumenttina). Tämä on silmiinpistävää siinä, millä tavalla de Gouges etsi tapoja kiertää naisten julkisen puheen ”kieltoa”. Hän luetutti kansalliskokouksen sihteerillä joitain pamflettejaan kokousyleisön edessä (Vanpée 1999, 57). Hän myös liimasi niitä rakennusten seiniin ympäri kaupunkia, jolloin ”pamfletit edustivat näytöstä, jossa Olympe de Gouges osoittaa sanansa puhekumppanilleen kansalliskokouksen edessä – todellista katuteatteria mahdollisimman laajalle yleisölle” (mts.). Samoin pamfleteissaan de Gouges osoittaa usein puheensa suoraan puhekumppanilleen, kuten *Julistuksessa* ensin kuningatari Marie-Antoinettelle ja sitten ”Miehelle” ja hänen jälkeensä ”Naiselle”, ja ohjaa keskustelun laajemman yleisön, *Julistuksessa* kansalliskokouksen, eteen. Näin hän rakentaa ”virtuaalisen teatraalisen tilan, jossa hän ja hänen puhekumppaninsa jakoivat näyttämön tai puhujankorokkeen suuremman yleisön edessä” (mts.).

De Gougesilla ei ollut lain takaamaa oikeutta esiintyä julkisena puhujana kansakunnan edustajien edessä; jo hänen vaihtoehtoiset tapansa ilmaista näkemyksensä tuovat tämän epäsuorasti esiin. Se, että hän joutui etsimään epävirallisia reittejä ilmaisulleen, ei kuitenkaan ilmennä pelkääntään poliittisten oikeuksien ulkopuolelle jäämistä vaan myös sitä, että hän rakensi ”politiikan näyttämön”, jäsensi julkisen tilan uudestaan ja sisällytti itsensä siihen. Siitä huolimatta, että hän ei voinut viedä asiaansa oikeuden eteen, hän saattoi osoittaa ulossulkemisensa vääryudeksi osoittamalla toimintansa kautta olevansa tasa-arvoinen julkinen keskustelija. Tekojensa ja *Julistuksensa* myötä de Gouges osoitti olevansa juuri sellainen subjekti, jolle poliittiset oikeudet kuuluvat. Hän rakensi sekä argumentteillaan että aktuaalisella toiminnallaan sellaisen aistisen jaon, mielekkäästi jäsentyneen tilan, jossa nais- ja mieskansalaisten oli mahdollista kohdata toisensa tasa-arvoisina, kuulla toistensa oikeusvaateet ja ottaa ne huomioon. Kuten Rancière kirjoittaa:

Naiset [1700- ja 1800-luvun feministit] saattoivat todistaa kaksi asiaa. He saattoivat todistaa, että heiltä oli viety ne oikeudet, jotka heillä oli oikeuksien julistuksen ansiosta. Toiseksi he saattoivat todistaa, julkisen toimintansa kautta, että heillä oli ne oikeudet, jotka perustuslaki heiltä kielsi, että he kykenivät panemaan nuo oikeudet täytäntöön. Tätä minä kutsun erimielisyydeksi (*dissensus*): kahden maailman asettamista yhteen ja samaan maailmaan. Poliittinen subjekti, kuten minä sen ymmärrän, on kyky esittää tällaisia erimielisyyden kohtauksia. (Rancière 2004b, 304.)

Julistuksen tekstissä de Gouges asetti naiset uuteen oikeudelliseen kehikkoon, esitti normatiivisen argumentin. *Julistus* puhetekona ja hänen muu julkinen toimintansa puolestaan oli tuon uuden kehikon ilmentymä. Hän toi läsnä olevaksi, aktuaaliseksi, sellaisen uudenlaisen, vallitsevasta järjestyksestä poikkeavan jaetun merkityksen piirin, jossa nainen oli oikeussubjekti ja jonka piirissä naisen oikeusvaateisiin oli mahdollista mielekkäästi vastata. Vallankumouksellisten miesten määrittelemää oikeudellista maailmaa vastaan de Gouges asetti omansa, ikään kuin toi kaksi maailmaa yhteen ja samaan maailmaan. Hän ”lavasti” uudenlaisen maailman, esitti uudenlaisen yhteisön aistisen jaon, jonka puitteissa hän,

nainen, oli mahdollista havaita tasa-arvoisena toimijana ja oikeuksien kantajana. Poliittiset subjektit synnyttävät juuri tämänkaltaisen paradoksaalisen maailman, jossa kohtaavat maailma, ”jossa he ovat, ja [maailma], jossa heitä ei ole; [maailma], jossa heidän ja niiden, jotka eivät tunnista heitä puhuviksi ja laskettaviksi [huomioitaviksi] olioiksi, ’välillä’ on jotain, ja [maailma], jossa heidän välillään ei ole mitään” (Rancière 2009, 54).

Lopuksi

Politiikan maailma on ”*ikään kuin* [maailma], johon kuuluvat ne, jotka eivät kuulu” (Rancière 1999, 94). De Gouges puhutteli lainsäätäjiä *aivan kuin hän olisi* heidän vertaisensa ja osallinen lainsäädännöstä käytävään keskusteluun. Se, että tällaisen uudenlaisen oikeudellisesti mielekkään maailman avautuminen tai ilmentyminen on ainoastaan ”virtuaalista” ei merkitse Rancièren mukaan sitä, että se olisi pelkkää harhakuvitelmaa (1995, 50). Poliittisessa tapahtumassa todellisuus ikään kuin näyttäytyy kahtena, mutta tämä ei ole epätodellista harhaa sikäli, että tasa-arvon osoituksilla todella *saattaa* olla vaikutusta, joskaan vaikuttavuus ei ole yksin poliittisen subjektin hallussa. Kuten tiedämme, *Julistuksella* ei juuri ollut välittömiä vaikutuksia, ja kesti yli 150 vuotta, ennen kuin naisten poliittisista oikeuksista tuli Ranskassa uusi normaalitila. Kammottavan ironista on, että sama oikeusjärjestys, joka kieltäytyi tunnustamasta naisia täysivaltaisina julkisina toimijoina, tuomitsi vuonna 1793 Olympe de Gougesin kuolemaan giljotiinissa rangaistuksena nimenomaan julkisesta toiminnasta, nimittäin vastavallankumouksellisen rojalismin propagomisesta (oikeudenkäynnistä ks. Vanpée 1999). De Gougesin julkinen toiminta ei liikauttanut hänen aikalaisiaan, ei miehiä eikä naisia, ei välittömästi nostattanut kansanliikettä naisten oikeuksien taakse (syistä ks. Cole 2011). Esteettisen politiikan näkökulmasta de Gouges kuitenkin osoitti, että oikeudettoman naisen ja oikeuden takaaman kansalaisen välillä on jotain, nimittäin oikeudellisiin kategorioihin palautumatonta poliittista toimintaa ja *citoyenne*, joka riitautti ”kansalaisen” käsitteen.

Kirjallisuus

- Cole, J. (2011). *Between the Queen and the Cabby: Olympe de Gouges's Rights of Woman*. McGill-Queen's Studies in the History of Ideas 52. Montreal, QC: MQUP.
- Gouges, O. de (2003). *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (1791). Paris: Éditions Mille et une nuits. Osittain suomennettu ”Naisen ja naiskansalaisen oikeuksien julistus” (2013). Suomennos J. Tuusvuori. *niin & näin* 3, 3–16.
- Ihmis- ja kansalaisyhteisöjen julistus*. (2013). Suomennos J. Tuusvuori. *niin & näin* 3, verkkoteksti <http://netn.fi/artikkeli/ihmis-ja-kansalaisyhteisöjen-julistus> (käyty 17.8.2015). (*Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen* 1789.)
- Levy, D. G. ja H. B. Applewhite (1992). ”Women and Militant Citizenship in Revolutionary Paris”, teoksessa S. E. Melzer ja L. W. Rabine (toim.) *Rebel Daughters: Women and the French Revolution*. Cary, NC: Oxford University Press.
- Lindahl, H. (2013). *Fault Lines of Globalization. Legal Order and the Politics of A-Legality*. Oxford: Oxford University Press.
- Panagia, D. (2010). ”Partage du sensible’: the distribution of the sensible”, teoksessa J.-P. Deranty (toim.) *Jacques Rancière: Key Concepts*. Durham: Acumen.
- Rancière, J. (1995). *On the Shores of Politics*. Käännös L. Heron. London: Verso. (*Aux bords du politique*, Osiris 1990.)
- Rancière, J. (2004a). *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. Käännös G. Rockhill. London: Continuum. (*Le Partage du sensible: Esthétique et politique*. La Fabrique-Éditions 2000).
- Rancière, J. (2004b). ”Who Is the Subject of the Rights of Man?” *The South Atlantic Quarterly* 103(2–3), 297–310.
- Rancière, J. (2009). *Erimielisyys. Poliittikka ja filosofia*. Suomennos H. Kujan-sivu. Helsinki: Tutkijaliitto. (*La Méésentente. Politique et philosophie*, Éditions Galilée 1995.)
- Rancière, J. (2011). ”The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics”, teoksessa P. Bowman ja R. Stamp (toim.) *Reading Rancière: Critical Dissensus*. London: Continuum.
- Rancière, J. (2012). *Méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*. Montrouge: Bayard.
- Vanpée, J. (1999). ”Performing Justice: The Trials of Olympe de Gouges”. *Theatre Journal* 51(1), 47-65.

Nancy Fraserin ja Axel Honnethin välinen kiista tunnustuksesta ja sukupuolten eriarvoisuudesta

Rauno Huttunen

Mistä tunnustuksen ja sukupuolten eriarvoisuus ovat peräisin, ja millä tavalla sukupuoli ja tunnustus kytkeytyvät toisiinsa? Yhteiskuntafilosofien Nancy Fraserin ja Axel Honnethin poliittis-filosofinen keskustelu liittyy osittain tähän kysymyksen. Vuonna 2003 Fraser ja Honneth julkaisivat keskustelustaan yhteisen kirjan nimeltä *Redistribution or Recognition? – A Political-Philosophical Exchange* (Fraser ja Honneth 2003; ks. myös Heidegren 2004, 366; Laitinen 2002 ja Ikäheimo 2002). Honneth väittää, että keskusteltaessa mistä tahansa yhteiskunnallisesta eriarvoisuudesta tunnustus on perustava moraalinen kategoria. Fraser ehdottaa niin sanottua oikeudenmukaisuuden kaksiulotteista käsitettä Honnethin tunnustuksen monismin vaihtoehdoksi. Honnethin tunnustuksen monismi olettaa, että kaikki perustavan laatuinen epäoikeudenmukaisuus syntyy sellaisesta kulttuurisesta arvottamisesta, joka perustuu epäsymmetrisiin tunnustuksen muotoihin. Näin ollen myös sukupuolten välinen eriarvoisuus ja siihen liittyvät epäoikeudenmukaisuuden muodot perustuvat tunnustuksen epäsuhtaan ja asioiden korjaaminen vaatii niin sanottua tunnustuksen politiikkaa. Fraser väittää, että näin ei ole. Fraser esittää perspektiivisen dualismin analyysin oikeudenmukaisuudesta. Siinä tunnustus ja materiaallinen uusjako ovat yhtä alkuperäisiä yhteiskunnallisen

epäoikeudenmukaisuuden syitä eivätkä ne palaudu toisiinsa. (Huttunen 2006; Huttunen 2007; Huttunen ja Suoranta 2005.)

Fraserin ja Honnethin välisellä kiistalla on pitkät juuret filosofis-poliittisen ajattelun historiassa. Thomas Hobbes (1999) ja John Locke (1995) loivat *Magna Cartaan* perustuen poliittisen ja possessiivisen individualismin idean, jossa poliittiset oikeudet rajattiin omaisuuteen (ks. Blom 1983). Vain omistaja on persoona. Henkilö joka joutuu myymään omaa työvoimaansa, ei ole itsenäinen persoona. Subjekteja ovat vain omistajat ja valtion tulee turvata ennen kaikkea omistajien oikeudet. Omaisuus tekee ihmisestä persoonan, ja sen saavuttamiseksi tulee kamppailla. Hegel omaksui Lockelta ja Hobbesilta possessiivisen individualismin idean, jossa subjekti ja omaisuus samaistettiin. Hobbesista ja Lockesta poiketen Hegelin filosofiassa persoona ei ollut omaisuuden seurausta, vaan syntyi tunnustuksesta, josta seurasi omaisuutta. Persoona ja tämän itsetietoisuus syntyy herran ja rengin kamppailussa, jossa ei ensisijaisesti ole kyse työn tuotteiden hallinnasta vaan tunnustuksesta. Marx puolestaan tulkitsee herran ja rengin kamppailun luokkataisteluksi, jossa ensisijaisesti on kyse tuotantovälineiden hallinnasta ja vasta toissijaisesti tunnustuksesta. Honneth puolustaa Hegelin näkemystä tunnustuksesta, vaikkei allekirjoita hegeliläistä itsetietoisuuden dialektiikkaa. Fraser puolustaa marxilaista luokkateorian näkökantaa, mutta tuo sen rinnalle myös weberiläisen status-kamppailun idean eikä Marxin tavoin palauta kaikkia yhteiskunnallisia kamppailuja luokkataisteluksi tuotantovälineistä. (Huttunen 2006.)

Tässä artikkelissa esitellään Honnethin ja Fraserin kiista tunnustuksen kamppailusta ja siihen liittyvä erimielisyys sukupuolisen eriarvoisuuden alkuperästä ja ratkaisutavasta.

Honnethin tunnustuksen monismi

Honnethin tunnustuskamppailun teoriassa tunnustusta voi saada kolmella alueella eli perheen, kansalaisyhteiskunnan ja valtion tasolla. Perhe on yhteiskunnan perusyksikkö, ja siellä tunnustuksen muotona on rakkaus, tunnustuksen muodoista perustavin. Kansalaisyhteiskunta-termiä käytetään tässä hegeliläisessä merkityksessä tarkoittamaan oikeusyhteisöä, joka myöntää yksilölle juridisen ja moraalisen täysi-ikäisyyden. Niin ikään valtio-termiä käytetään hegeliläisessä merkityksessä tarkoittamaan

arvoyhteisöä, joka arvottaa yksilön panoksen yhteisölle. Kansalaisyhteiskuntaan tässä merkityksessä kuuluu muun muassa taloudellinen toiminta, jossa oikeushenkilöt tekevät toisensa kanssa sopimuksia. Kansalaisyhteiskunnan tasolla tunnustuksen muotona ovat oikeudet. Valtio on se siveellisen (yhteisön tavat, arvot, normit, de facto -käytännöt ja näkemys hyvästä elämästä) yhteisön taso, jossa persoonat sovittavat talouden sfäärissä (”kansalaisyhteiskunta”) olevat egoistiset pyrkimyksensä ja löytävät välittävään arvoyhteisöön (”valtio”) toistensa kanssa. Kansalaisyhteiskunnan tasolla toiseen henkilöön voidaan suhtautua kilpailijana, kun taas valtion tasolla tunnetaan solidaarisuutta ja me-henkeä toista persoonaa kohtaan. Hegel puhuu tässä yhteydessä rationaaliseksi muuttuneesta tunteesta. Se on perheenomaista rakkautta valtion tasolla. Valtion tasolla persoona kamppailee saadakseen tunnustusta arvoyhteisöltä omasta panoksestaan tälle siveelliselle yhteisölle. Valtion tasolla tunnustuksen muotona on yhteisön hyväksi tehdyn työn arvostus ja vastavuoroisesta työn arvostuksesta kasvaa solidaarisuuden tunne. (Huttunen 2006.)

Honnethin (1995) tunnustuksen teoria perustuu hänen tekemiinsä tulkintoihin nuoren Hegelin teksteistä ”*Naturrecht*” (Hegel 1979) ja *System der Sittlichkeit* (Hegel 1967). Hegelin mukaan yksilön saaman tunnustuksen täytyy perustua persoonan ominaisuuksiin ja kykyihin. Yksilö saavuttaa identiteettinsä saamalla tunnustuksen kautta tietoa omasta erityisluonteestaan. Näin hän oppii tuntemaan vahvuutensa ja heikkoutensa. Kun yksilö saavuttaa positiivista tunnustusta jonkun erityisen kykynsä johdosta, hän alkaa muodostaa positiivista itsekuvaa. Hän tulee tietoiseksi omista erityisistä kyvyistään ja ominaispiirteistään. Ihmiset siis tarvitsevat intersubjektiivista tunnustusta kyvyilleen ja saavutuksilleen, jotta he voisivat muodostaa myönteisen kuvan itsestään. ”Jos tämä sosiaalisen hyväksynnän muoto jää saavuttamatta missä tahansa tunnustuksen kolmessa kehitysvaiheessa, se saattaa avata psykologisen kuilun persoonallisuuden sisään, joka etsii ilmenemisteitä vihan, häpeän, halveksunnan tai jopa rikoksen muodoissa” (Honneth 1995, 257).

Honneth erottaa sosiaalisessa persoonan kehityksessä kolme praktista itsesuhdetta, jossa kehitys vie perustavasta itsesuhteesta kohti korkeinta itsesuhdetta. Nämä kolme itsesuhdetta ovat itseluottamus, itsetunto ja itsearvostus. Nämä itsesuhteet saavutetaan Hegelin muotoilemissa kolmessa tunnustuksen kamppailun tasoissa: perheessä (rakkaus), kansa-

laisyhteiskunnassa (oikeudet) ja valtiossa (solidaarisuus/työn arvostus) (Honneth 1994, 211; 1996, 129.)

Yksilön itseluottamus muotoutuu ystävyys- ja rakkaussuhteissa. Ensimmäisellä ja ensisijaisella tunnustuksen tasolla haen tunnustusta olemassaololleni eli hyväksyntää sille, että kelpaan toisille ihmisille juuri tällaisena kuin olen. Tämä primaari tunnustuksen muoto rakentuu jo varhaislapsuudessa. Honneth käyttää tässä hyväksi muun muassa Erik H. Erikssonin kehitysteoriaa. Erikssonin mukaan rakkaudella ja ystävyydellä luodaan perusturvallisuus sekä identiteetin ja moraalien kehittymisen perusedellytykset (Erikssonin 1980, 57–67; ks. Heikkinen ja Huttunen 2002).

Toisella tunnustuksen tasolla yksilö tavoittelee itsesuhdetta, josta Honneth käyttää nimitystä itsetunto. Itsetunto tarkoittaa sitä, että yksilö on saanut kokemuksen siitä, että hänelle on myönnetty laillisen ja moraalisen persoonan tunnustus. Hegelin terminologiassa kansalaisyhteiskunta voi antaa tällaisen tunnustuksen. Tällä tasolla yksilö joko saavuttaa tai jättää saavuttamatta täysi-ikäisen kansalaisen perusoikeudet. Laillinen ja moraalinen tunnustus tarkoittaa sitä, että ihmiseen suhtaudutaan itsellisenä persoonana, jolla on tahdonvapaus ja vastuu teoistaan. Vastakohtana tälle on holhoava asenne, joka kieltää toiselta tahdonvapauden, itsemääräämisoikeuden ja kyvyn työskennellä itsenäisesti. Itsetunto syntyy siitä vastuusta, jonka yksilö voi saavuttaa tunnustuksen kamppailussa kansalaisyhteiskunnan tasolla. (Heikkinen ja Huttunen 2002.)

Tunnustuksen kolmannella ja korkeimmalla tasolla yksilö tavoittelee itsearvostuksen itsesuhdetta. Se syntyy kokemuksesta, jonka yksilö saa, kun hän kokee saaneensa arvostusta itsenäisesti tekemästään työstä yhteisön hyväksi. Kyseessä ei ole mikä tahansa työ, vaan sellainen työ, jonka yksilö tekee omasta tahdostaan autonomisena persoonana. Tällä tasolla ”yksilö tunnustetaan persoonaksi, jonka kyvyillä on konstituovaa arvoa konkreettiselle yhteisölle” (Honneth 1997). Tässä on kyse valtion tason tunnustuksesta Hegelin tarkoittamassa merkityksessä. Vasta työssä ja työn kautta persoona ”on olemassa itselleen”, työskentelee ja nauttii työnsä tuloksista, näkee itsensä tunnustettuna sekä näin tuntee oman persoonansa. Ihannetapauksessa tapahtuu vastavuoroinen työn arvostaminen. Se luo esimerkiksi työyhteisöön vahvan solidaarisuuden tunteen. Solidaarisuus ilmenee siten, että työntekijät antavat toinen toisil-

leen ansaittua tunnustusta ja samalla myös motivoituvat tekemään työnsä entistä paremmin. Tällöin kamppailu tunnustuksen saamisesta suuntautuu siihen, että työntekijä ponnistelee saavuttaakseen entistä parempaa tunnustusta työnsä kautta. (Heikkinen ja Huttunen 2002.)

Honneth tiivistää tunnustuksen eri osatekijät seuraavaan taulukkoon, jossa on myös epäkunnioituksen radikaaleimmat muodot. Ensimmäisen tason äärimmäinen epäkunnioituksen muoto on puuttuminen fyysiseen koskemattomuuteen. Toisen tason epäkunnioituksessa on kyse sosiaalisen koskemattomuuteen puuttumisesta eli esimerkiksi aikuista ihmistä kohdellaan holhoavasti, tai häneen suhtaudutaan vain ärsykeisiin reagoivana organismina. Tällöin yksilön moraalinen vastuullisuus eli itsetunto jää alikehittyneelle tasolle, koska hänelle ei muodostu kokemusta omasta täysi-ikäisyydestään. Tavallisin epäkunnioituksen muoto on kolmanteen tasaan kuuluva yhteisöllisen arvostuksen kieltäminen tai sen pois jättäminen, vaikka yksilö olisi toiminut ansiokkaasti. Jos yksilö saa palautetta toiminnastaan vain silloin, kun hän tekee virheen, ei hänelle pääse kehittymään hyvää itsearvostusta. (Heikkinen ja Huttunen 2002.)

persoonan ulottuvuudet	tarpeet ja tunteet	moraalinen vastuullisuus	kyvyt ja ominaisluonne
tunnustuksen muodot	primääriset ihmissuhteet - rakkaus, ystävyys	lailliset suhteet - oikeudet	arvoyhteisö - solidaarisuus
praktinen itsesuhde	itseluottamus	itsetunto	itsearvostus
epäkunnioituksen muodot	hyväksikäyttö, raiskaus	oikeuksien kieltäminen, erottaminen	ylenkatse, loukkaus
uhattu persoonallisuus-komponentti	fyysinen koskemattomuus	sosiaalinen koskemattomuus	kunnia, arvokkuus

Taulukko 1. Intersubjektivisten tunnustussuhteiden rakenne (Heikkinen ja Huttunen 2002; Honnethin 1994, 211; 1996, 129).

Honneth kutsuu tätä teoriaansa myös tunnustuksen normatiiviseksi monismiksi, koska tässä tunnustuksen käsite on perustava selityskategoria kaikille merkittävälle yhteiskunnallisille konflikteille ja epäoikeu-

denmukaisuuksille mukaan lukien sukupuolten välinen epätasa-arvo ja kamppailu talouden uusjaosta. Lisäksi Honneth esittää, että kriittisen teorian panos kamppailussa yhteiskunnallisen epäoikeudenmukaisuuksien poistamiseksi olisi juuri tämä tunnustuksen käsitteen kokonaisteoria:

Minun teesini on, että yritykset uudistaa kriittinen teoria onnistuvat paremmin, jos ne orientoidaan riittävän hyvään tunnustuksen teorian viitekehukseen, koska tällä tavalla luodaan linkki epäoikeudenmukaisuuden laajojen tuntemusten yhteiskunnallisten seuraamusten sekä emansipatoristen liikkeiden normatiivisten tavoitteiden välille. (Honneth 2001, 113.)

Nancy Fraserin tunnustuksen ja uusjaon näkökulmien dualismi

Vaihtoehdoksi Honnethin tunnustuksen monismille Fraser ehdottaa oikeudenmukaisuuden kaksiulotteista käsitettä tunnustuksen ja redistribuution (taloudellisen uusjaon) näkökulmien dualismia.

Perspektiivisen dualismin näkökulmassa pidetään uusjakoa ja tunnustusta yhtä perustavana ja toisiinsa palautumattomina oikeudenmukaisuuden ulottuvuuksina. Fraser haluaa luoda yhtenäisteorian kapitalismista, joka linkittää nämä kaksi kategoriaa yhteen kuitenkin asettamatta kumpaakaan etusijalle. ”Vain viitekehys, jossa yhdistyvät nämä analyttisesti toisistaan eroavat redistribuution ja tunnustuksen näkökulmat, kykenee tavoittamaan luokkaepätasa-arvoisuuden ja statushierarkian nyky-yhteiskunnassa” (Fraser ja Honneth 2003, 3).

Fraserin mukaan oikeudenmukaisuuden vaatimukset voidaan jakaa kahteen tyyppiin. Ensinnäkin on vaatimus oikeudenmukaisemmasta resurssien ja hyvinvoinnin uusjaosta (redistributio). Toiseksi on olemassa poliittiseen tunnustukseen liittyvä vaatimus. Poliittiseen tunnustukseen liittyvä vaatimus sisältää toiseutta sietävän yhteiskunnan. Kunioituksen ja arvostuksen hintana ei tällöin ole sulautuminen hallitsevan kulttuurin normeihin. Tässä on ennen kaikkea kyse etnisistä ja seksuaalisista vähemmistöistä (Fraser 2003, 7.) Johtopäätöksensä Fraser esittää, että jakoepäoikeudenmukaisuuden (engl. *maldistribution*) ja tunnustuksen epäsuhtaisuuden (engl. *misrecognition*) suhde on sellainen, että kum-

pikaan ei ole toisen syy. Kummatkin ovat yhtä ensisijaisia ja alkuperäisiä. Tästä seuraa, ettei tunnustuksen politiikka sen enempää kuin uusjaon politiikka yksin riitä. Persoonan tai ryhmän kaksiulotteinen alistaminen vaatii vastavoimakseen kumpaakin politiikkaa (Fraser 2003, 19). Fraser väittää, että tunnustuksen politiikalla ei pidä korvata uusjaon politiikka eikä uusjaolla tunnustusta. Vulgaari kulturalismi (tunnustuksen politiikan ensisijaisuus) on yhtä erheellistä kuin vulgaari ekonomismi (uusjaon politiikan ensisijaisuus) (Fraser 2000, 111).

Kun halutaan ymmärtää juuri sukupuolten eriarvoisuutta, täytyy ottaa huomioon sekä jakopolitiikan että tunnustuksen ongelmat. Jos sukupuolten eriarvoisuutta tarkastellaan pelkästään sukupuolisidonnaisena jakopoliittisena ongelmana, tarvitaan sukupuolisidonnaisen työnjaon poistamista. Tällä kannalla olivat perinteiset marxilaiset feministit Rosa Luxemburg, Clara Zetkin ja Aleksandra Kollontai. Marxilaisen feminismin piirissä myöhemmin kyseenalaistettiin tämä kanta. Tähän seikkaan kiinnittivät ensimmäisenä huomiota Juliet Mitchell (1966), Batya Weinbaum (1977) ja Heidi Hartmann (1979). Näiden modernien marxilaisten feministien näkökulmaa seuraten Fraserin väittää, että sukupuolisidonnaisen työnjaon poistaminen on vasta puolet ratkaisusta, sillä sukupuolten välinen epätasa-arvo ei ole vain luokkajaon kaltainen asia, vaan siihen liittyy myös statuseriytyminen. Tunnustukseen liittyvät sukupuoliset epäoikeudenmukaisuudet ovat suhteellisen itsenäisiä poliittisesta ekonomiasta. Tarvitaan siis sukupuolisidonnaisen tunnustuksen epäsuhteisuuksien poistamista, vaikkei tämä ratkaise kaikkia sukupuoliseen epätasa-arvoon liittyviä ongelmia. Naissukupuolen epäkunnioitus ei ole ensimmäinen eikä ainoa syy miehen ja naisen suhteen epäoikeudenmukaisuudelle (Fraser 2003, 19–21). Fraser tiivistää johtopäätöksensä sukupuolikysymyksestä seuraavasti:

Sukupuolisuus on kaksiulotteista yhteiskunnallista eriytymistä. Se yhdistää luokkamaisen ulottuvuuden ja siihen liittyvän kysymyksen uusjaosta statusulottuvuuteen ja siihen liittyvään kysymykseen tunnustuksesta ... Ero rakentuu sekä taloudellisista eroavaisuuksista että kulttuurillisen arvostuksen institutionalisoituneista muodoista. Sukupuolinen epäoikeudenmukaisuus voidaan hoitaa vain politiikalla, joka yhdistää uusjaon ja tunnustuksen. (Fraser 2003, 22.)

Fraserin mukaan kaksiulotteisuus on enemmän sääntö kuin poikkeus muidenkin kuin sukupuolikysymyksen suhteen. Jopa luokan kategoria itsessään sisältää distribuution ja tunnustuksen ulottuvuudet (Fraser 2003, 23–24). Se tosiasia, että tietyissä tapauksissa jakoepäoikeudenmukaisuus ja tunnustuksen epäsuhtaisuus muodostavat noidankehän, ei muuta tätä kaksiulotteisuutta (Fraser 2000, 118). Jakoepäoikeudenmukaisuus ja tunnustuksen epäsuhtaisuus ovat usein käytännössä toisiinsa kietoutuneita, mutta siitä huolimatta ne ovat vastavuoroisesti toisiinsa palautumattomia (Fraser 2003, 48).

Fraser ymmärtää tunnustuksen käsitteen tässä hiukan toisella tavalla kuin Honneth. Fraser esittää, että Charles Taylorille (Taylor 1992; ks. Ikäheimo 2003 Laitinen 2003) ja Axel Honnethille tunnustuksessa on ennen kaikkea kyse subjektin itsetoteutuksesta ja praktisesta itsesuhteesta. Tätä Fraser kutsuu tunnustuksen identiteettimalliksi. Fraser pitää identiteettimallia ongelmallisena, koska siinä tunnustuksen epäsuhtaisuus käsitetään vahingoittuneena identiteettinä ja korostetaan psyykkisiä rakenteita ylitse yhteiskunnallisten rakenteiden. Identiteettimallissa on pyrkimys asettaa ryhmäidentiteetti tunnustuksen päämääräksi ja sopeuttaa yksilöt yhteisön kulttuuriin. Pahimmassa tapauksessa kyse olisi yksinkertaistetusta ryhmäidentiteetistä, joka kieltää moniäänisyyden ja yksilöllisten identifikaatioiden moninaisuuden. Tämä voisi ehkäistä kulttuurien välistä virtausta ja saattaisi kohdella kulttuureja siististi erottuneina, eikommunikoivina yksikköinä (Fraser 2001, 24).

Fraser käsittää tunnustuksen ensisijassa kysymykseksi oikeudenmukaisuudesta. Ongelma ei ole siinä, että vaillinainen tunnustus häiritsisi subjektin itsetoteutusta vaan siinä, että joiltain yksilöiltä ja ryhmiltä kielletään status täyteen kumppanuuteen sosiaalisessa vuorovaikutuksessa. Tässä voi käyttää hyvin esimerkkinä suomalaista keskustelua hedelmöityshoidosta. Jos hedelmällisyshoito kielletään lesbopareilta, silloin juuri tietyltä ryhmältä kielletään täysimääräisen kumppanuuden status. Lesboparit omistavat pienemmän statuksen kuin heteroparit. Fraserille siis tunnustuksessa on kyse oikeudenmukaisuudesta eikä subjektin identiteetistä, itsetoteutuksesta ja ”inhimillisestä kukoistuksesta”. Fraserin mallissa tunnustuksen epäsuhtaisuus tarkoittaa yhteiskunnallista alistamista siinä mielessä, että yksilöltä estetään osallistuminen täysivertaisena jäsenenä sosiaaliseen elämään. Kamppailu tämän kaltaista epäoikeudenmu-

kaisuutta vastaan vaatii tunnustuksen politiikka eikä identiteetin politiikkaa. Tunnustuksen politiikan tavoitteena on kumota tunnustuksellisesti alisteisen ryhmän osattomuus täydestä osallisuudesta yhteiskuntaan, jotta tämän ryhmän jäsenet voisivat olla yhdenvertaisia muiden yhteiskunnan jäsenten kanssa (Fraser 2001, 24).

Fraser esittää, että hänen oikeudenmukaisuuden käsitteeseen nojauvalla tunnustuksen käsitteellään on seuraavia etuja suhteessa Honnethin hyvään elämään nojaavaan tunnustuksen käsitteeseen. Hänen mallissaan oikeus tunnustukseen on moraalisesti sitova postmodernin arvopluralismin aikakaudellakin. Kaikki yritykset oikeuttaa tunnustusvaatimukset perustuen tiettyyn hyvän elämän käsitykseen ovat vääjäämättä puoleellisia. Malli sitoo epäoikeudenmukaisuuden syyt yhteiskunnallisiin suhteisiin, ei yksilöpsykologiaan, kuten Honnethin mallissa. Fraser kritisoi Honnethia psykologisoinnista, jossa tunnustamatta jättämisen syyt nähdään perustuvan alistajan mielen ennakkoluuloihin. Tällöin ratkaisuksi kävisi alistajan uskomusten ohjailu, joka puolestaan olisi Fraserin mukaan epäliberaalia ja autoritaarista. Fraserin mallin etuna olisi tunnustuksen kytkeminen oikeudenmukaisuuteen hyvän elämän sijasta. Näin vältettäisiin epärealistinen ajatus, jonka mukaan kaikilla pitäisi olla tasamäärä yhteiskunnallista arvostusta. Tämä on täysin kestämaton kanta, koska se tekisi yhteiskunnallisen arvostuksen käsitteestä merkityksettömän:

Tässä ajamani kanta tunnustuksesta ei sitä vastoin sisällä tällaista *reductio ad absurdumia*. Minun kannasta seuraa ainoastaan, että jokaisella on tasaveroinen oikeus tavoitella yhteiskunnallista arvostusta reilujen ja yhdenvertaisten olosuhteiden vallitessa. Sellaiset olosuhteet eivät vallitse esimerkiksi silloin, kun kulttuurillisten arvostusten institutionalisoidut muodot läpitukevasti väheksyvät naiseutta, ”ei-valkaisuutta”, homoseksuaalisuutta ja kaikkea näihin kulttuurillisesti assosioitunutta... Kaikista näistä syistä tunnustus olisi parempi ymmärtää oikeudenmukaisuuden ja moraalien asiana pikemminkin kuin hyvän elämän ja eetoksen asiana. (Fraser 2001, 28.)

Fraser vai Honneth feministisen yhteiskuntakritiikin perustaksi?

Honnethille tunnustus on perustava moraalinen ja yhteiskunnallinen kategoria. Tunnustuskamppailu on kaikkien tärkeimpien yhteiskunnallisten kamppailujen perimmäinen lähde. Kaikki muut tärkeät yhteiskunnalliset konfliktit ovat johdettavissa tunnustuskamppailusta. Honneth väittää, että ”jako-oikeudenmukaisuuteen liittyvät konfliktit ... ovat aina symbolisia kamppailuja niiden sosiokulttuurillisten dispositioiden oikeutuksesta, jotka määrittävät toiminnan, ominaisuuksien ja panosten arvon” (Honneth 2001, 54). Lisäksi hän esittää, että kriittisen teorian annin emansipatorisille liikkeille tulisi nojata tunnustuksen käsitteeseen perustuvaan yhtenäiseen viitekehykseen. Tulisiko feministisen liikkeen emansipatorisena liikkeenä nojata Honnethin tunnustuksen monismiin? Onko Honnethin kriittisestä teoriasta feminismiin teoreettiseksi perustaksi?

Fraserilla sekä tunnustus että uusjako nojaavat oikeudenmukaisuuden ideaan eivätkä hyvän elämän ideaan. Tämä olisi oiva peruste argumentoida sen puolesta, että Fraserin malli sopii paremmin emansipatorisen feministisen liikkeen maailmankuvaan kuin Honnethin malli, koska Fraserin mallissa on kiinteä perusta yhteiskuntakritiikille. Tämä kiinteä perusta on universaali ajatus oikeudenmukaisuudesta, joka ei ole riippuvainen tietynlaisesta hyvästä elämästä koskevasta käsityksestä tai muista yhteiskunnallis-historiallisesti vaihtelevista käsityksistä. Voidaan kuitenkin kysyä, tarvitseeko feministinen liike tällaista universaalia ajatusta oikeudenmukaisuudesta.

Kirjallisuus

- Blom, R. (1983). *Yhteiskuntateoria ja valtio*. Vaasa: Vastapaino.
- Eriksson, E. H. (1980). *Identity and the Life Cycle*. New York: Norton.
- Fraser, N. (2000). ”Rethinking Recognition”. *New Left Review* 3, May/June, 107–120.
- Fraser, N. (2001). ”Recognition without Ethics?” *Theory, Culture & Society* 18(2–3), 21–42.
- Fraser, N. (2003). ”Social Justice in the Age of Identity Politics – Redistribution, Recognition, and Participation”, teoksessa N. Fraser ja A. Honneth

- (2003) *Redistribution or Recognition? – A Political-Philosophical Exchange*. New York: Verso.
- Fraser, N. ja A. Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition? – A Political-Philosophical Exchange*. New York: Verso.
- Hartmann, H. (1979). "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism". *Capital & Class* (3)2, 1–33.
- Hegel, G.W.F. (1967). *System der Sittlichkeit*. Hamburg: Meiner.
- Hegel, G.W.F. (1979). „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften“, teoksessa G.W.F. Hegel (1979) *Werke, Band 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegren, C.-G. (2004). "Recognition and Social Theory". *Acta Sociologica* 47(4), 365–373.
- Heikkinen, H. L. T. ja Huttunen, R. (2002). ”Huomaa minut, arvosta minua! - Opetus tunnustuksen dialektiikkana”, teoksessa P. Sallila ja A. Malinen (toim.) *Opettajuus murroksessa*. Helsinki: Kansanvalistusseura.
- Hobbes, T. (1999). *Leviathan*. Tampere: Vastapaino.
- Honneth, A. (1994). *Kampf um Anerkennung: Zur moralische Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (1995). "Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on a Theory of Recognition", teoksessa C. W. Wright (toim.) *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*. New York: States University of New York Press.
- Honneth, A. (1996). *Struggle for Recognition - The Moral Grammar of Social Conflicts*. Oxford: Polity Press.
- Honneth, A. (1997). "Recognition and Moral Obligation". *Social Research* 64(1), 16–35.
- Honneth, A. (2001). "Recognition or Redistribution? – Changing Perspectives on the Moral Order of Society". *Theory, Culture & Society* 18(2–3), 43–55.
- Huttunen, R. (2006). ”Radikaali kasvatus ja epäoikeudenmukaisuus”. *Kasvatus* 1/2006, 26–33.
- Huttunen, R. ja H. Heikkinen (2004). ”Teaching and the Dialectic of Recognition”. *Pedagogy, Culture & Society* 12(2), 163–174.
- Huttunen, R. ja J. Suoranta (2005). ”Critical and Cultural Orientation in Radical Adult Education”, teoksessa C. Torres, A. Antikainen ja P. Harinen (toim.) *In from the Margins: Adult Education, Work and Civil Society*. Amsterdam: Sense Publishing.
- Ikäheimo, H. (2002). "On the Genus Species of Recognition". *Inquiry* 45(4), 447–462.
- Ikäheimo, H. (2003). *Tunnustus, subjektiviteetti ja inhimillinen elämänmuoto*:

Tutkimuksia Hegelistä ja persoonien välisestä tunnustussuhteista - Recognition, Subjectivity and Human Life Form: Studies on Hegel and Interpersonal Recognition. Jyväskylä: University of Jyväskylä.

Laitinen, A. (2002). "Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood". *Inquiry* 45(4), 463–478.

Laitinen, A. (2003). *Strong Evaluation without Sources - On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Cultural Moral Realism.* Jyväskylä: University of Jyväskylä.

Locke, J. (1995). *Tutkielma hallitusvallasta - Tutkimus poliittisen vallan oikeasta alkuperästä, laajuudesta ja tarkoituksesta.* Helsinki: Gaudeamus.

Mitchell, J. (1966). "Women: The Longest Revolution". *New Left Review* 40, 11–37.

Taylor, C. (1992). "The Politics of Recognition", teoksessa A. Gutmann (toim.) *Multiculturalism and the "Politics of Recognition"*. Princeton: Princeton University Press.

Weinbaum, B. (1977). "Redefining the Question of Revolution". *Review of Radical Political Economics* (9)3, 54–78.

Sukupuoli ja tunnustuksen politiikka

Onni Hirvonen

Tämä kirjoitus tarkastelee, miten sukupuoli teemana nivoutuu yhteen tunnustuksen politiikan kanssa ja minkälaisia teoreettisia haasteita sukupuoli asettaa sosiaalisen tunnustuksen tavoittelulle. Peruslähtökohdiana tunnustuksen politiikassa on, että tarvitsemme tunnustusta pystyäksemme elämään elämisen arvoista elämää ja saavuttaaksemme vakaan identiteetin. Koemme tarpeelliseksi, että meidät hyväksytään sellaisten identiteettiryhmien edustajina, jotka voimme itse hyväksyä. Sukupuoli-identiteettien tunnustaminen ei ole kuitenkaan ongelmatonta, ja sukupuolen identifioimiseen perustuvia järjestelmiä on koetettu myös purkaa. Sillä, että joku tunnustetaan tietyn sukupuolen edustajaksi, ei pitäisi olla esimerkiksi merkitystä koulutukseen tai palkkaukseen liittyvissä institutionalisoituneissa käytänteissä.

Kirjoitus alkaa erittelyllä siitä, miten tunnustuksen politiikka ja sukupuoli ylipäänsä liittyvät toisiinsa. Tämän jälkeen käsitellään muutamia erityisiä tunnustamisen ongelmia, jotka liittyvät reifikaatioon, itsemäärittelyyn ja identiteettipolitiikan tekemiseen. Sukupuolentutkimuksen näkökulmasta tässä esitetyt kriittiset huomiot eivät ole uusia, mutta tunnustuksen politiikkaan liittyvissä keskusteluissa nämä ajatukset ovat jääneet usein keskustelun reunamille siitä huolimatta, että monet klassiset feministiset teoreetikot, esimerkiksi Beauvoir ja Butler, ammentavat hegeliläisestä tunnustuksen teoriasta. Tässä tekstissä feministisen filosofian kriittiset huomautukset yhdistetään tunnustuksen teoriaan, ja tällä pyritään näyttämään, mitä haasteita sukupuolen huomioiminen aihe-

uttaa tunnustukseen perustuvalla identiteettipolitiikalla. Lopuksi arvioidaan sukupuolen tärkeyttä tunnustettavana identiteetikategoriana ja puolustetaan sukupuoleen kohdistuvien yhteiskunnallisten odotusten kaventamista.

Sukupuoli tunnustuksen kohteena

Tunnustuksen politiikka on noussut keskeiseksi osaksi yhteiskunnallista toimintaa 1960-luvulta lähtien, jolloin identiteettipolitiikkaa alettiin harjoittaa laajassa mittakaavassa (Hines 2013, 9; Thompson 2006, 2–3). Erilaisten ryhmien kamppailu yhtäläisten kansalaisoikeuksien ja tasa-arvon puolesta on nähty nimenomaan kamppailuna tunnustuksesta. Osa näistä tunnustuksen kamppailuista on puolestaan suoraan kytköksissä sukupuoleen. Esimerkiksi naisasialiikkeen ja seksuaalivähemmistöjen ajamassa identiteettipolitiikassa sukupuolen ja sukupuoli-identiteettien tunnustaminen tasa-arvoisina on ollut yksi keskeinen ajatus.

Mistä sukupuolen tunnustamisessa on kyse? Tunnustuksella (engl. *recognition*, saks. *Anerkennung*) voidaan tarkoittaa esimerkiksi identifikaatiota tai myöntämistä, normien tunnistamista tai menneiden tapahtumien tunnistamista eli muistamista (Ikäheimo ja Laitinen 2007, 34–36; Ricoeur 2005, 17). Tunnustuksella on kuitenkin myös erityisempi, hegeliläinen, merkitys, jota tunnustuksen filosofiassa ja politiikassa käytetään ja joka voidaan tiivistää kahteen pääajatukseseen. Ensinnäkin tunnustuksella tarkoitetaan persoonien välisiä positiivisia asenteita, joilla on koko persoonuutta rakentava ja ylläpitävä merkitys. Charles Taylor (1994, 26) näkee tunnustuksen elintärkeänä inhimillisenä tarpeena. Tunnustuksen saaminen tai sen puute muovaa identiteettiämme. Sanna Karhu tiivistää tämän näkemyksen negatiivisen puolen Butler-tulkinnassaan: ”Tunnustamattomuus ei merkitse ainoastaan arkipäiväistä elämää rajoittavaa sosiaalista leimaa, vaan tosiaankin sitä, keiden ruumiit ja elämät lasketaan *todellisiksi*.” (Karhu 2008, 82.) Tarvitsemme tunnustusta toisiltamme saadaksemme ja säilyttääksemme terveen itsetunnon, mutta samalla identiteettimme on hyvin jyrkässä mielessä tunnustuksesta riippuvainen. Toiseksi tunnustuksella on myös poliittinen ulottuvuus. Tunnustussuhdetoerioissa yksilöiden ja ryhmien poliittiset kamppailut ymmärretään kamppailuiksi tunnustuksesta (esim. Honneth 1995). Halumme saada

tunnustusta toisilta motivoi poliittisia liikkeitä ja yhteiskunnallisia muutospyrkimyksiä. Hegeliläinen tunnustus nähdään siis sekä yksilöllisenä konstitutiivisena käsitteenä että poliittisena käsitteenä, joka ulottuu yksilöiden *identiteetin* ytimestä *institutionaaliseen* maailmaan. Onnistuneet tunnustussuhteet ovatkin tärkeitä sekä yksilöllisen että poliittisen hyvän elämän tavoittelussa.

Tunnustuksen politiikka tai identiteettipolitiikka vetoaa ajatukseen siitä, että persoonilla tai ryhmällä on omat – osin tunnustuksen muovaaumat – identiteettinsä, jotka tarvitsevat tunnustusta. Toisin sanoen ihmiset eivät voi olla autenttisia eli aitoja itselleen ja omalle olemisen tavalleen ilman muilta saatua tunnustusta (Taylor 1994, 28). Autenttinen identiteetti muodostuu dialogissa toisten kanssa, mutta siihen myös vedotaan, kun vaadimme tulla tunnustetuksi omana itsenämme. Autenttisuuden idea läpäisee Taylorin (1994, 38) mukaan sekä yksilön identiteettiin liittyvät ajatukset tunnustuksesta että tunnustuksen politiikan. Yksilöiden välisessä tunnustuksessa keskeisenä on yksilön autenttinen identiteetti, kun taas tunnustuksen politiikassa keskiöön nousee ryhmän autenttisuus.

Kaikki tunnustuksen kamppailut eivät kuitenkaan ole kamppailuja erityisen autenttisen identiteetin tunnustamisesta. Erilaisuuden arvos-tamisen lisäksi tunnustusta voidaan hakea myös yhtäläisille oikeuksille. Esimerkiksi tasa-arvoon liittyvissä kamppailuissa pyritään hankkimaan kunnioitusta olennaisilta osin samanlaisena kuin muut. Kuten Cillian McBride (2013) esittää, nämä tunnustuksen kaksi puolta eivät välttämättä sovi yhteen ristiriidattomasti. Erityisyys perustuu aina hierarkioihin, joita vastaan yhtäläisen moraalisen kunnioituksen periaate sotii. Tunnustuksen mekanismiin sisältyy siis eräänlainen sisäänrakennettu ristiriita, jonka voidaan katsoa aiheuttavan samanlaisuuteen perustuvan assimilaation politiikan ja erityisyyteen perustuvan identiteettipolitiikan välistä kilpailua.

Sukupuoli – *gender* – voidaan ymmärtää yhtenä lukuisista identiteetikategorioista, jotka ovat tunnustuksen kohteena. Määrittelemme itsemme sukupuolen kautta: identifioidumme tiettyyn sukupuoleen ja meidät tunnustetaan tietyn sukupuolen edustajana. Sukupuolittunut identifikaatio on myös yksi yhteiskunnallisten instituutioiden perusoletuksista. Tilastot, lomakkeet ja tilat vaativat monesti identifioitumista mieheksi tai naiseksi. Sukupuoli on siis läsnä sekä yksilöllisessä koke-

muksessa että ryhmissä ja institutionaalisissa konteksteissa. Se toimii jäsentävänä tekijänä useissa oikeuksiin liittyvissä tunnustuskamppailuissa. Muun muassa äänioikeus, palkka ja perintäoikeudet ovat olleet miesten erityisoikeuksia, mutta naisasialiikkeen pitkäaikaisen työn myötä myös naiset voivat nykyään nauttia – ainakin periaatteessa, joskaan ei vielä suinkaan aina käytännössä – yhtäläisistä oikeuksista. Tunnustettujen sukupuolten keskinäiseen asemaan ja tasa-arvoon liittyvien kysymysten lisäksi kamppailuja on käyty myös sukupuolten tunnustettavuudesta ylipäänsä. Esimerkiksi monet inter- ja transsukupuoliset henkilöt ovat joutuneet kamppailemaan sen puolesta, että heidän sukupuolensa tunnustettaisiin ylipäänsä olemassa oleviksi. Sukupuolessa yhdistyvätkin sekä erityisyyteen että samuuteen liittyvät tunnustuksen pyrkimykset. Voidaan myös ajatella, että sukupuolen tunnustamista ohjaa autenttisuuden normi: Olisi hyvä, jos ihmiset tulisivat tunnustetuiksi koetuissa sukupuolissaan ja saisivat näin ollen itseymmärrykselleen tärkeää sosiaalista hyväksyntää ja tukea.

Sukupuolen tunnustamisen haasteita

Yhtäältä tarvitsemme jaettuja identiteettejä ja koemme tarpeelliseksi, että meidät hyväksytään juuri sellaisten identiteettiryhmien jäseninä, jotka voimme itse hyväksyä. Toisaalta sukupuolen tunnustamisen hyödyllisyyttä ja mahdollisuuksia voidaan kritisoida eri tavoin. Nostan tässä esiin kolme erityistä sukupuolen tunnustamisen mielekkyyttä kyseenalaistavaa huomiota, jotka liittyvät a) *reifikaatioon*, b) *itsemäärittelyyn* ja c) *identiteettipolitiikan* tekemisen käytännön vaikeuksiin. Listan ei ole tarkoitus olla tyhjentävä.

Reifikaatio

Yksi laajoihin identiteettikategorioihin vetoavan tunnustuksen vaaroista on yksilöiden identiteettien monimuotoisuuden unohtuminen. Nancy Fraser (2000, 108) kutsuu tätä reifikaatio-ongelmaksi. Reifikaatiolla tarkoitetaan esineellistämistä eli jonkin sellaisen seikan todellisenä pitämistä, joka on itse asiassa vain kuviteltua. Sukupuolen kohdalla tämä tarkoittaa sen olettamista, että sukupuoli olisi objektiivisesti ja selkeästi

määritellysti olemassa. Tätä vastaan voidaan argumentoida, että todellisuudessa sukupuoli-identiteetikategoriat kuten 'mies' tai 'nainen' eivät viittaa mihinkään selkeään jaettuun ominaisuuteen (Butler 1999, 33). Tämän ajatuksen mukaan sukupuoli ja sukupuolta määrittävät seikat ovat sosiaalisesti määriteltyjä ja muuttuvia.

Käytännössä reifikaatiosta seuraa sukupuoli-identiteetin tunnustamisen kohdalla kahdenlaisia ongelmia. Joko tunnustuksen potentiaalinen kohde jää ilman tunnustusta – kuten Iris Marion Young (2000, 87) huomauttaa, aina on joku, joka ei jaa niitä piirteitä, jotka olemme valinneet olennaisiksi tunnustuksen kriteereiksi – tai sitten hänen oletetaan virheellisesti jakavan ne olennaiset sukupuolta koskevat ominaisuudet, joiden perusteella tunnustusta annetaan. Näin ollen ihmisten tunnustaminen sukupuoleen perustuvien jaottelujen mukaan on uhka yksilöllisyydelle ja yksilöiden autenttisuudelle. Sukupuoli-identiteettien tunnustaminen laajoihin kategorioihin vedoten voi siis yhtäältä homogenisoida, reifioida, essentialisoida ja vahvistaa stereotyyppisiä näkemyksiä sukupuolesta sekä toisaalta jättää normista poikkeavat sukupuolisuuden ilmentymät tunnustamatta.

Voidaanko reifikaatiota estää tai välttää? Vaikuttaa siltä, että käytännön pakosta joudumme aina jossain määrin turvautumaan laajoihin kategorioihin, jotka häivyttävät yksityiskohtia näkyvistä. Sosiaaliset luokittelut ja abstraktiot ovat hyödyllinen tapa keskustella suuresta ilmiöjoukosta, joka on jollain tapaa (perhe)yhtäläinen keskenään. Meidän tulee kuitenkin olla varovaisia erityisesti sen suhteen pidämmekö näitä kategorisointeja jotakin muuttumatonta todellisuutta vastaavina. Sukupuoli-identiteeteistä tulisi siis olla valmis keskustelemaan siten, että reifikatoriset kategorisoinnit voidaan purkaa. Ketään ei tulisi pakottaa hyväksymään tiettyä identiteettiä tai edes pitää stereotyyppin edustajana ilman, että hänelle itselleen annetaan puheenvuoroa. Käytännössä tämä tarkoittaa, että sukupuolten määritelmien on oltava tarpeeksi laveita. Esimerkiksi on vältettävä sitomasta liian tiukkoja rooliodotuksia sukupuolen määrittämiseen. Lisäksi sukupuolten binäärijärjestelmää voidaan täydentää uusilla mahdollisilla sukupuolikategorioilla. Näillä keinoin voidaan pyrkiä varmistamaan, että kukaan ei jää kokonaan tunnustuksen ulkopuolelle. Yksi ratkaisu reifikaation ongelmaan onkin nimenomaan itsemäärittelyn lisääminen. Jos henkilöt pääsevät itse määrittelemään tunnustetut identiteet-

tinsä, voidaan olla varmoja siitä, että juuri kyseisen identiteetin tunnustaminen ottaa heidät huomioon sellaisenaan. Itsemäärittelyn ideaali sisältää kuitenkin omat ongelmansa.

Itsemäärittely

Käsitykseen autenttisesta identiteetistä yhdistetään usein ajatus itsemäärittelystä (ks. esim. Laitinen 2008, 156). Itsemäärittelyn identiteetin katsotaan olevan jotain, mikä ei ole sisäisen olemuksen määrittelemä eikä myöskään ulkoisesti muiden määrittelemä, vaan henkilö itse valitsee identiteettinsä ja päättää siihen liittyvistä määritelmistä. Näin vältetään haitalliset ulkoapäin tulevat kategorisoinnit ja reifikaatio. Tunnustettavaan sukupuoleen sovellettuna tämä idea vaikuttaa kuitenkin ongelmalliselta. Ei ole selvää, missä määrin käytännön sukupuoli-identiteetit ovat henkilöiden omissa käsissä. Sosiaalinen sukupuoli on pikemminkin sosiologistumisen myötä opittu laaja roolikimppu, jonka varsinaiseen sisältöön yksittäisillä ihmisillä ei ole mahdollisuutta juurikaan vaikuttaa.

Jos ongelma käsitetään absoluuttisen omaehtoisen itsemäärittelyn puutteeksi, se ei välttämättä ole kovin vakava tunnustuksen näkökulmasta. Absoluuttisen itsemäärittelyn vaatimus ei nimittäin ole ylipäänsä yhteensopiva tunnustussuhdeteorioiden ihmiskuvan kanssa, jonka mukaan identiteetit muodostuvat dialogisissa suhteissa toisiin. Identiteettien määrittely ei tapahdu tyhjiössä vaan suhteissa toisiin ja kulttuurillisesti jaettuina ideoita ja käsityksiä hyödyksi käyttäen. Itsemäärittelyssä on kyse pikemminkin itsestä esitettyjen käsitysten omaehtoisesta hyväksynnästä kuin oman identiteettinsä luomisesta tyhjästä. Toki on totta, että käytännössä itseä koskeviin käsityksiin kohdistuu ulkoista painetta. McBride (2013, 148) muotoilee, että olemme *herkkiä tunnustukselle*. Se, mitä muut sanovat meistä, vaikuttaa meihin. Emme ole kuitenkaan täysin voimattomia toisten asenteiden edessä, sillä meillä on myös *vastustuskyky* tunnustusta kohtaan. Ilman sitä identiteettimme olisivat muiden armoilla olevia tuuliviirejä. Lyhyesti sanottuna itsemäärittely identiteetti on siis henkilökohtaisesti hyväksyttävissä oleva kulttuurillisista elementeistä yhdessä muiden kanssa rakennettu identiteetti.

Ovatko sukupuoliset identiteettimme tässä mielessä itsemääriteltyjä? Monien kohdalla varmasti näin on. He ovat tyytyväisiä sukupuolisessa

identiteetissään ja sinut sukupuolirooliensa kanssa. Tämä ei ole kuitenkaan tilanne kaikkien kohdalla. Esimerkiksi kulttuurisesti hyväksytyt ja tunnustetut elementit rakentaa transsukupuolista identiteettiä puuttuvat (McQueen 2015, 51–53), ja ainakin joissain tapauksissa transsukupuoliset henkilöt ovat sosiaalisesti näkymättömissä. Näkymättömien sukupuoli-identiteettien ongelman lisäksi meillä on myös hyvin vähäiset mahdollisuudet vaikuttaa näkyvien sukupuoli-identiteettien aktuaalisiin sisältöihin. Toisin sanottuna kohtaamme paljon sosiaalista painetta toteuttaa sukupuoltamme tietyllä kulttuurillisesti tunnustetulla tavalla. Esimerkiksi traditionaaliset naiseuteen ja mieheyteen liittyvät roolit ovat olleet hyvin rajattuja, ja niihin kohdistuvat odotukset onkin asetettava syrjään, jotta pääsee itse määrittelemään sukupuolittunutta olemustaan. Toisaalta perinteisten sukupuoliroolien ulkopuolella toimiminen on usein johtanut halveksuntaan ja sosiaaliseen hylkimiseen. Muutosta kulttuurillisissa käsityksissä toki tapahtuu ja sukupuoleen sidotut roolit ovatkin vapautuneet huomattavasti 2000-luvulle tullessa. On kuitenkin selvää, että vapauden ihanteesta sukupuoli-identiteetin määrittelyssä ollaan vielä kaukana.

Identiteettipolitiikka

Kaksi edeltävää ongelmaa liittyvät jaetun ja hyväksyttävissä olevan sukupuoli-identiteetin määrittelyn ongelmiin. Näistä ongelmista seuraa kolmas ja käytännöllisempi ongelma, sillä sikäli kuin sukupuoli-identiteetti on reifioitu kategoria, jonka sisältöihin emme ole päässeet vapaasti vaikuttamaan, kamppailu tunnustuksesta sukupuoleen vedoten vaikuttaa epäilyttävältä. Toisin sanoen, kuinka sukupuoli-identiteettiin vedoten voidaan käydä kamppailuja tunnustuksesta, jos vahvan jaetun sukupuoli-identiteetin määrittelemisen on hankalaa tai jopa mahdotonta? Poliittiset tunnustuksen kamppailut on laajasti ymmärretty nimenomaan kollektiiviseksi toiminnaksi (Honneth 1995), ja näin ollen uskottavien sukupuoli-identiteetille vahvistusta hakevien poliittisten kamppailujen tulisi perustua yhteiseen jaettuun käsitykseen sukupuolesta.

Kyseessä on itse asiassa yleisempi ongelma, joka koskee kaikkea kollektiivisesti haettua tunnustusta. Yhteistoiminta perustuu lähes aina kompromisseihin, ja näin ollen vaarana on, että yksikään yksilöiden autentti-

sista tunnustuksen toiveista ei toteudu, vaikka yhdessä käyty kamppailu voitettaisiinkin. Tämä johtuu siitä, että kompromissit eivät sellaisenaan vastaa välttämättä yhdenkään yksilön henkilökohtaisia tarpeita ja haluja (ks. List ja Pettit 2004). Onko siis mahdollista tehdä identiteettipoliittikkaa sukupuoleen vedoten? Yksi mahdollinen ratkaisu on kollektiivisten identiteettien erottaminen yksilöllisistä identiteeteistä. Tämän näkemyksen mukaan haemme tunnustusta sekä ryhminä että yksilöinä, ja nämä seikat voidaan analyttisesti erottaa toisistaan. Sukupuolen tunnustuksen kohdalla tämä ajatus on kuitenkin outo, koska sukupuoleen liittyvissä poliittisissa kamppailuissa emme hae tunnustusta ryhmän sukupuoli-identiteetille – ryhmän sukupuolesta puhuminen vaikuttaa mielettömältä – vaan pikemminkin yksilöiden jaetuille sukupuoli-identiteeteille.

Toinen ratkaisu on, että kollektiivisissa tunnustuksen kamppailuissa ihmiset tietoisesti sitoutuvat yhteisiin päämääriin ja jättävät omat halunsa ja identiteettinsä taka-alalle. Näin onkin tehtävä, koska yhteistoiminta ei ole mahdollista ilman yhteisiä päämääriä ja kompromisseja. Tämä on käytännöllinen ratkaisu, mutta se ei poista varsinaista epäautenttisen tunnustuksen ongelmaa. Voi kuitenkin olla, että se on paras mahdollinen vaihtoehto.

Kompromissien tarve johtuu ryhmän sisäisestä hajonnasta. Eräänä vaihtoehtona onkin siis kaventaa yksilöiden halujen ja identiteettien eroja kannustamalla homogenisaatioon tai pyrkimällä muodostamaan mahdollisen yhtenäisiä ryhmiä, joiden myötä kollektiiviseen toimintaan pyrkiessä yksilöiden ei ole tarvetta luopua henkilökohtaisista toiveistaan ja pyrkimyksistään. Moderneissa yhteiskunnissa yksilöllisyys ja henkilökohtainen vapaus ovat kuitenkin siinä määrin etusijalla (Honneth 2014), että muut kuin vapaaehtoiseen homogenisaatioon perustuvat ratkaisut eivät ole tyydyttäviä.

Sukupuoleen perustuvien tunnustuskamppailujen kohdalla on hyödyllistä erottaa universaali kunnioitus erityisestä arvostuksesta. Jos kaikille kuuluvien universaalien oikeuksien toteutumisessa on sukupuoleen – reifioivanakin kategoriana – perustuvia eroja, voidaan sukupuolta helposti käyttää teemana, jonka ympärille tunnustuksen kamppailu järjestäytyy. Näin voidaan katsoa tapahtuneen muun muassa naisasialiikkeen kamppailuissa yleisestä äänioikeudesta ja pyrkimyksistä tasa-arvoiseen

palkkaukseen. Erityisen identiteetin tunnustamisen kohdalla sukupuolen määrittelyn vaikeudet ovat kuitenkin painavampia, sillä tunnustuksen kamppailulla ei pyritä korjaamaan puutetta yleisissä ihmisoikeusasioissa vaan vahvistamaan erityispiirteen arvostusta. Esimerkkinä tästä hankaluudesta toimivat naisasialiikkeen kohtaamat huomautukset siitä, että heidän ajamansa identiteettipolitiikka ei edusta länsimaisen kulttuurin ulkopuolista naiseutta. Vaikka sukupuoli toimisikin siis käytännöllisenä yhdistävänä kategoriana yhtäläiseen kunnioitukseen pyrkivässä politiikassa, erityisen identiteetin tunnustamisen kohdalla on parempi ajatella, että yksittäisen naisidentiteetin sijaan on olemassa koko joukko erilaisia naisena olemisen tapoja, joille voidaan hakea tunnustusta (McBride 2013, 28–29).

Kaikki kolme sukupuolen tunnustamiseen liittyvä ongelmaa nivoutuvat yhteen. Reifikaatiota voidaan välttää ja itsemäärittelyä vahvistaa tekemällä autenttisuuteen ja vapauteen pyrkivää identiteettipolitiikkaa. Ryhmien tunnustaminen vaatii käytännössä kuitenkin yleistyksiä eikä kollektiivisten identiteettien ole mahdollista sisällyttää itseensä yksilöllisen ihmisyyden monimuotoisuutta. Joka tapauksessa identiteettipolitiikka mahdollistaa identiteettikategorioiden ja yleistysten määrittelymisen lähtien ryhmän omista haluista. Näin ollen on mahdollista ottaa haltuun itseä koskevat stereotyyppit ja päästä positiivisen luokitteluun negatiivisen leimaamisen sijaan. Tämän voidaan katsoa tapahtuneen josain määrin muun muassa rotujen määrittelyn kohdalla (esim. 'mustan' kategorian haltuunotto) sekä siihen selvästi pyritään sukupuoleen kytkeytyvissä identiteettikamppailuissa.

Sukupuolen tärkeys tunnustuksen politiikalle

Jos sukupuoli on ajoittain käytännöllisesti hyödyllinen, mutta usein reifioiva ja homogenisoiva kategoria, onko sen tunnustaminen ylipäänsä tarpeellista? Kaikista määritelmällisistä ongelmista huolimatta on selvää, että sukupuoli on keskeinen osa monien henkilökohtaista identiteettiä sekä institutionaalista maailmaa, ja näin ollen sitä ei ainakaan voida suoraan sivuuttaa täysin merkityksettömänä ja virheellisenä kategorisointina. Voidaan kuitenkin kysyä, missä mielessä kuvitelmat sukupuolten olemassaolosta ovat tarpeen? Tähän voidaan vastata ainakin kahdella tavalla.

Ensinnäkin voidaan väittää, että sukupuolet ovat ainakin tällä hetkellä osa sosiaalista todellisuutta ja jos sukupuoleen kohdistuvaa tai perustuvaa epäoikeudenmukaisuutta havaitaan, on varsin luonnollista ottaa sukupuoli sosiaalista kamppailua rakentavaksi teemaksi. Sukupuolen kautta on siis mahdollista jäsentää yhteiskunnallisia ongelmia ja oikeuttaa yhteiskunnallinen toiminta. Sukupuolen häivyttäminen veisi mahdollisuuden tähän toimintaan, sillä sorrettuja yhdistävä tekijä katoaisi näkyvistä.

Toisaalta sukupuolittuneiden kategorioiden ylläpito voidaan itsessään kokea osatekijäksi sortoon. Sosiaalisten identiteettien olemassaolo antaa mahdollisuuden harjoittaa niihin perustuvaa syrjintää. Lisäksi identiteetit saattavat olla jo itsessään epäautenttisia ja syrjiviä. Sukupuolen tunnustaminen on siis mahdollista nähdä vallitsevien valtarakenteiden ylläpitona. Kuten Butler (1999, 187) toteaa, voi olla, että feministiselle politiikalle perustavanlaatuiset identiteettikategoriat itse asiassa myös rajoittavat kulttuurillisia mahdollisuuksia, joita feminismi tuli avata. Kokemus sukupuolten tämänhetkisestä tarpeellisuudesta ei siis ole tarpeeksi vahva peruste koko sukupuolijärjestelmän ylläpitämiseksi – varsinkaan, jos koko järjestelmä voidaan todentaa syrjiväksi. Reifikatorisiin sukupuolikategorioihin perustuva tunnustuksen tarve vaikuttaa pikemminkin väärältä tietoisuudelta ja vääristyneeltä halulta kuin todelliselta autenttiselta tunnustuksen tarpeelta, johon vedoten voisi perustella koko sukupuolijärjestelmän ylläpitämisen.

Eräänlaisia perusteita sukupuolen tunnustamisen tärkeydelle voidaan etsiä sukupuolen biologisesta puolesta. Ajatus on, että epämääräisen sosiaalisen sukupuolen sijaan olisi löydettävissä vankempi pohja, johon voimme perustaa sukupuolikategoriat. Tämän argumentointitavan perusajatus on, että maailmassa on todellisia eroja, jotka koetaan tärkeiksi erilaisten yhteiskunnallisten ja henkilökohtaisten funktioiden kannalta ja joihin sukupuolten erottelussa voidaan vedota.

Kuinka vahva tämä sukupuolen biologinen pohja on ja mitä sillä voidaan perustella? Yhtäältä koko ajatus biologisesti hyvin määritellystä sukupuolesta voidaan haastaa. Esimerkiksi Butlerin (1999, 47–48) käsitys sukupuolesta asettuu tätä näkemystä vastaan. Jos Butler on oikeassa siinä, että mitään objektiivista tai luonnollista perustaa ei ole, olemme jälleen siinä pisteessä, jossa sukupuoli vahvana jaettuna identiteettikategoriana näyttää ongelmalliselta. Toisaalta, vaikka ajateltaisiin, että suku-

puoli ei ole kokonaan erotettu biologiasta, on selvää, että ainakaan selkeään kahtiajakoon perustuvaa sukupuolijärjestelmää ja -roolitusta ei voida biologiselta pohjalta perustella. Jo intersukupuolisten henkilöiden olemassaolo riittää haastamaan binäärijärjestelmän. Biologisella sukupuolella ei voida myöskään perustella rooli-odotuksia tai rajoituksia siihen, millainen naisen tai miehen tai transsukupuolisen sosiaalisen identiteetin tulisi olla. Esimerkiksi kehityspsykologian puolella on ollut jo pitkään selvää, että äidin sosiaalinen rooli ei ole varsinaisesti sidottu sukupuoleen tai biologiseen äitiyteen (ks. esim. Stern 2002, 43–47). Kyseessä on pikemminkin eräänlainen funktionaalinen huolenpitäjän rooli suhteessa lapseen, jonka voi täyttää kuka tahansa. Samoin vahvoja perusteita esimerkiksi naisten tai miesten tölle ei voida löytää biologisten määritelmien kautta. Biologialla voidaan parhaassakin tapauksessa siis perustella vain, että sukupuolen sosiaalisella kategorialla on jokin ei-sosiaalinen perusta. Tämä perusta ei itsessään anna aihetta ajatella, että sukupuolet vahvoja sosiaalisia odotuksia ja rooleja sisältävinä kategorioina olisivat perusteltuja. Kenties parempi olisikin riisua sukupuolen yltä siihen liittyviä arvoarvostelmia ja minimoida rooli-odotukset siten, että mielekkäälle itseohjautuvuudelle jää mahdollisimman paljon tilaa henkilön elämässä.

Yllä esitetty *riisuttu sukupuoli* on kuvaus ideaalista, jossa sukupuoli-identiteetti on vapaasti itsemääritely ja autenttinen. Käytännössä tästä ollaan kuitenkin kaukana, sillä sosiaalistumisprosesseissa omaksuttu monoliittisempi sukupuolten binäärijärjestelmä on tällä hetkellä vahva osa sosiaalista todellisuutta. Sukupuolen tunnustamisen identiteettipoliitikassa on vedottava näihin olemassa oleviin identiteettikategorioihin. Niiden hyödyntämisellä voidaan kuitenkin toivoa olevan reifioivaa sukupuolijärjestelmää purkavia vaikutuksia. Tasa-arvoon liittyvien tunnustuksen kamppailujen kautta sukupuolen keskeisyydestä on mahdollista siirtyä pikkuhiljaa kohti sukupuolen aseman pienenemistä erilaisten yhteiskunnallisten roolien ja oikeuksien keskiönä. Kun eriarvoisuudet korjataan, menettää kategorisointi merkitystään. Pragmaattisesti voidaankin sanoa, että universaaliin kunnioitukseen liittyvissä tunnustuksen kamppailuissa sukupuolta voidaan pitää hyödyllisenä niin kauan kuin sukupuolikategorian jäsenet ovat jossain mielessä epäoikeutetussa asemassa. Jos kamppailu voitetaan – esimerkiksi naisten ja miesten oikeudet saadaan tasa-arvoisiksi –, ei sukupuolen kategoria ole kyseisessä asia-

yhteydessä enää tarpeellinen. Tunnustuksen kamppailutilanteissa on toki oltava tietoinen niistä ongelmista, joita sisältyy sukupuolittuneeseen kategorisointiin ja pyrittävä välttämään vahvistamasta sitä puolta sosiaalisesta todellisuudesta, joka perustuu tiettyjä henkilöitä poissulkeviin ja itsemäärittelyä väistäviin kategorioihin. Menettääkö sukupuoli yhteiskunnallisen kehityksen myötä kokonaan merkityksensä? Näin voi hyvinkin olla, jos ymmärtää sukupuolen sosiaalisena konstruktiona. Jos puolestaan uskoo, että maailmassa on joitain objektiivisia eroja, joiden kautta sukupuoli voidaan määritellä, on kenties perusteltua säilyttää sukupuoli yksilöivänä tekijänä ja identiteetin rakennusaineena, joka tulee tunnustaa. Sukupuolen erityisyyden tunnustamisen yhteydessä on kuitenkin vältettävä sitomasta sukupuoleen kuulumattomia sosiaalisia rooleja biologisiin ominaisuuksiin. Vaikka tässä yhteydessä ei esitetäkään varsinaisia argumentteja näiden kahden näkemyksen välillä, on mahdollista todeta, että molemmissa sukupuoli asettuu ideaalitalanteessa joka tapauksessa sosiaalisesti merkityksettömämpään asemaan kuin missä se on vallitsevassa sukupuolten binäärijärjestelmässä.

Sukupuoli voi olla siis hyvä kategoria tasa-arvoisen tunnustuksen hakuun, jos epäoikeudenmukaisuudet jakautuvat kyseisen identiteettikategorian mukaan. Ongelmallisempaa on kuitenkin hakea erillistä tunnustusta identiteettiryhmälle, sillä sukupuoliryhmät eivät ole suinkaan yhtenäisiä ryhmätoimijoita. Jos ongelmalliset yleistykset riisutaan pois, jäljelle jää kapeampi käsitys siitä, mitä sukupuoli pitää sisällään. Näin köyhdytettynä kategoriana se ei välttämättä kannusta enää nykyisessä määrin identifioitumiseen, vaikka voikin säilyttää roolin yhtenä ihmisiä erottavana tekijänä. Tässä tilanteessa sukupuoli on joka tapauksessa nykyistä asemaansa paljon merkityksettömämpi kategoria.



Kiitokset Annukka Lahdelle erinomaisista kriittisistä kommentteista, jotka olen yrittänyt parhaani mukaan huomioida, ja Ella ja Georg Ehrnroothin säätiölle tutkimuksen rahoituksesta.

Kirjallisuus

- Butler, J. (1999). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Fraser, N. (2000). "Rethinking Recognition". *New Left Review*. 3: 107–20.
- Hines, S. (2013). *Gender Diversity, Recognition, and Citizenship: Towards a Politics of Difference*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Honneth, A. (1995). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: The MIT Press.
- Honneth, A. (2014). *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Cambridge: Polity Press.
- Ikäheimo, H. ja A. Laitinen (2007). "Analyzing Recognition. Identification, Acknowledgement, and Recognitive Attitudes towards Persons", teoksessa B. Van Den Brink, B. and D. Owen (toim.), *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karhu, S. (2008). "Ihmisyiden rajat – Butler ja inhimillisen tunnustaminen". *niin & näin*, 14(4), 79–83.
- Laitinen, A. (2008). *Strong Evaluation without Moral Sources: On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Ethics*. Berlin: Walter de Gruyter.
- List, C. ja P. Pettit (2004). "Aggregating Sets of Judgments: Two Impossibility Results Compared". *Synthese*, 140(1), 207–235.
- McBride, C. (2013). *Recognition*. Cambridge: Polity Press.
- McQueen, P. (2015). "Honneth, Butler and the Ambivalent Effects of Recognition". *Res Publica*, 21(1), 43–60.
- Ricoeur, P. (2005). *The Course of Recognition*. Harvard: Harvard University Press.
- Stern, D. N. (2002). *The First Relationship: Infant and Mother*. Cambridge, Harvard University Press.
- Taylor, C. (1994). "The Politics of Recognition". teoksessa A. Gutmann (toim.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Thompson, S. (2006). *The Political Theory of Recognition. A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Young, I. M. (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.