

Elizabeth Grosz, sukupuolen filosofia ja erojen tulevaisuus

Eeva Urrio
Naistutkimuksen pro gradu –tutkielma
Joulukuu 2005
Jyväskylän yliopisto
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Elizabeth Grosz, sukupuolen filosofia ja erojen tulevaisuus

Eeva Urrio

Naistutkimuksen pro gradu -tutkielma

Joulukuu 2005

Jyväskylän yliopisto

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Ohjaaja: Tuija Pulkkinen

88 sivua

Tiivistelmä

Tutkielman aiheena on filosofi ja feministiteoreetikko Elizabeth Groszin sukupuoli-ajattelu. Voidakseni ymmärtää paremmin Groszin sukupuoleen liittyvää teoretisointia ja tätä kautta myös arvioida sitä, tarkastelen Groszin sukupuoli-ajattelua suhteessa hänen ajattelunsa merkittävimpiin taustateoreetikoihin. Lähtökohtana on ajatus siitä, että feministinen nykyteoria on olennaisella tavalla yhteydessä aikaisempaan filosofiaan. Tästä syystä taustateorioiden tuntemista voidaan pitää keskeisenä asiana nykyisen feministisen teoretisoinnin ymmärtämiselle ja analysoimiselle. Se, mihin aikaisempiin teorioihin feministinen nykyteoria ankkuroituu vaikuttaa merkittäväällä tavalla esimerkiksi siihen, miten sukupuolta teoretisoidaan. Nostan Groszin ajattelun merkittävimpinä taustateoreetikoina esiin ranskalaisen filosofin Gilles Deleuzen sekä feministisen teorian tunnetuimpiin sukupuolieron ajattelijoihin kuuluva Luce Irigarayn ja esitän, että Groszin ajattelua on hedelmällistä lukea ja arvioida nimenomaan näiden taustateoreetikoiden kautta ja heidän ajatustensa kiinnostavana ja jännitteisenä yhdistelmänä.

Johdannon jälkeisessä luvussa esittelen lyhyesti Groszin henkilönä ja käyn läpi hänen ajattelunsa keskeiset teemat. Seuraavassa kahdessa luvussa käsittelen Groszin ajattelun filosofista taustaa. Luvussa kolme perehdyn Deleuzen filosofiaan ja erityisesti hänen ontologiseen ajatteluunsa ja luvussa neljä tarkastelen Irigarayn sukupuoliero-ajattelua. Viidennessä luvussa tarkastelen Groszin sukupuoli-ajattelua suhteessa edellisissä luvuissa esiteltyihin tausta-ajattelijoihin. Kuudennessa luvussa esitän yhteenvedon tutkielmani keskeisistä ajatuksista ja arvioin sitä, millaista tulevaisuutta Groszin Deleuzen ja Irigarayn ajattelulle pohjaava filosofinen projekti luo erojen yleensä ja erityisesti sukupuolieron ajattelulle ja erojen elämiselle.

Deleuzen ja Irigarayn filosofiat tarjoavat mielestäni hyvin erilaiset lähtökohdat sukupuolen ajatteluun. Tutkielmani keskeisimpiä kysymyksiä onkin se, millaiseksi sukupuolesta ja eroista puhuminen muodostuu tässä erilaisten taustateorioiden yhtymäkohdassa. Kysyn erityisesti, miten Grosz onnistuu tavoitteessaan ajatella sukupuolieroa uudelleen ja luoda sukupuolieron ja muiden erojen ajattelulle ja elämiselle selvästi nykyisestä poikkeavaa tulevaisuutta. Tarkasteltuani Groszin ajattelun keskeisiä taustateoreetikoita ja näiden kautta Groszin omaa sukupuoleen liittyvää teoretisointia päädyn toteamaan, että Groszin ajattelussa on mielestäni tiettyjä merkittäviä rajoitteita suhteessa sukupuolen ja erojen ajatteluun.

Avainsanat: Elizabeth Grosz, Gilles Deleuze, Luce Irigaray, feministinen teoria, sukupuoli, ero.

Sisältö

1. Johdanto	2
2. Elizabeth Grosz – erojen, ruumiillisuuden ja ajan feministiteoreetikko	9
2.1 Lähtökohtia feministisen teorian rihmastoon	9
2.2 Tietoinen päättämättömyys	13
3. Gilles Deleuze, olevan ykseys ja ero sinänsä	17
3.1 Muutoksen filosofia	18
3.2 Ykseyden ja eron rihmasto	23
3.3 Filosofian naiseksi-tuleminen?	28
4. Luce Irigaray ja sukupuolieron tuleminen	39
4.1 Filosofia samuuden taloutena	40
4.2 Sukupuolieron vallankumous	42
5. Grosz ja sukupuolen filosofia	54
5.1 Sukupuoliero ja feministinen teoria	54
5.2 Keho ja sukupuoliero	58
5.3 Takaisin luontoon – ja tulevaisuuteen	66
6. Erojen tulevaisuus	70
Lähteet	83

1. Johdanto

Sukupuoliero on liikkuva ja häilyvä käsite, joka kykenee ujuttautumaan alueille joilla sille ei pitäisi olla tilaa ja tekemään itsensä ja vaikutuksensa huomaamattomiksi tai ainakin tunnistamattomiksi.¹

[J]os sukupuolieron, ja eron yleensä, vaikutuksia ei vakavasti pohdita filosofisella ja teoreettisella tasolla, ja seurata näitä pohdintoja niihin kaikkiin mahdollisesti oudoiltakin vaikuttaviin suuntiin joihin ne saattavat johtaa, jääme kiinni siihen mitä jo tunnetaan tai tiedetään, kiinni menneisyyteen ja nykyisyyteen pystymättä kuvittelemaan tulevaisuuden arvaamattomuutta.²

Filosofi ja feministiteoreetikko Elizabeth Groszin mukaan feminismillä, ja siis myös feministisellä teoriolla, samoin kuin muilla kriittisillä diskursseilla ja kriittisellä toiminnalla, on erityinen suhde aikaan. Feminismin tavoitteena on tehdä tulevaisuudesta erilainen kuin nykyisyys ja menneisyys murtamalla olemassa olevien prosessien jatkuvuutta omien kumouksellisten tapahtumiensa kautta. Mitä paremmin ihmiset oppivat ymmärtämään oman sijoittumisensa aikaan olentoina, jotka kulkevat menneisyyden ja tulevaisuuden läpi ilman vakaata ja paikallaan pysyvää nykyisyyttä, sitä helpompi on myös hahmottaa erilaisia toimintamahdollisuuksia ja sitä suurempia muutoksia on mahdollista kuvitella.³

Tulevaisuuteen suuntautuneessa feministisessä teoriassa Groszille tärkeimpiä tehtäviä on eron ajattelu.⁴ Ennen kaikkea Grosz on sukupuolieron ajattelija. Jotta olisi mahdollista ymmärtää ja tätä kautta arvioida Groszin eroja, ja erityisesti sukupuolieroa, käsittelevää filosofista projektia ja sitä eron ajattelun ja erojen elämisen feminististä tulevaisuutta mitä hän visioi, voi kuitenkin olla hyödyllistä lähteä tulevaisuudesta toiseen suuntaan.

Hedelmällinen tapa feministisen nykyteorian, kuten myös Groszin ajattelun, hahmottamiseen ja arvioimiseen on tarkastella nykyistä teoriaa suhteessa sen taustalta löytyviin teorialähteisiin. Tuija

¹ “Sexual difference is thus a mobile, indeed volatile, concept, able to insinuate itself into regions where it should have no place, to make itself, if not invisible, then at least unrecognizable in its influences and effects.” Grosz 1994a, ix. Käännös EU, kuten tästä eteenpäin kaikkien Grosz-sitaattien ja muiden englanninkielisistä teksteistä olevien lainausten käännökset, ellei toisin mainita.

² “(---) unless *some* feminist theorists take the philosophical and theoretical exploration of the implications of sexual difference, and of difference more generally, seriously, and follow these obscure lines where they might lead – however strange – we have no hope of something entirely other; we will remain tied to the recognized and the known, mired in the past and the present instead of being able to address or at least face the undecidability of the future.” Grosz 2005, 183. Kursivointi alkuperäisessä tekstissä.

³ Grosz 2004, 14.

⁴ Grosz 2005, 183.

Pulkkinen katsoo feministisen teorian olevan selkeästi yhteydessä filosofian teoriaperinteisiin ja analysoi vuonna 2005 julkaistussa haastattelussa feministisen nykyteorian kenttää juuri kytkemällä sitä filosofian traditioon. Feministisen teoria suhde filosofiaan ei kuitenkaan ole ainakaan ensisijaisesti sopeutuva vaan haastava ja muutoksia hakeva. Pulkkisen termein ilmaistuna feminististä teoriaa, tai ainakin osaa siitä, voidaan pitää eräänlaisena post-filosofiana. Olennaista tässä post-suhteessa on juuri aikaisemman filosofisen ajattelun haastaminen: filosofiset tekstit toimivat usein feministisen teorian lähteenä ja inspiraationa, mutta samalla niistä halutaan irrottautua ja kyseenalaistaa niihin keskeisesti kuuluvia oletuksia.⁵

Feminististä teoriaa tehdään Pulkkisen mukaan suhteessa niin analyttiseen kuin fenomenologiseenkin filosofiaan, ja näiden lisäksi myös yhteydessä kriittiseen traditioon, siis marxilaiseen ajatteluun. Näiden lisäksi tämänhetkisessä feministisessä post-filosofisessa teoretisoinnissa erottuu Pulkkisen mukaan selkeästi kaksi erilaista suuntausta: yhtiältä Deleuzen ajattelusta inspiroitunut teoretisointi, jonka tunnetuimpia edustajia ovat Elizabeth Grosz, Rosi Braidotti ja Moira Gatens, sekä toisaalta Foucault'n ja Derridan filosofioihin pohjautuva teoretisointi, jota Pulkkisen mukaan edustavat esimerkiksi Judith Butler ja Joan Scott.⁶

Taustateorioiden tuntemista voi pitää keskeisenä asiana nykyisen feministisen teoretisoinnin ja siinä ilmenevien yhteyksien ja erimielisyyksien ymmärtämiselle. Se, millaisiin teoriaperinteisiin feministinen teoria ankkuroituu, vaikuttaa merkittäväällä tavalla myös esimerkiksi siihen, miten sukupuolta ajatellaan ja mitä sukupuolesta voidaan sanoa. Tässä työssä tarkoitukseni on esitellä ja arvioida australialaissyntyisen filosofin ja tämän hetken merkittävimpiin feministiteoreetikoihin kuuluvan Elizabeth Groszin sukupuoli-ajattelua asettamalla suhteeseen Groszin omaa ajattelua ja hänen tausta-ajattelijoitaan. Nostan Groszin taustateoreetikoina esiin ranskalaisen filosofin Gilles Deleuzen ja toisaalta feministisen teorian tunnetuimpiin ja kiistellyimpiin sukupuolieron ajattelijoihin kuuluvan Luce Irigarayn ja esitän, että Groszin sukupuoli-ajattelua on hedelmällistä lukea ja arvioida nimenomaan näiden taustateoreetikoiden kautta ja heidän ajatustensa kiinnostavana ja jännitteisenä yhdistelmänä.⁷

⁵ Oksala & Werner 2005b; 120, 124.

⁶ Emt., 121–122.

⁷ En tosin väitä, että Groszin teoretisointi olisi tyhjentävästi selitettävissä Deleuzen ja Irigarayn avulla, sillä rakentaessaan omaa teoreettista projektiaan Grosz hyödyntää hyvin monien filosofien ajattelua ja filosofian lisäksi muitakin teoriatraditioita, kuten psykoanalyttista teoriaa ja Darwinin evoluutio-teoriaa.

Deleuzen filosofian asema feministisen teorian taustalla on ollut kiistelty, ja Deleuze on saanut feministisiltä ajattelijoilta osakseen myös runsaasti kritiikkiä. Viittaukset Deleuzeen ovat kuitenkin feministisen teorian alan kirjoituksissa lisääntyneet jatkuvasti, ja hänen ajatteluunsa suhtaudutaan nykyään myös enenevässä määrin myönteisesti.⁸ Deleuzen ajattelusta inspiroitunutta feminististä teoriaa, niin kutsuttua deleuzeläistä feminisimiä, voidaan siis pitää relevanttina ja kiinnostavana suuntauksena tämänhetkisessä feministisessä teoriassa. Grosz on jo pitkään kuulunut deleuzeläisen feminismiin tunnetuimpiin edustajiin, ja Deleuzen merkitys Groszin omalle ajattelulle on jatkuvasti kasvanut. Paitsi deleuzeläinen feministi Grosz on kuitenkin selvästi myös Luce Irigarayn sukupuolieron ajattelusta inspiroitunut ja sen pohjalle omaa ajatteluun rakentava feministiteoreetikko. Irigarayn tekstit ovat vaikuttaneet voimakkaasti Groszin ajatteluun hänen uransa alkuvaiheista lähtien ja hän on osallistunut myös jo verraten varhain ranskankielisten sukupuolieron ajattelijoiden esiintuomiseen englanninkielisessä maailmassa.

Deleuzen tuotannossa kiehtovana on monien tulkitsijoiden taholta pidetty ennen kaikkea hänen ajattelunsa tietynlaista vallankumouksellisuutta, aikaisemman filosofisen ajattelun kritiikkiä ja järjestyksen vastaisuutta. Kuitenkin etenkin nykyisin Deleuze nähdään myös kiinnostavana ontologisena ajattelijana. Deleuzea pidetään merkittävänä eron ajattelijana, ja eron käsite on keskeisellä sijalla myös omassa työssäni. Erityisesti Todd Mayn (1994) ja James Williamsin (2003) Deleuze-tulkintoihin nojaten esitän kuitenkin, että eron teoretisoinnin ohella ja siihen olennaisella tavalla liittyen Deleuzen ajattelussa keskeistä on Spinozan filosofiaan pohjaava ajatus kaiken olevan perimmäisestä ykseydestä. Tutustuminen tähän ykseyden ja eron ontologiaan on mielestäni keskeistä Deleuzen ajattelusta inspiroituneiden feminististen ajattelijoiden ja heidän sukupuoleen liittyvän teoretisointinsa ymmärtämisessä.

Deleuzen mukaan kaikki yksilölliset olemassa olevat kappaleet, niin inhimilliset kuin muunlaiset, ovat osa yhtä materian virtaa, yhtä ja samaa olemista. Tässä ajattelutavassa eron ajattelemisen kahden itsensä kanssa yhtenä ja samana pysyvän asian välisenä erona on olemisen itsensä näkökulmasta virheellinen. Ero kahden asian välillä on näennäinen ja ulkoapäin tehty. Todellinen deleuzeläinen ero toimii perusolevan, materian virran, sisällä ja saa aikaan kaiken olevan jatkuvan liikkeen, tulemisen ja muuttumisen joksikin muuksi.

⁸ Colebrook 2000, 112 ja Braidotti 2002, 68.

Mikäli Deleuzen olemisen ykseyden ja puhtaan eron ontologiasta pidettäisiin täysin kiinni, seurauksena sukupuolen ajattelulle olisi se, että sukupuoliero merkittävänä erona katoaisi. Jos kaikki virtaa ja on jatkuvasti jo tulossa joksikin muuksi, ihmisten jaottelu naisiksi ja miehiksi kutsuttuihin kategorioihin on illuusio ja ulkoapäin tuleva jaottelu, ei todellinen ja merkitsevä ero. Naisten ja miesten välinen erottelu on tosin Deleuzenkin mukaan tämänhetkisessä yhteiskunnassa ja kulttuurissa merkittävä ero, joka keskeisellä tavalla vaikuttaa yksilön elämään, ja tällaisena myös relevantti lähtökohta esimerkiksi naisten oikeuksia puolustavalle poliittiselle toiminnalle. Sukupuolen ajattelussa Deleuzen filosofiassa perimmäinen tavoite on kuitenkin päästää irti sukupuolen binaarilogiikasta ja päästä jonkinlaiseen sukupuolen jälkeiseen subjektiuteen, jossa ei enää ole miehiä ja naisia vaan jatkuvasti muuttuvia ja loputtomasti erilaistuvia yksilöitä.

Deleuzeläisenä feministinä Grosz on hyvin kiinnostunut deleuzeläisestä tavasta ymmärtää ja käsitteellistää eroa erona sinänsä ja itsessään identiteetin ja vastakkainasettelujen ulkopuolella, tulemisen ja moninaisuuksien kautta.⁹ Vähintään yhtä merkittävällä tavalla Groszin teoretisoinnin taustalla vaikuttaa kuitenkin myös Irigarayn sukupuolieron ajattelu. Irigarayn oman ajattelun olennaisimpana filosofisena taustana voidaan pitää fenomenologisen filosofian traditiota. Tuija Pulkkisen mukaan Irigarayn ajattelua luonnehtii fenomenologisen filosofian ja feministisen teoretisoinnin yhdistäminen. Irigarayn feministisen fenomenologian olennaisin piirre on Pulkkisen mukaan fenomenologisen ihmissubjektin jakaminen kahtia, mieheen ja naiseen. Irigaraylle ihminen ei ole yksi vaan hyvin perustavalla tavalla kaksi, ja naisen ja miehen välisestä sukupuolierosta muodostuu ajattelun kyseenalaistamaton perusoletus.¹⁰

Irigarayn ajattelussa naisen ja miehen välinen ero on siis täysin eri asemassa kuin mitkään muut erot, ja tämä erityinen ero oletetaan luonnolliseksi ja annetuksi lähtökohdaksi. Naisen ja miehen välisen sukupuolieron painottaminen on Irigaraylle tärkeää, jotta päästäisiin irti kulttuuria hallitsevasta näennäisestä neutraalisuudesta, joka hänen mukaansa jättää todellisuudessa tilaa vain miehille ajattelu- ja toimintatavoille. Vaikka Deleuzen ja Irigarayn ajattelujen yhdistäminen onkin ollut olennainen piirre paitsi Groszin myös joidenkin muiden feministiajattelijoiden teoretisoinnissa, olen kuitenkin sitä mieltä, että nämä kaksi filosofiaa tarjoavat varsin erilaiset lähtökohdat sukupuolen ajatteluun.¹¹ Työssäni tuon esiin Deleuzen ja Irigarayn filosofoiden ja

⁹ Grosz 1994a 164, Grosz 1994b, 192–193.

¹⁰ Oksala & Werner 2005, 121–123. Irigarayn ajattelun fenomenologisesta taustasta ks. myös esim. Heinämaa 1997, 37–39.

¹¹ Groszin ohella deleuzeläis-irigarayläisiä teoriasynteesejä on kehitelty erityisesti Braidotti (ks. esim. Braidotti 2002). Groszin ja Braidottin ajattelussa on useita muitakin samankaltaisuuksia, ja he ovat myös molemmat opiskelutaustoiltaan

erityisesti eron ajattelun erityispiirteitä ja näiden filosofioiden keskinäisiä eroja. Tuon esiin sen, miten näiden taustateorioiden vaikutus on luettavissa Groszin tavasta teoretisoida sukupuolta ja pyrin tätä kautta arvioimaan Groszin sukupuoliajattelun sisältämiä mahdollisia ristiriitaisuuksia sekä sen mahdollisuuksia ja rajoja.

Uusimmassa teoksessaan *Time Travels* (2005) Grosz tarttuu myös itse suoraan deleuzeläisen ja irigarayläisen ajattelun yhteen tuomiseen liittyviin haasteisiin.¹² Kuten hän kirjoittaa, Deleuzen ja Irigarayn ajattelujen ei voi väittää lomittuvan helposti yhteen ja muodostavan johdonmukaista kokonaisuutta. Tästä huolimatta, tai oikeastaan juuri tämän ansiosta, Deleuzen ja Irigarayn filosofinen kohtaaminen, heidän ajattelujensa soveltaminen yhdessä, saattaa Groszin mukaan muodostua tuottavaksi ja uutta luovaksi asetelmaksi.¹³ Uusimman teoksen ohella Deleuzen ja Irigarayn filosofioiden yhtäaikainen vaikutus on mielestäni selkeästi läsnä jo Groszin aikaisemmissa teoksissa ja siinä, miten sukupuolta niissä teoretisoidaan. Pyrinkin kuljettamaan työssäni mukana Groszin tuotantoa mahdollisimman laajasti 1980-luvun loppupuolelta 2000-luvulle ja tutkimaan hänen sukupuoliajatteluun ja sen suhdetta Deleuzen ja Irigarayn ajatteluun kokonaisuutena. Tätä kautta pyrin osoittamaan, millaista tulevaisuutta ero-keskusteluille ja erojen ja erilaisuuksien elämiselle Groszin irigarayläis-deleuzeläinen filosofia rakentaa sekä arvioimaan Grosin filosofista projektia feministisenä sukupuolen ja eron ajatteluna.

Johdannon jälkeisessä luvussa esittelen aluksi lyhyesti Groszin henkilönä ja tuon esille hänen ajattelunsa keskeiset teemat. Tämän jälkeen siirryn käsittelemään Groszin ajattelun filosofista taustaa. Kolmannessa luvussa esittelen erojen ja moninaisuuksien ajattelijana tunnetun Deleuzen filosofiaa ja erityisesti hänen ontologiaansa, jossa erityisen kiinnostavaa on se, että eron ajattelun painottamisesta huolimatta suuntana on samanaikaisesti ajatella kaikkea olevaa yhtenä ”materian virtana”. Vaikka juuri Deleuzen olevan ykseyttä korostava ontologia ja hänen eron ajattelunsa, eikä niinkään hänen mahdollinen sukupuoli-ajattelunsa, ovat niitä seikkoja jotka auttavat valaisemaan Groszin ajattelua, on tämän työn yhteydessä kuitenkin kiinnostavaa luoda katsaus myös siihen, mitä sanottavaa Deleuzella on ollut sukupuolesta ja miten feministiteoreetikot ovat tätä tulkinneet. Tähän aiheeseen perehdyn kolmannen luvun lopuksi, ennen siirtymistä Irigarayn ajatteluun ja sukupuolieron feminismiin.

lähtöisin Australiasta. Groszia ja Braidottia myöhempään sukupolveen kuuluva Tamsin Lorraine on omassa Deleuzen ja Irigarayn ajattelua yhdistelevässä teoriaprojektissaan inspiroitunut erityisesti juuri Groszin kirjoituksista (ks. Lorraine 1999).

¹² Grosz 2005, ks. erit. artikkelit ”The Time of Thought” ss. 155–170 ja ”The Force of Sexual Difference” ss. 171–184.

¹³ Grosz 2005, 163.

Irigarayta voi siis pitää yhtenä aikamme tunnetuimmista ja kiistellyimmistä sukupuolieron ajattelijoina. Groszille Irigaray edustaa feministisen teorian voimakkainta ja vaikuttavinta versiota. Tämä Irigaraysta vaikuttaminen onkin Groszin teksteissä mielestäni hyvin ilmeistä. Neljännessä luvussa siirryn käsittelemään Irigarayn sukupuoliero-ajattelua nostoen sieltä esille niitä kohtia, jotka mielestäni parhaiten auttavat ymmärtämään sitä, mitä Grosz kirjoittaa sukupuolierosta.

Viidennessä luvussa esittelen Groszin omaa sukupuoliajattelua mainitun kahden taustateoreetikon, Deleuzen ja Irigarayn, ajattelun valossa. Tuon esille sen, miten deleuzeläiset ja irigarayläiset vaikutteet näkyvät Groszin tavassa kirjoittaa sukupuolesta ja millainen tapa ajatella ja kirjoittaa sukupuolesta niistä muodostuu. Kuten Grosz itsekin toteaa pohtiessaan uusimmassa teoksessaan Deleuzen ajattelun ja Irigarayn sukupuoliero-ajattelun suhdetta, näiden kahden filosofian yhteensovittaminen ei käy helposti. Hänen mukaansa nämä erilaiset filosofiset ajattelutavat kuitenkin ”häiritsevät” toisiaan luovasti ja auttavat hahmottelemaan uusia teoreettisia malleja, jotka vastaisivat paremmin naisten, feminiinisen ja sukupuolieron moninaisuutta ja toisivat esiin jotain sellaista, jonka aikaisemmat teoriat ovat jättäneet piiloon:

Näiden kahden erilaisen diskurssin ja niiden erilaisten kiinnostuksen kohteiden kautta on mahdollista hahmotella joitakin mahdollisia tai jopa tavoiteltavia tulevaisuuksia filosofian ja feministisen teorian yhteiselle alueelle, niiden yhteiselle, vaikkakin tunnistamattomalle, kiinnostukselle ontologiaa ja epistemologiaa kohtaan sekä niiden perustavanlaatuisille eettisille ja poliittisille yhteyksille ja vaikutuksille.¹⁴

Grosz tunnetaan nimenomaan erofeministinä ja eron ajattelijana. Työni tarkoituksena on kuitenkin problematisoida eron käsitettä Groszin ajattelussa ja pohtia sitä, millaisia rajoja hänen hyödyntämänsä filosofiset ajattelusuuntaukset asettavat erojen, ja erityisesti sukupuolieron, ajattelulle. Kiinnostavimpia kysymyksiä on mielestäni se, muodostuuko mitään eroja kun pohjataan Deleuzen ajatteluun. Jos kaikki oleva ajatellaan Deleuzea seuraten osaksi yhtä ja samaa virtaavaa materiaalisuutta, jossa kaikki voi milloin tahansa muuttua toiseksi, miten mitkään erot voisivat muodostua merkittäviksi? Miten tähän samuuden ontologiaan yhdistyy sukupuolieron feministien ajatus siitä, että miehen ja naisen välinen sukupuoliero on merkittävin ero, ehdoton, ylittämätön ja kaikkea olemassaoloa jäsentävä? Miksi lähdetään liikkeelle juuri sukupuolierosta, miksi se on merkittävin ja ylittämättömin? Mistä oikeastaan puhutaan kun puhutaan sukupuolierosta, eli tarkemmin millaisia merkityksiä sukupuoliero saa Groszin, ja hänen taustateoreetikonsa Irigarayn,

¹⁴ Emt.; 157, 163.

teksteissä? Millaisiksi keskustelu eroista ja erojen elämisen tulevaisuus muodostuu tässä monistisen materian virran ja toisaalta miehen ja naisen välisen sukupuolieron ehdottomuuden risteyskohdassa?

Groszin uusimmassa tuotannossa keskeisessä asemassa on ajan, tulemisen ja tulevaisuuden ajattelu. Näitä painotuksia seuraillen pohdin ja arvioin työni viimeisessä luvussa erojen tulevaisuutta ja erojen elämistä sellaisena kuin se Groszin ja hänen hyödyntämiensä tausta-ajattelijoiden tekstien pohjalta näyttäytyy. Koska Grosz on erityisesti sukupuolieron teoreetikko, lähestyn kysymystä erojen tulevaisuudesta ensisijaisesti analysoimalla sukupuolieron käsitettä Groszin ajattelussa. Kysyn erityisesti, miten Grosz onnistuu tavoitteessaan ajatella sukupuolieroa uudelleen ja luoda sukupuolieron ja muiden erojen ajattelulle ja elämiselle yllätyksellistä ja radikaalilla tavalla nykyisestä poikkeavaa tulevaisuutta. Tarkasteltuani Groszin tuotannon keskeisiä taustateoreetikkoja ja näiden kautta Groszin omaa sukupuoleen liittyvää teoretisointia päädyn toteamaan, että Groszin ajattelussa on mielestäni tiettyjä merkittäviä rajoitteita suhteessa sukupuolen ja erojen ajatteluun.

2. Elizabeth Grosz – erojen, ruumiillisuuden ja ajan feministiteoreetikko

2.1 Lähtökohtia feministisen teorian rihmastoon

Elizabeth Grosz on Sydneyssä Australiassa syntynyt ja opiskellut filosofi ja feministiteoreetikko, joka tällä hetkellä toimii naistutkimuksen ja sukupuolen tutkimuksen laitoksen professorina Rutgersin yliopistossa New Jerseyssa. Hän suoritti filosofian perus- ja jatko-opintonsa Sydneyn yliopistossa ja valmistui tohtoriksi vuonna 1981. Vuodesta 1978 vuoteen 1991 Grosz toimi opetustehtävissä Sydneyn yliopiston yleisen filosofian laitoksella. 1990-luvun alussa hän siirtyi Monashin yliopistoon Melbourneen vastaperustetun kulttuurintutkimus-instituutin johtajaksi työskentelemään kriittisen teorian ja filosofian apulaisprofessorina ja myöhemmin professorina. Monashin yliopiston jälkeen Grosz on opettanut useissa yliopistoissa niin Yhdysvalloissa, Euroopassa kuin Aasiassakin. Ennen siirtymistään Rutgersin yliopistoon hän toimi yleisen kirjallisuustieteen professorina New Yorkin valtionyliopistossa Buffalossa.¹⁵

Groszin teoreettisen kiinnostuksen kohteet ovat vaihdelleet laajasti feministisen teorian ja filosofian alueella ja hän on julkaissut teoksia ja artikkeleita esimerkiksi seksuaalisuuteen ja haluun, kehoon ja materiaalisuuteen, feministiseen epistemologiaan sekä aikaan ja tilaan liittyvistä kysymyksistä. Grosz tunnetaan myös psykoanalyttisen teorian, erityisesti Jacques Lacanin ajattelun, feministisenä soveltajana ja kriitikkona, ja ennen ”rakastumistaan” filosofiaan tämän hetken merkittävimpien feministifilosofien joukkoon kuuluvan Groszin olikin tarkoitus opiskella psykologiaa. Filosofista tuli kuitenkin tärkeintä, Groszin itsensä mukaan pitkälti erityisen historiallisen tilanteen vuoksi: 1970-alussa, aikana jolloin esimerkiksi radikaali opiskelijaliike ja naisliike sulauttivat yhteen vanhoja kysymyksiä uusien poliittisten kiistojen kanssa, filosofiankin opiskelusta tuli Groszin sanoin ”jännittävää, dynaamista ja merkityksellistä”.¹⁶

Groszin varhaisimmat teokset käsittelevät ranskalaista feminismiä keskittyen erityisesti Luce Irigarayn ja Julia Kristevan ajatteluun, ja Grosz oli jo verraten aikaisin luomassa keskusteluyhteyttä niin kutsuttujen ranskalaisten sukupuolieron teoreetikoiden ja anglo-amerikkalaisten gender-teoreetikoiden välille.¹⁷ Groszin ensimmäinen laajempaa julkisuutta saanut teos, vuonna 1989

¹⁵ Runas 2002, 4.

¹⁶ Emt. Ks. myös Lempiäinen & Liljeström 2000, 115–117.

¹⁷ Lempiäinen & Liljeström 2000, 115.

julkaistu *Sexual Subversions. Three French Feminists*,¹⁸ on kirjoitettu vastauksena feministisen teorian opettamisessa kohdattuihin ongelmiin ja esittelee kolmen ranskalaisen feministiteoreetikon, Julia Kristevan, Luce Irigarayn ja Michèle Le Doeuffin, ajattelua.¹⁹ Teoksen ilmestymisen aikoihin ranskalaisten feministiteoreetikoiden ajattelusta oli saatavilla vain niukasti englanninkielistä materiaalia, ja Groszin tavoitteena olikin tarjota yleisesitys ranskalaisesta feminismistä englanninkieliselle yleisölle. Erityisesti Irigaraylla on ollut merkittävä vaikutus Groszin ajatteluun. Hän viittaa Irigarayhin useimmissa kirjoituksissaan, myös uusimmissa teoksissaan, ja pitää tämän työtä vaikuttavimpana feministisen teorian versiona.²⁰

Sexual Subversions -teoksen jälkeen vuonna 1990 julkaistiin teos *Jacques Lacan. A Feminist Introduction*, jossa Grosz esittelee kriittisesti lacanilaista psykoanalyttista teoriaa ja pohtii sen suhdetta feministiseen teoriaan. Grosz tunnetaan edelleen parhaiten 1990-luvun puolivälissä ilmestyneistä teoksistaan *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism* (1994) sekä artikkelikokoelmasta *Space, Time, and Perversion. Essays on the Politics of Bodies* (1995). Jälkimmäinen teos sisältää artikkeleita yli kymmenen vuoden ajalta. Artikkelit on jaettu kolmen laaja-alaisen otsikon alle. Ensimmäisessä osassa käsitellään tiedon ruumiillisuutta ja sukupuolisesti erityisen ruumiillisuuden vaikutusta tietoon ja käsityksiin todellisuudesta. Toisessa jaksossa Grosz pohtii tilan ja tilallisuuden kysymyksiä, esimerkiksi arkkitehtuuria ja kaupunkisuunnittelua, sekä ruumiillisuuden suhdetta näihin teemoihin. Kolmannessa, perverssiin haluun keskittyvässä jaksossa Grosz rakentaa omaa teoriaansa lesbohalusta ja pohtii muun muassa psykoanalyttisen teorian hyödyntämistä lesbo- ja feministisessä teoriassa.

Grosz tunnetaan ruumiillisuuden teoretisoijana, ja *Volatile Bodies* -teoksessa keskitytäänkin ennen muuta ruumiillisuuteen. Grosz käy läpi useiden miesteoreetikoiden²¹ ajattelua tavoitteenaan osoittaa, että mikäli nämä teoreetikot yleensä puhuvat ruumiillisuudesta, heidän näennäisen neutraali puhetapansa keskittyy todellisuudessa vain mieskehoihin ja jättää miehen ja naisen välisen sukupuolieron sekä naiskehon erityisyyden huomiotta. Grosz pohtii teoksessaan sitä, miten hänen esiintuomiensa miesteoreetikoiden kirjoituksia voisi hyödyntää ruumiillisuuden, seksuaalisuuden ja sukupuolieron uudelleen-ajattelussa, ja hyödyntää tässä työssään myös muun muassa Luce

¹⁸ Tätä ennen ilmestyi ainakin teos *Irigaray and the Divine. Local Consumption Occasional Papers. (Monograph No.9)*, 1986.

¹⁹ Syystä siihen, miksi teoksessa esitellään Kristevan ja Irigarayn lisäksi Le Doeuff eikä esimerkiksi Hélène Cixous, joka useammin liitetään ranskalaisen feminismiin ”pyhään kolminaisuuteen” (Lempiäinen & Liljeström 2000, 116) yhdessä Kristevan ja Irigarayn kanssa, ks. Grosz 1989, viii.

²⁰ “the most powerful version of feminism“. Ausch, Doane & Perez , 5.

²¹ Mm. Freud, Lacan, Schilder, Merleau-Ponty, Nietzsche, Foucault, Lingis sekä Deleuze ja Guattari.

Irigarayn, Julia Kristevan, Mary Douglasin, Iris Marion Youngin ja Judith Butlerin ajatuksia. Teoksessa korostetaan runsaasti erilaisten vastakkainasettelujen, kuten kehon ja mielen ja luonnon ja kulttuurin, purkamisen tärkeyttä ja esitetään samalla ruumiillisen subjektin ja sukupuolieron rakentuvan tietynlaisessa näiden toisilleen vastakkaisiksi ymmärrettyjen kokonaisuuksien leikkauspisteessä. Groszin projekti ”sukupuolieron uudelleen-ajattelusta ruumiillisuuden ehdoin” päättyy *Volatile Bodies* -teoksen viimeisessä luvussa sukupuolieron käsitteellistämiseen sukupuolisten kehojen virtauksien/vuotojen pohtimisen kautta.

Volatile Bodies -teoksessaan Grosz kirjoittaa kehon ja ruumiillisuuden jääneen feministisessä teoriassa pitkälti huomiotta tai ainakin olleen jonkinlaisessa alistetussa asemassa suhteessa psyykkisten ja sosiaalisten merkitysten ja vaikutusten pohtimiseen.²² Nykyisin tilanne voidaan nähdä jo pitkälti toisenlaisena, ja Groszin tavoite kehon siirtämisestä ”periferiasta analyysin keskiöön” on ainakin osittain toteutunut. Vuonna 1996 tehdyssä haastattelussa Grosz kertoo jättäneensä feministisen ruumiillisuuden pohdinnan ainakin tilapäisesti taakseen – mutta vain pystyäkseen mahdollisesti myöhemmin lähestymään aihetta uudelleen erilaisesta näkökulmasta. Ruumiillisuudesta on Groszin mukaan tullut feministisen teorian itsestäänselvyys ja rutiinia. Se ei enää ole uutta ja outoa vaan pikemminkin arvostettua ja odotettua. Ruumiillisuudesta puhuminen on Groszinkin mielestä edelleen arvokasta, mutta olisi tärkeää, että aiheesta pystyttäisiin tekemään uudelleen tuore ja sitä pystyttäisiin lähestymään erilaisista näkökulmista.²³

Kirjassaan *Architecture from the Outside* (2001) Grosz pohtii tilaan ja arkkitehtuuriin liittyviä kysymyksiä omasta filosofisesta ja feministisestä näkökulmastaan. Keskeinen kysymys on, miten voisimme ymmärtää tilaa eri tavalla pystyäksemme järjestämään tilaa uudelleen ja elämään siinä toisin. Keskeistä myös tässä teoksessa on irigaraylaiselle sukupuoliero-ajattelulle tyypillinen oletus miehen ja naisen välisen sukupuolieron erityisestä ja perustavasta asemasta, tämän eron kautta rakentuvista erilaisista havaitsemisen paikoista ja tähän pohjaten arkkitehtuurin ja tila-käsitysten näennäisen neutraaliuden kritiikki: ”Miten se *tosiasia*, että on aina olemassa (ainakin) kaksi toisiinsa palautumatonta sukupuolta, liittyy siihen miten ymmärrämme ja elämme tilaa?”²⁴

Groszin uusimmissa teoksissa hänen feministisen teoriakehittelynsä keskeisimmäksi käsitteeksi on noussut aika. Tämän lisäksi uusien teosten erityisenä piirteenä voidaan pitää inspiroitumista

²² Grosz 1994a, vii.

²³ Grosz 2001, 26.

²⁴ Emt., xix.

luonnontieteistä, varsinkin biologiasta ja tarkemmin Darwinin evoluutioteoriasta. Teoksessa *The Nick of Time. Politics, Evolution, and the Untimely* (2004) Grosz keskittyy juuri Darwinin ajatteluun ja sen ohella Nietzscheen ja Bergsonin filosofioihin, jotka kaikki edustavat Groszille ajattelua, jossa biologia ja kulttuuri kietoutuvat erottamalla tavalla yhteen. Groszille jatkuvasti tärkeiden tausta-ajattelijoiden Deleuzen ja Irigarayn merkitys keskeisinä tulemisen ja muutoksen ajattelijoina on tässä teoksessa toimia tietynlaisina välittäjinä Darwinin, Nietzscheen ja Bergsonin teorioiden välillä. Deleuzeläiset ja irigarayläiset käsitteet kulkevat Groszin teoretisoinnin taustalla läpi teoksen ja ohjaavat ajattelua tulevaan ja yllätykselliseen aikaan.²⁵

Toisin kuin esimerkiksi *Volatile Bodies* -teoksessa, jossa painotus oli yrityksessä ajatella ruumiillisuuden ja sukupuolieron sosiokulttuurista rakentumista, kymmenen vuotta myöhemmin ilmestynyt *The Nick of Time* -teos tuntuu selkeämmin etsivän paluuta jonkinlaiseen luonnolliseksi ajateltuun ruumiillisuuteen. Sitä miten kulttuuri kirjautuu kehoihin ja muokkaa niitä on Groszin mukaan tutkittu jo paljon. Nyt tulisikin hänen mukaansa palata ”luonnon, materian ja elämän” käsitteisiin ja mahdollisesti pohtia uudelleen sitä, mitä näillä käsitteillä tarkoitetaan. Kun Grosz *Volatile Bodies* -teoksessaan useasti esitti, että kulttuuristen vaikutusten ja merkitysten alta ei ole löydettävissä mitään alkuperäistä ruumiillisuutta, *The Nick of Time* -teoksen lähtökohtana vaikuttaa olevan juuri oletus jonkinlaisesta kehosta sinänsä. Kulttuuristen vaikutusten ohella, ja niitä tärkeämpänä asiana, tulisi Groszin mukaan pohtia kehoja itseään ja niiden luontoa: sitä, mitä kehot ovat ja mikä niissä mahdollistaa kulttuuristen vaikutusten kirjautumisen, siis ”mikä kehojen luonnossa, biologisessa evoluutiossa, avaa niitä kulttuurisille ja sosiaalisille vaikutuksille ja poliittiselle, kulttuuriselle ja käsitteelliselle evoluutiolle”.²⁶

Pääasiallinen kiinnostuksen kohde *The Nick of Time* -teoksessa on aika, sillä aika ja ajallisuus ovat Groszin mukaan olennainen osa kaikkea elämää ja kaikki mitä on on kiinni ajan jatkuvassa liikkeessä.²⁷ Samanlainen painotus on myös Groszin uusimmassa teoksessa, artikkelikokoelmassa *Time Travels. Feminism, Nature, Power* (2005). Teoksen esipuheessa Grosz kirjoittaa edelleen keskittyvänsä aikaan ja sen jatkuvaan liikkeeseen kohti tulevaisuutta, jonka sisältöä ei nykyisyydestä käsin pystytä tietämään vaan joka on aina yllätyksellistä.²⁸ Keskeinen kysymys Groszin mukaan on, mitä keskittyminen ”ajan todellisuuteen” voisi antaa identiteetin, politiikan, kulttuurin ja sukupuolieron ajattelemiselle. Olennaista on myös muutoksen mahdollisuuden ja

²⁵ Grosz 2004; 2, 13.

²⁶ Emt., 2.

²⁷ Emt., 4–5.

²⁸ Grosz 2005, 2.

nykyisyydestä poikkeavan tulevaisuuden luomisen teoretisointi: miten muutoksen ovat mahdollisia, millaisia muotoja ne saavat erilaisissa biologisissa, kulttuurisissa, poliittisissa ja teknologisissa prosesseissa ja millaisia vaikutuksia ja seuraamuksia niillä on sille tavalle jolla ihmiset ymmärtävät itseään ja maailmaa.²⁹

2.2 Tietoinen päättämättömyys

Grosz on filosofisten töidensä ohella myös tunnettu psykoanalyttisen teorian soveltaja ja kriitikko. Vaikka psykoanalyttinen teoria ei olekaan tämän työn kannalta olennainen osa Groszin ajattelua, on Groszin psykoanalyysia koskevien kirjoitusten kautta mahdollista pohtia vielä lyhyesti tiettyjä hänen teorian tekemisen tyyliä piirteitä, jotka osaltaan auttavat ymmärtämään hänen ajatteluaan laajemminkin.

Eräissä *Space, Time and Perversion* -teoksen (1995) artikkelissa tekemässään tietynlaisessa välitilinpäätöksessä suhteessa psykoanalyysiin Grosz toteaa, että jos feministiteoreetikoiden vaihtoehtoja ovat hyväksyä psykoanalyysi kokonaan, hylätä se kokonaan tai sitten tehdä vähän kumpaakin, hän itse haluaa valita jälkimmäisen vaihtoehdon. Hän sijoittaa itsensä oikeaoppisen psykoanalyysin ja sitä kritisoivan feministisen teorian välimaastoon ja katsoo, että psykoanalyysiin tulisi suhtautua jonkinlaiselle sivistyneellä epäilevyydellä tai tietoisella päättämättömyydellä (*cultivated ambivalence*).³⁰ Toisin sanoen tulisi siis tuntea psykoanalyttinen teoria mahdollisimman hyvin ottamatta kuitenkaan etukäteen kantaa siihen, onko teoria hyvä vai huono. Tällainen tietoinen päättämättömyys tarjoaa Groszin mukaan feministiselle teorialle tarvittavaa etäisyyttä, jotta pystyttäisiin näkemään psykoanalyttisen teorian mahdollinen hyödyllisyys ja samalla käyttämään psykoanalyttisia käsitteitä kyseenalaistamaan psykoanalyysin omia oletuksia ja pääsemään niiden taakse.³¹

Teoreettisen järjestelmän sisällä ei hänen mukaansa ole mahdollista operoida hyväksymättä samalla tiettyjä järjestelmän perusolettamuksia. Tällä Grosz ei halua sanoa, että voidakseen hyödyntää esimerkiksi freudilaista teoriaa olisi aina hyväksyttävä Freudin ajatukset kokonaisuudessaan. Mutta

²⁹ Emt.; 2, 4.

³⁰ Kirsti Lempiäinen ja Marianne Liljeström suomentavat omassa Groszin työtä esittelevässä tekstissään *cultivated ambivalence* -käsitteen tietoisesta päättämättömyydestä ”huolitelluksi epävakaisuudeksi”. Ks. Lempiäinen & Liljeström 2000, 125.

³¹ Grosz 1995, 154. Ks. myös Lempiäinen & Liljeström 2000, 124-125.

kun jotakin teoriaa hyödynnetään omiin tarkoituksiin,³² ei koskaan ole täysin selvää, mitkä teorian oletuksista tai vaikutuksista eivät sovi yhteen omien päämäärien kanssa. Lisäksi ongelmalliset oletukset tunkeutuvat aina ongelmattomaksi katsotulle alueelle.³³

Tietoisien päättämättömällä asenteella Grosz haluaa käsittääkseni yleisesti ottaen tuoda esiin sitä, että teorioita on mahdollista soveltaa osittain hyväksymättä teoriaa kokonaisuutena, mutta vaikka teoriasta hyödyntäisikin vain osia, siihen tulee silti perehtyä kokonaisuutena. Teorioiden haastaminen on siis mahdollista vain syvällisen perehtymisen kautta. Vastaavatyypisellä tietoisella päättämättömyydellä Grosz suhtautuu oikeastaan kaikkiin niihin teoreettisiin lähestymistapoihin ja ajattelijoihin, joita hän käsittelee. Esimerkiksi Charles Darwinin ajattelua ja sen mahdollista feminististä soveltamista käsittelevässä artikkelissaan Grosz toteaa, että feministisen tutkimuksen ei tulisi olla pelkästään kritiikkiä, joka osoittelee aiempien teorioiden virheitä ja kiistanalaisuuksia. Feministisellä tutkimuksella tulisi lisäksi olla valmius hyväksyä ainakin väliaikaisesti tietyn diskurssin taustaoletukset ja periaatteet ymmärtääkseen tuota diskurssia paremmin ja mahdollisesti muuttaakseen sitä.³⁴

Uusimmassa kirjassaan Grosz jatkaa tietoisien päättämätöntä linjaansa kritisoimalla kritiikin antamista. Hän kertoo omassa työssään yrittävänsä välttää ”tyypillistä kritiikkiä”, siis analyysia joka etsii teksteistä vastakohtaisuuksia, virheitä ja muita heikkoja kohtia ja esittää ylittävänsä ne. Tekstien kritisointi ei muuta kritisoituja tekstejä eikä Groszin mukaan välttämättä edes tuota toisia parempia tekstejä. Kritiikki ei yleensä myöskään saa kritisoitua kirjoittajaa muuttamaan mielipidettään. Sen sijaan kritiikki Groszin mukaan luo yleensä vain vastakritiikkiä ja defensiivistä omien näkemysten korostamista. Vaikka kaikissa teksteissä ja kaikissa teorioissa epäilemättä onkin erilaisia heikkouksia, Grosz ei itse halua keskittyä olemaan eri mieltä käsittelemiensä tekstien kanssa vaan pikemminkin etsimään niiden keskeisiä käsitteitä ja näkemään jokaisen tekstin sisältämät arvokkaat ja ainutlaatuiset ajatukset, joilla saattaa olla ennalta arvaamatonta merkitystä nyt tai tulevaisuudessa.³⁵ Toisaalta voi myös kysyä, millaista paikkaa itselleen teorian tekijänä

³² Grosz kritisoi tässä erityisesti Teresa de Lauretin tavasta soveltaa Freudin ajattelua omassa teoriassaan lesbohalusta. De Lauretisilta ks. 1994 ss. 257–297 ja hänen vastauksensa Groszin esittämään kritiikkiin de Lauretis 1994b. Grosz epäilee erityisen vahvasti psykoanalyysin mahdollisuuksia selittää lesbohalua. De Lauretin rakentama teoria lesbofetisististä jää Groszin mukaan jollain tavalla kiinni psykoanalyttisen teorian maskuliinisuuteen. Lesbofetissi ei itsestään selvästi ole vähemmän fallinen kuin freudilaisen teorian maskuliinisuuskompleksi eikä näin ollen välttämättä ole parempi teoria lesbohalun selittämiselle. (Grosz 1995, 169) Grosz siis sijoittaa itsensä psykoanalyttisen teorian ja sen feministisen kritiikin välimaastoon, mutta toisaalta de Lauretista kritisoidessaan hän tuntuu kyseenalaistavan tällaisen kolmannen vaihtoehdon mielekkyyden ja mahdollisuuden.

³³ Grosz 1995, 168.

³⁴ Grosz 1999, 38.

³⁵ Grosz 2005, 2-3.

Grosz tällä kritiikin kritiikillään luo. Vaikka avoin suhtautuminen erilaisiin teorioihin ja ajattelutapoihin onkin hyvä asia, onko tässä ”tyypillisen kritiikin” välttelyssä vaarana kuitenkin se, että omat näkemykset ja oma teoretisointi neutralisoituvat jonkinlaiseksi yleiseksi arvokkaiden ajatusten etsimiseksi? Lisäksi on mielestäni myös perusteltua ajatella, että juuri tietyn tekstin sisältämien vastakohtaisuuksien etsiminen ja niihin tarttuminen vie ajattelua eteenpäin mitä tehokkaimmalla tavalla.

Aikaisemman ajattelun kritisoinnin sijasta Grosz esittää tavoitteekseen hahmotella uudenlaisia tiedon tuottamisen muotoja. Sen sijaan että pyrittäisiin osoittamaan johonkin teoriaan liittyviä ongelmia tai mahdollisia virheitä tulisi hänen mukaansa keskittyä siihen, miten erilaisia teorioita ja näkemyksiä voitaisiin niiden mahdollisista ongelmista huolimatta hyödyntää, kehitellä teorioita niiden tuolle puolen ja analysoida tai selittää niiden kautta sellaisia asioita joiden käsittelemiseen teorit eivät alun perin pystyneet. Selkeästi Deleuzen filosofiaan nojaten Grosz suhtautuu aikaisempiin teorioihin tietynlaisina työkalupakkeina: ”[M]iten sitä [teoriaa] voidaan käyttää? Mitä sellaista voimme tehdä sen avulla jota emme ehkä pystyisi tekemään ilman sitä? Millaisia käsitte-työkaluja se mahdollisesti tarjoaa?”³⁶ Tällaisen (deleuzeläisen) teorioiden ”käyttämisen”, niiden kehittelyn niiden tuolla puolen selittämään jotain jota ne eivät ehkä alkuperäisessä muodossaan selitä tai tekemään jotain sellaista jota niiden ei ehkä alun perin ajateltu tekevän, voi mielestäni selvästi nähdä ohjaavan Groszin suhtautumista niin Deleuzen kuin Irigaraynkin filosofisiin projekteihin.

Omassa Groszia ja tämän ajattelua esittelevässä tekstissään Kirsti Lempiäinen ja Marianne Liljeström ovat kutsuneet Groszia ”feminististen synteisien luojaksi”, jolla tulkitsen heidän viittaavan Groszin tapaan luoda omaa ajatteluaan yhdistelemällä ja kommentoimalla töissään erilaisten teoreetikkojen ajattelua ja erilaisia tieteellisiä tekstejä.³⁷ Synteisien luomisessa on ehkä kyse myös tietoisesta päättämättömyydestä. Tietoinen päättämättömyys, tai synteisien rakentaminen, erilaisten teorioiden ja ajattelutapojen arvostamisena ja niihin perehtymisenä on arvokas asenne, eivätkä kritisointi ja erojen tekeminen pelkästään niiden itsensä vuoksi ole produktiivista. Toisaalta teorioiden välisten erojen, samoin kuin tietyn teorian sisäisten jännitteiden, etsiminen ja löytäminen voi myös viedä ajattelua tehokkaasti eteenpäin, tai ainakin aikaisemmasta poikkeaviin suuntiin. Omassa sukupuolta koskevassa teoretisoinnissaan Grosz tulkitsee sekä Deleuzen että Irigarayn ajattelua, yhdistelee aineksia näistä filosofioista pyrkien jonkinlaisen

³⁶ Grosz 2005, 180.

³⁷ Lempiäinen & Liljeström 2000, 115–116.

synteesin luomiseen ja on tietyllä tavalla tietoisesti päättämätön näiden kahden filosofian suhteen. Hän on selkeästi ”tietoinen” sekä Deleuzen että Irigarayn ajattelusta, siis huolellisesti perehtynyt molempiin, ja samalla pyrkii välttämään arvostelmien tekemistä. Voidakseni ymmärtää paremmin Groszin omaa feminististä sukupuolen ajattelua ja tätä kautta arvioida sitä, perehdyn seuraavassa kahdessa luvussa siihen, millaisia ovat nämä kaksi hänen ajatteluunsa merkittävällä tavalla vaikuttanutta filosofiaa.

3. Gilles Deleuze, olevan ykseys ja ero sinänsä

Ranskalainen filosofi Gilles Deleuze (1925–1995) kuuluu viime vuosisadan merkittävimpiin ajattelijoihin, ja hänen filosofiansa inspiroi edelleen myös tämänhetkistä feminististä teoriaa. Grosz tunnetaan nimenomaan niin kutsutun deleuzeläisen feminismin, siis Deleuzen ajattelusta inspiroituneen feministisen teorian, edustajana, ja Deleuzen merkitys Groszin ajattelun taustalla on jatkuvasti kasvanut. Koska Deleuzen filosofian vaikutukset ovat ilmeisiä myös Groszin tavassa teoretisoida sukupuoli, Deleuzen filosofiaan perehtyminen auttaa arvioimaan Groszin sukupuoli-ajattelun rajoja ja mahdollisuuksia.

Deleuzen filosofiassa käsitteillä on aivan erityinen luonne ja merkitys, ja esitellessäni Deleuzen ajattelua perehdyn juuri tähän käsitteiden erityisyyteen, minkä jälkeen nostan esimerkkinä deleuzeläisten käsitteiden joukosta esiin hänen filosofiassaan keskeiseen rihmaston käsitteen. Rihmasto kuuluu niihin Deleuzen käsitteisiin jotka myös Grosz nostaa erityisasemaan pohtiessaan Deleuzen filosofian ja feministisen teorian mahdollisia yhtymäkohtia.³⁸ Tämän työn kannalta rihmaston käsitteellä on tärkeä asema myös siksi, että sen avulla on mielestäni mahdollista ymmärtää paremmin Deleuzen ontologiaa.³⁹

Luvussa 3.2 perehdyn tarkemmin Deleuzen ontologiaan ja siihen jännitteeseen suhteeseen, joka Deleuzen ontologisessa ajattelussa muodostuu toisaalta kaiken olevan ykseyden ja toisaalta tinkimättömän erojen ja moninaisuuksien ajattelun välille. Juuri Deleuzen ontologia ja hänen kiinnostava tapansa käsitteellistää eroa ovat mielestäni olennaisia Groszin sukupuoli-ajattelun ymmärtämisessä. Groszin mukaan Deleuzen filosofia on feministiteoreetikoille tärkeää juuri siksi, että Deleuze on merkittävä ontologian ajattelija. Se, että Deleuze keskittyy ontologisiin kysymyksiin, voi Groszin mukaan tarjota uuden suunnan abstraktimmalle feministiselle lähestymistavalle, jollaista tarvitaan, jotta feminismi voisi löytää uusia viittauskohteita ja herättää uudenlaisia kysymyksiä.⁴⁰ Yhdessä seuraavassa luvussa esiteltävän Luce Irigarayn ja hänen sukupuolieron ajattelunsa kanssa Deleuzen ontologia ja hänen tapansa käsitteellistää eroja ovat mielestäni edellytys Groszin sukupuoli-ajattelun, ja sen mahdollisten ristiriitojen ja ongelmakohtien, ymmärtämiselle, joka puolestaan on välttämätön edellytys Groszin ajattelun arvioinnille.

³⁸ Ks. esim. Grosz 1994b, 197–200.

³⁹ Ks. May 1994, 43–44.

⁴⁰ Grosz 2005, 173. ”Abstraktimmalla feministisellä lähestymistavalla” Grosz ymmärtääkseni tarkoittaa filosofista lähestymistapaa feministisiin kysymyksiin. Voisi kuitenkin myös kysyä, miksi juuri ontologiset, siis olemiseen liittyvät, kysymykset tarjoaisivat abstrakteimman, tai filosofisimman, suunnan feminismille.

Vaikka sukupuolen ajattelulla ja käsitteellistämällä ei Deleuzen omiassa työssä olekaan merkittävän suurta roolia, Grosz on monien muiden feministiteoreetikoiden ohella toki kiinnittänyt huomiota myös siihen, mitä sanottavaa Deleuzella on sukupuolesta. Siksi tämänkin työn yhteydessä on kiinnostavaa luoda lyhyt katsaus Deleuzeen sukupuolen ajattelijana. Luvussa 3.3 lähestyn aihetta viittaamalla sekä Deleuzen omiin teksteihin että häntä kommentoineisiin ja soveltaneisiin ajattelijoihin. Samalla esille tulee myös naiseksi-tulemisen (ransk *le devenir-femme*) käsite, johon erityisesti Deleuzen ajattelun feministiset kommentoijat ovat tarttuneet ja jonka kautta kuva Deleuzesta sukupuolen ajattelijana pitkälti rakentuu.

3.1 Muutoksen filosofia

Deleuze tunnetaan erityisesti erojen ja epäjatkuvuuksien ajattelijana, jonka tavoitteena oli uudistaa filosofista ajattelua. Yhtenä Deleuzen ajattelun tärkeimmistä elementeistä voidaan pitää filosofian historiaa. Filosofian historioitsijana uransa aloittanut Deleuze ei koskaan menettänyt kiinnostustaan kirjoittaa muista filosofeista, mutta hänen suhtautumisensa filosofian historiaan muuttui. Myöhemmässä vaiheessa uraansa hän esitti voimakasta kritiikkiä filosofian tieteenalaa kohtaan ja taisteli erityisesti juuri filosofian historian ylivaltaa samoin kuin filosofian ammatillistumista ja institutionalisoitumista vastaan.⁴¹

Deleuzen omana tavoitteena oli kumota ne periaatteet, jotka hänen mukaansa kahlitsivat aikaisempaa filosofiaa, ja avata ajattelulle uudenlaisia mahdollisuuksia. Deleuzelle filosofia ei ole jo olemassa olevien ”ajattelun kuvien” seuraamista ja aikaisempien totuuksien toistamista eikä filosofian tarkoitus myöskään ole löytää perimmäisiä totuuksia maailmasta. Sen sijaan filosofian tulisi tarttua nykyisyyteen, jatkuvasti uusiin tapahtumiin ja uusiin ongelmiin, mutta ei sopeutuakseen olemassa olevaan vaan muuttaakseen sitä.⁴² Monet Deleuze-tulkitsijat korostavatkin Deleuzen ajattelua kaiken järjestyksen vastaisena ja vallankumouksellisena. Esimerkiksi Patrick Haydenin tulkinnan mukaan Deleuze tahtoo vallankumouksellistaa filosofian kehittämällä sellaisia uusia mahdollisuuksia ajatella ja tuntea, joita ei kahlitse yksi normatiivinen käsitys siitä, mitä

⁴¹ Ks. esim. Deleuze & Parnet 1987, 13 ja Deleuze & Guattari 1993, esim. s. 38.

⁴² Ks. esim. Deleuze 1994, erit. s. 129–167 ja Hannu Siveniuksen esipuhe Deleuzen ja Guattarin suomennettuun teokseen *Mitä filosofia on?* (1993).

ajattelu on. Haydenille Deleuzen filosofia on filosofiaa joka on suuntautunut uusien näkökulmien ja uusien elämisen ja ajattelemisen mahdollisuuksien avaamiseen.⁴³

Jotta olisi mahdollista ymmärtää Deleuzen filosofian yksityiskohtia, esimerkiksi hänen tapansa ajatella eroa, on tärkeää pohtia sitä, mitä Deleuze oikeastaan tekee tehdessään filosofiaa.⁴⁴ Jos Deleuzen tavoitteena siis oli uudistaa filosofiaa, millaista on hänen oma filosofiansa?

Deleuzen mukaan hänen oman aikansa filosofista ajattelua kahlitsi tietynlainen ”ajattelun kuva”, jonka mukaan ajattelun päämääränä on aina totuuden saavuttaminen maailmasta. Tällä Deleuzen dogmaattiseksi, ortodoksiseksi ja moraaliseksi nimeämällä ajattelun kuvalla on monia muotoja, mutta totuuden tahto säilyy silti hallitsevana.⁴⁵ Deleuzen oman filosofian tavoite on juuri tämän kahlitsevan ajattelun kuvan häiritseminen. Filosofian ei tule tahtoa totuutta vaan vallankumousta: ”sen sijaan että filosofia tukeutuisi moraaliseen ajattelun Kuvaan, se ottaisi lähtökohdakseen tämän kuvan ja sen edellytysten radikaalin kritiikin. Se ei löytäisi omaa eroaan tai todellista alkuaan *esifilosofisesta* Kuvasta, vaan raivokkaasta taistelusta tätä Kuvaa vastaan, jonka se määritteli *ei-filosofiseksi*.”⁴⁶

Yhdessä tuotantonsa myöhäisen kauden työparin, radikaalin psykoanalyytikon Felix Guattarin kanssa kirjoittamassaan teoksessa *Mitä filosofia on?* (1993/1991) Deleuze määrittelee filosofian, siis filosofian sellaisena kuin se hänen mukaansa tulisi ymmärtää, lyhyesti sanottuna oppialaksi, joka koostuu käsitteiden luomisesta ja tiedoksi jota saadaan luomalla käsitteitä.⁴⁷ Luomalla käsitteitä ja järjestämällä niitä uudelleen filosofia Deleuzen mukaan luo uusia perspektiivejä maailmaan.⁴⁸ Deleuzen omille kirjoituksilleen tyypillistä on juuri runsas uusien käsitteiden ja kielikuvien luominen.

Deleuzelle käsitteitä luova filosofia ei ole mietiskelyä eikä reflektiota, ja erityisesti kommunikaation kanssa filosofialla ei Deleuzen mukaan ole juuri mitään tekemistä. Filosofi ei hänen mukaansa ole kiinnostunut kommunikaatiosta, sillä kommunikaatio on alisteinen mielipiteille ja sen tavoitteena on yhteisymmärryksen saavuttaminen, ei käsitteiden luominen.⁴⁹ Kommunikaatio ei itse asiassa ole

⁴³ Hayden 1998, 2–3.

⁴⁴ May 1994, 34.

⁴⁵ Deleuze 1994, 131.

⁴⁶ Emt., 132. Kursivoinnit alkuperäisessä tekstissä.

⁴⁷ Deleuze & Guattari 1993; 16, 18.

⁴⁸ Emt., 34–35.

⁴⁹ Deleuze & Guattari 1993, 17.

edes mahdollista, sillä käsitteet ovat jatkuvasti muuttuvia. Luominen on aina ainutkertaista, ja myös filosofiset käsitteet ovat aidoimmillaan ainutkertaisia. Deleuzen mukaan tieteelliset funktiot viittaavat asiointiloihin, mutta filosofiset käsitteet sen sijaan eivät kuvaa pysyviä asiointiloja tai olemuksia, vaan ovat suhteessa tapahtumiin ja jatkuvasti muuttuviin ongelmiin.⁵⁰ Kuten Deleuze kirjoittaa, filosofian ”tehtävänä on aina vapauttaa asioiden ja olioiden tapahtumia, pystyttää niitä, antaa asioille ja olioille uusia tapahtumia”.⁵¹ Ihannetapauksessa filosofian löytämät ja aikaansaamat käsitteet häiritsevät nykyisyyttä ja luovat toisenlaista tulevaisuutta: jos jonkin käsitteen voidaan sanoa olevan parempi kuin aikaisempi käsite, näin on Deleuzen mukaan siksi, että uusi käsite tuo esiin jotain uutta maailmasta ja aiheuttaa uusia tapahtumia.⁵²

Vuodelta 1972 peräisen olevassa Deleuzen ja Foucault’n välisessä keskustelussa⁵³ Deleuze yhtyy Foucault’n näkemykseen teoriasta käytäntönä ja siitä, että teoreetikoiden ei tule tarkastella maailmaa etäältä vaan taistella ja toimia ”yhdensuuntaisesti niiden kanssa, jotka yrittävät ottaa vallan käsiinsä”. Samalla Deleuze esittää usein siteeratun ajatuksensa teoriasta työkalulaatikkona: ”Teoria muistuttaa työkalulaatikkaa. (---) Teorian täytyy olla hyödyllinen ja sen on toimittava (---), ja jos sitä ei kukaan käytä, niin se on joko arvoton tai hetki sen soveltamiseen ei ole vielä tullut.”⁵⁴ Myös filosofian on siis ennen kaikkea toimittava, ja filosofian arvioiminen kokonaisuudessaan tarkoittaa sen vaikutusten ymmärtämistä, ei sen totuuden tai epätotuuden arvioimista. Tiedon tai totuuden käsitteiden sijasta filosofian onnistumista tai epäonnistumista tulisikin Deleuzen mielestä arvioida pikemminkin esimerkiksi käsitteillä kiinnostava, huomattava tai tärkeä.⁵⁵ Voitaisiin siis ehkä sanoa, että Deleuzelle ajattelu ja todellisuus ovat ikään kuin toistensa peilikuvia: jos haluamme muuttaa todellisuutta, tarvitsemme uusia tapoja ajatella. Brian Massumin muotoilua lainaten Deleuzen filosofiassa olennainen kysymys ei olekaan ”onko se totta?” vaan ”toimiiko se?”⁵⁶

Yhtenä olennaisena piirteenä Deleuzen käsitteitä luovassa filosofiassa voidaan Paul Pattonin mukaan pitää sitä, että luodessaan omia käsitteitään Deleuze ammentaa usein inspiraatiota olemassa olevista sanoista. Tavallisia käsitteellisen inspiraation lähteitä ovat luonnontieteet, ja Deleuzen tekstit sisältävätkin runsaasti esimerkiksi biologian ja fysiikan tieteenaloista lähtöisin olevia

⁵⁰ Emt., 31.

⁵¹ Emt., 42.

⁵² Emt., 38.

⁵³ Suomennettu teokseen Deleuze 1992 nimellä ”Intellektuellit ja valta. Keskustelu Michel Foucault’n ja Gilles Deleuzen välillä”. Keskustelu nauhoitettiin 4.3.1972 ja julkaistiin alun perin myöhemmin saman vuonna Deleuzen tuotantoa käsittelevässä *L’Arc*-lehden numerossa. Deleuze 1992, 88.

⁵⁴ Emt., 92.

⁵⁵ Deleuze & Guattari 1993, 88.

⁵⁶ Massumi 1992, 8.

käsitteitä.⁵⁷ Tunnetuimpia esimerkkejä näistä Deleuzen luonnontieteellisesti inspiroituneista käsitteistä on rihmasto. Alkuperäisessä merkityksessään rihmasto on mukula- tai sipulityyppinen kasvi, joka lisääntyy tuottamalla versoja jotka yhdistyvät uudeksi kasviksi. Deleuzen käytössä käsitteen merkitys laajenee kiehtovaksi kielikuvaksi, josta rakentuu olennainen osa Deleuzen subjekti-filosofian kritiikkiä ja antiautoritaarista ajattelua. Olennaista deleuzeläisessä rihmastossa on kuitenkin juuri rihmastollisten kasvien erityispiirre puumaisiin kasveihin verrattuna: rihmasto toimii sivuttaisten, ei ylhäältä alas tai alhaalta ylös menevien, yhteyksien kautta.⁵⁸ Philip Goodchildin tiiviin määritelmän mukaan deleuzeläinen rihmasto onkin ”moninaisuutta, joka vaeltelee kuin tiettyjen kasvien juuret”.⁵⁹

Ronald Bogue mukaan Deleuze kehittää filosofiassaan uusia käsitteitä käyttäkseen niitä ”vaihtoehdoisen maailman rakennuspalikoina”.⁶⁰ Jos filosofia on ennen kaikkea käsitteiden luomista ja jos käsitteiden luomisen tavoitteena on muuttaa todellisuutta, voidaan ajatella, että käsitteitä, kuten teoriaa ja filosofiaa yleensä, tulisi arvioida ensisijaisesti pohtimalla niiden vaikutuksia, siis kysymällä esimerkiksi sitä, millaisia uusia ajatuksia uudet käsitteet tekevät mahdolliseksi ajatella.

Myös rihmaston käsitettä voitaisiin lähestyä juuri tätä kautta. Mitä rihmaston käsitteellä sitten yritetään tehdä ja millaisia muutoksia sillä pyritään saamaan aikaan? Yhteisessä Rihmasto-kirjoituksessaan Deleuze ja Guattari hahmottelevat omaa filosofista projektiaan, jolla ei ole mitään tekemistä perinteisempien selityksen, tulkinnan ja analyysin mallien kanssa. He puhuvat uudenlaisesta suhtautumisesta teksteihin, uudenlaisesta lukemisen tavasta ja laajemmin myös uudenlaisen poliittisen toiminnan mahdollisuudesta. He eivät ole kiinnostuneita etsimään tekstien perustavia merkityksiä, vaan pohtimaan tekstien yhteyttä niiden ulkopuolelle. Kirjoja voi Deleuzen mukaan lähteä lukemaan mistä kohden tahansa, niistä voi poimia sen minkä katsoo itselleen hyödylliseksi ja tulkita sitä haluamallaan tavalla: ”Kirjassa ei ole mitään mitä pitäisi ymmärtää, siinä on ainoastaan paljon käytettävää. Ei mitään tulkittavaa tai merkityksellistä, ainoastaan paljon kokeiltavaa.”⁶¹ Kun ”puukirja” on maailman kuva, jäljenne maailmasta, uudenlaista ”rihmastokirjaa”, tai uudenlaista suhdetta kirjoihin, kuvaa paremmin kartta, jota voi käänellä

⁵⁷ Patton 1994, xii.

⁵⁸ Welchman 1999, 625.

⁵⁹ Goodchild 1996, 219.

⁶⁰ Bogue 1989, 159.

⁶¹ Deleuze 1992, 48.

ympäri ja piirtää uudestaan, ja joka auttaa toimimaan maailmassa. Rihmastokirja ei ole kuva maailmasta vaan muodostaa yhteyksiä maailman kanssa.⁶²

Deleuze ja Guattari haluavat rihmaston käsitteellään taistella heidän mukaansa länsimaista todellisuutta ja ajattelua hallinnutta puumaisuutta, siis hierarkkisia rakenteita ja jatkuvaa juuriperustojen, perimmäisten lähtökohtien, etsimistä vastaan.⁶³ Rihmaston tärkeimpiä tunnusmerkkejä ovat yhteyden ja heterogeenisuuden periaatteet. Toisin kuin puu tai puiden juuret, rihmastossa mikä tahansa piste voidaan yhdistää mihin tahansa toiseen pisteeseen. Rihmastolla ei ole yhtä selkeää alkupistettä, vaan siihen voi astua sisään mistä kohden tahansa. Toisin sanoen rihmastollisessa ajattelussa ja toiminnassa siis esimerkiksi mitkä tahansa teoriat, mitkä tahansa kirjat ja mitkä tahansa käytännöt ovat yhdistettävissä keskenään. Rihmastolle tunnusomaista on myös moneuden periaate. Rihmastollista moneutta tai moninaisuutta ei voi ymmärtää sen enempää yhden kuin monenkaan kautta. Rihmastollinen moneus ei siis tarkoita yhden moneutta, sitä että yksi ja sama toistuu monta kertaa. Moneus ei koostu yksiköistä eikä moneudella ole subjektia tai objektia, vaan ulottuvuuksia ja suuruusluokkia.⁶⁴

Paitsi että rihmastossa jokainen piste voidaan yhdistää jokaiseen toiseen pisteeseen, rihmasto voidaan myös rikkoa tai katkaista mistä kohtaa tahansa. Katkos on kuitenkin merkityksetön, sillä rihmasto alkaa aina uudelleen ja muodostaa itsensä yhdistämällä uusia pisteitä toisiinsa uusien viivojen kautta. Katkos siis vain luo mahdollisuuden uusille ja erilaisille rihmastollisille yhteyksille.⁶⁵

Rihmasto-ajattelu on ollut myös deleuzeläisten feministien keskeinen inspiraation lähde. Esimerkiksi Groszin mukaan rihmastollisuus ja feministinen teoria jakavat yhteisen päämäärän: tavoitteena on ongelmallistaa länsimaista filosofiaa hallinnutta vastakohtille perustuvaa ja niiden kautta etenevää ajattelua.⁶⁶ Rihmasto on Groszille ennen kaikkea käytäntöä, tietynlainen metodi. Metodina rihmasto poikkeaa huomattavasti esimerkiksi psykoanalyysista. Toisin kuin psykoanalyysissa, jossa Groszin mukaan tavoitteena on yhdistää tietty objekti, ihminen, piilossa olevaan syvyyteen (tiedostamaton), rihmastollisuus ei ole kiinnostunut etsimään näkymättömissä olevia perustoja vaan keskittyy pinnoilla havaittavissa oleviin yhteyksiin ja niiden luomiseen: miten

⁶² Emt., 45-47.

⁶³ Emt.; 38, 40.

⁶⁴ Emt., 27-30.

⁶⁵ Emt., 30-31.

⁶⁶ Grosz 1994b, 190.

esimerkiksi niin tekstejä, käsitteitä kuin kehojakin voidaan saada toimimaan ja muodostamaan uusia yhteyksiä.⁶⁷ Rihmasto ei-hierarkkisina yhteyksinä onkin Groszin mukaan läheisessä suhteessa myös feministiseen poliittiseen toimintaan. Hänen tulkinnassaan Deleuzen ja Guattarin tapa ajatella poliittista toimintaa paikallisina ja konkreettisina taisteluina ilman hierarkkista organisaatiota ja tarkasti muotoiltuja ohjelmanjulistuksia sekä lainaa jo olemassa olevilta feministisen toiminnan muodoilta että vahvistaa niitä.⁶⁸

3.2 Ykseyden ja eron rihmasto

Deleuzen omiin tärkeimpiin tausta-ajattelijoihin kuuluva Spinoza vastusti René Descartes'n oletusta siitä, että aine eli ulottuvuus ja henki eli ajattelu ovat selkeästi erillisiä, ja todellisuuden ytimen muodostavat aineen ja hengen kaksi toisiinsa palautumatonta juurta. Spinoza pelkisti tämän ajatuksen äärimmäisen monistiseksi ontologiaksi, jonka mukaan on olemassa vain yksi ääretön substanssi, yksi tosioleva, joka on itsensä syy mutta jolla on äärettömän monia olomuotoja, muunnelmia tai tapoja ilmetä. Ulottuvuus ja ajattelu ovat tällaisia olomuotoja, eivät siis erillisiä vaan saman äärettömän substanssin eri puolia. Yksilölliset, äärelliset ovat, sekä inhimilliset että muunlaiset, ovat puolestaan ikään kuin tosiolevan tilapäisiä määritteitä, attribuutteja eli ominaisuuksia joita tosiolevan liike kehii esiin.⁶⁹

Spinoza on se ykseyden ajattelija, johon Deleuze useimmin teksteissään viittaa, ja hänen omankin ajattelunsa spinozalaiset vaikutteet mielestäni hyvin ilmeisiä.⁷⁰ Deleuzea pidetään kuitenkin useasti ensisijaisesti erojen ja moninaisuuksien ajattelijana. Esimerkiksi Deleuzen filosofiaa empirisminä painottava Patrick Hayden puhuu Deleuzen filosofiasta ”todellisen ja dynaamisen eron” ja moninaisuuksien ontologiana, joka ei ole perustahakuista ja joka vastustaa kaikkia yhtenäistäviä periaatteita.⁷¹ Vaikka Deleuzen filosofiassa eron käsitteellistämällä onkin keskeinen asema, on hänen kirjoituksistaan luettavissa muunkinlaisia päämääriä. Toisin kuin Hayden, eroa ja ykseyttä Deleuzen ajattelussa pohtiva Todd May väittää, että kuvaus Deleuzesta eron ajattelijana ei itse asiassa ole oikea, ainakaan siinä mielessä, että ero nähtäisiin etuoikeutettuna suhteessa ykseyteen, ja ykseys olisi vain jotain toissijaista.⁷²

⁶⁷ Emt., 200.

⁶⁸ Emt., 193.

⁶⁹ Deleuze 1994, 40 ja Grosz 1994a 10–13.

⁷⁰ Vittaen tässä erityisesti teokseen *Difference and Repetition* (1968/1994).

⁷¹ Hayden 1998; 2,3.

⁷² May 1994, 33–34.

Mayn mukaan tietynlainen pysyvä jännite Deleuzen ajatteluun muodostuukin siitä, että moninaisuuksien, erojen ja epäjatkuvuuksien ajattelijana, jolle ”ero on kaiken takana, mutta eron takana ei ole mitään”⁷³ on samalla ajattelijana joka usein hyödyntää malleinaan filosofeja joiden työtä pidetään kaiken ykseyttä korostavana ja jonka omassakin ajattelussa vaikuttaa olevan selkeä suuntaus ykseyteen.⁷⁴ Olennaista Mayn Deleuze-tulkinnassa, joka keskeinen lähtökohta omalle esitykselleni Deleuzen ykseyden ja eron ontologiasta, on mielestäni se, että ero ja ykseys eivät Deleuzen ajattelussa ole ristiriidassa keskenään vaan päinvastoin liittyvät olennaisilla tavoilla toisiinsa: jotta kaiken olevan ykseyttä voitaisiin ymmärtää, sitä tulee lähestyä eron itsensä kautta, ja päinvastoin. Mayn muotoilua lainaten ”ykseys ei tarkoita sitä että kaikki on samaa, tai että kaiken takana on sama periaate, vaan juuri päinvastaista. Ykseyden myötä syntyy ero, joka ensi kertaa otetaan vakavasti itsessään.”⁷⁵

Deleuzen hahmottelemassa ontologiassa olemisella, kaikella olevalla, on vain ”yksi ääni” – toisin sanoen kaikki asiat ovat, riippumatta siitä *mitä* ne ovat, ja olla sanotaan samalla tavoin kaikista yksittäisistä olevista: ”Tärkeää on että pystymme ajattelemaan useita muodollisesti erillisiä merkityksiä jotka joka tapauksessa viittaavat yhteen ainoaan määriteltyyn kokonaisuuteen, yhteen ontologiseen ykseyteen. (---) On vielä lisättävä, että oleminen, siinä määrin kuin se ilmaisee itseään, sanotaan samalla tavoin kaikista numeerisesti erillisistä määrittelijöistä ja ilmaisijoista.”⁷⁶

May selittää ykseyden ja eron yhteenkietotumista Deleuzen filosofiassa rihmaston käsitteellä. Rihmasto ei Mayn mukaan liity puhtaaseen eroon mutta ei myöskään puhtaaseen ykseyteen. Rihmasto ei palaudu siitä haarautuviin varsiin eikä toisaalta tiettyyn keskiöön, joka muodostaisi sen ravinnonlähteen. Se on Mayn mukaan haarautumiensa yhtenäisyyden ja eron toimintaa, ja tarjoaa näkökulman eroon positiivisena ilmiönä negatiivisen sijasta. Rihmasto on olemisen yhtenäisyys, joka ei aseta etusijalle eroa eikä ykseyttä vaan pinnan joka on eron ja ykseyden yhteenkietoutuma.⁷⁷

Millaista tämä deleuzeläinen rihmastollisen ykseyden ontologia sitten on? Mitä tarkoittaa kaiken olevan perimmäinen ykseys, miten se yhdistyy loputtomiin eroihin ja millaista eron käsitettä Deleuzen filosofiassa luodaan? Deleuzen ontologian yksiääninen oleva sisältää kaikki yksilöllistävät erot, mutta nämä erot eivät muuta yksiäänisen olevan olemusta. Kuten Michael

⁷³ Deleuze 1994, 57.

⁷⁴ May 1994, 33, Deleuzelta ks. esim. Deleuze 1994, 35–42.

⁷⁵ Emt., 43.

⁷⁶ Deleuze 1994, 35. Ks. myös Williams 2003, 56.

⁷⁷ Deleuze 1994, 43-44.

Hardt, joka myös korostaa Deleuzen ontologian perustumista sekä ykseyden että eron käsitteille, kirjoittaa, yksi yhtenäinen tosioleva ei ole erilainen jostakin vaan erilainen itsessään. Tämän olevan ytimessä olevan eron toiminnasta seuraa maailman todellinen monimuotoisuus. Perusolevan sisällä toimiva ero sinänsä ikään kuin laittaa olevan liikkeeseen, ja tämän olevan itseliikunnan myötä muodostuvat kaikki havaittavissa olevat yksilöllistävät erot, joiden erottamat oliot säilyvät kuitenkin osana perusolevaa.⁷⁸

Deleuzen oman esimerkin mukaan tässä yhden yhtenäisen perusolevan ja erojen suhteessa on kyse samanlaisesta suhteesta kuin yhden värin eri sävyjen välillä: valkoisella on monia ”intensiteettejä”, siis toisin sanoen on olemassa monia eri valkoisen sävyjä, mutta ne kaikki kuuluvat kuitenkin samaan valkoisuuteen.⁷⁹ Myöhemmässä tuotannossaan Deleuze puhuu myös ”materian virrasta”, josta on muodostunut tunnetuimpia käsitteitä hänen filosofiansa kuvaamisessa. Deleuzen mukaan on olemassa puhdas kaiken olevan ykseyden taso, ”jolla tanssivat ei-muotoutuneet elementit ja materiat jotka erottautuvat tosistaan vain liikkeen nopeuden perusteella ja jotka liittyvät johonkin individualoituun joukkoon riippuen yhteyksistään ja liikkeidensä suhteista”. Tällä olevan ykseyden tasolla ei ole kyse kehittymisestä ja erottelujen tekemisestä, vaan materian liikkeestä ja levosta, nopeudesta ja hitaudesta.⁸⁰ Todellinen ero toimii tämän olevan ykseyden sisällä ja saa aikaan materian virran liikkeen, jota kautta yksilölliset kappaleet tulevat esiin, vain muuttuakseen tulevaisuudessa, virran mukana, joksikin toiseksi ja joksikin muuksi. Identiteetti, yhden kappaleen, inhimillisen tai muunlaisen, yhtenä ja samana pysyminen,⁸¹ on Deleuzelle illuusio. Materian virran ykseys ja siinä toimiva ero ottavat mukaansa virtaukseen jokaisen asian ja jokaisen objektin identiteetin ja asettavat sen tulemisen prosessiin, matkalle joksikin muuksi.⁸² James Williamsin muotoilua lainaten identiteetin voisi sanoa olevan ikään kuin ”viitta, joka on heitetty syvempien puhtaiden erojen päälle”.⁸³

Deleuzen *Difference and Repetition* -teosta tulkitsevan Williamsin mukaan tärkeänä piirteenä Deleuzen ontologiassa voidaan pitää sitä, että Deleuzelle olemista itsessään ei voi kategorisoida. Williamsin muotoilemasta deleuzeläisestä olemisen näkökulmasta kategoriat ovat aina illuusioita.⁸⁴ Deleuzea tulkiten Williams korostaa, että kaikki erilaisiksi ja erillisiksi ajatellut asiat siis kuuluvat

⁷⁸ Hardt 1993, 112–114.

⁷⁹ Deleuze 1994, 36.

⁸⁰ Deleuze & Guattari 2003, 255.

⁸¹ Identiteetin käsitteestä ja sen erilaisista merkityksistä ks. esim. Pulkkinen 1999, erit. s. 213–220. Filosofisena käsitteenä, ja siis myös Deleuzella, identiteetti merkitsee juuri samuutta, siis yhden olion yhtenä ja samana pysymistä .

⁸² Deleuze 1994, 56.

⁸³ Williams 2003, 56

⁸⁴ Emt.

yhteen olemiseen, joka on sama kaikelle. Williamsin mukaan oleminen ei Deleuzelle tarkoita tarkasti määritellyn asian olemista jolla on selkeästi havaittavat rajat. Oleminen on sen sijaan jatkuvassa liikkeen ja muutoksen tilassa olemista, jatkuvaa joksikin toiseksi tai joksikin muuksi tulemista. Mikään tarkasti määritelty olemisen kategoria ei koskaan saa kiinni olemisen todellisesta luonteesta, sillä asiat kehittyvät jatkuvasti niille määriteltyjen kategorioiden ohi.⁸⁵

Difference and Repetition -teoksessa Deleuze määrittelee tavoitteekseen ajatella ”eroa itsessään ilman niitä representaation muotoja jotka alistavat sen Samaan ja erilaisen suhdetta erilaiseen erillään niistä muodoista jotka pakottavat sen kulkemaan negatiivisen kautta.”⁸⁶ Tavoitteena on siis määritellä ero tukeutumatta identiteettiin tai representaatioon. Toisin sanoen eroa muodostetaan ajattelemalla yhtä asiaa toisen asian negaationa (X on ei-Y, tai ”tämä asia ei ole tuo asia”, tai ”nainen on ei-mies”) eikä myöskään nimeämällä, luokittelemalla ja kategorisoimalla näitä negaation kautta toisistaan eroteltuja asioita.⁸⁷

Kun eroa ajatellaan identiteettien, negaatioiden ja representaatioiden kautta, eroa ei siis Deleuzen mukaan ajatella itsessään.⁸⁸ Mitä sitten ero sinänsä tai itsessään, ero joka ei erota mitään, oikeastaan tarkoittaa? Deleuzelle ero kahden asian välillä on aina vain empiirinen, ja siihen liittyvät määreet ovat ulkoisia.⁸⁹ James Williamsin mukaan erot asioiden välillä eivät olekaan Deleuzelle tärkeitä tai ainakaan ensisijaisia eroja. Todellinen deleuzeläinen ero, ero sinänsä tai puhdas ero, on Williamsin mukaan jotain joka laittaa olemisen liikkeeseen ja jota voi lähestyä vain vastustamalla jaotteluja ja kategorioita. Ero sinänsä liittyy siihen miten asioista tulee erilaisia ja miten ne jatkuvasti liikkuvat ja kehittyvät niille määriteltyjen luokkien ja kategorioiden tuolle puolen. Kuten Williams Deleuzen ajattelua soveltaen kirjoittaa, ”tärkeää ei ole se mitä sinä olet tai mitä tämä asia on. Tärkeää on sen sijaan se mitä sinusta on tulossa ja miksi tämä tuleminen on merkittävää toisille ihmisille ja asioille.”⁹⁰

Kahden asian välisen eron sijasta eroa tulisi Deleuzen mukaan ajatella toisenlaisella tavalla: ”(--)) sen sijaan että jokin on erotettu jostakin muusta, kuvittele jotakin joka erottaa itsensä – ja samalla se josta se erottaa itsensä ei erota itseään siitä.” Deleuze avaa tätä ”yksipuoliseksi erotteluksi” nimeämäänsä eroa puhumalla salamoinnista: salamat erottavat itsensä tummasta taivaasta mutta

⁸⁵ Emt.; 64, 66.

⁸⁶ Deleuze 1994, xix.

⁸⁷ Ks. Williams 2003, 73.

⁸⁸ Emt., xv.

⁸⁹ Deleuze 1994, 28.

⁹⁰ Williams 2003, 60.

ovat samalla kuitenkin tavallaan kiinni taivaassa. Ne siis erottavat itsensä jostakin mikä ei erota itseään niistä.⁹¹

Salamointi-esimerkin voisi mielestäni tulkita kuvaksi koko Deleuzen ontologisesta ajattelusta. Samalla tavoin kuin kaikkien yksittäisten salamoiden pohjana on yksi ja sama taivas, josta salamat erottavat itse itsensä pysyen kuitenkin samaan aikaan osana pohjaansa, myös kaikkien yksittäisten olemassa olevien kappaleiden pohjana on Deleuzen filosofiassa yksi ja sama perusolevan taso. Perusolevan tasolla ei ole kyse yksittäisten puiden, pöytien tai ihmisten olemassaolosta vaan jostain, joka on näille kaikille olemassa olevien taustalla ja niille yhteistä. Perusoleva on se pohja, josta yksittäiset kappaleet individualoituvat, tai tulevat esiin, pysyen kuitenkin samalla osana pohjaa, olemista joka on kaikille kappaleille yhteistä. Se mitä perustasta, yhdestä tosiolevasta, individualoituu erillisiksi kappaleiksi on siis erottamaton siitä perustasta jota ne Deleuzen ilmaisuja lainaten ”tuovat pintaan” ja ”vetävät perässään”: ”Yksilö erottaa itsensä siitä [perustasta], mutta se ei erota itseään, vaan jatkaa yhdessä olemista sen kanssa joka on eronnut siitä.”⁹² Samalla tavoin kuin yksittäiset salamat ovat vain hetkellisiä välähdyksiä, myös yksittäiset perusolevan virrasta erottuvat kappaleet ovat ikään kuin vain hetkellisiä olemisen virran kiteytyksiä. Yksittäiset kappaleet eivät siis pysy ikuisesti samoina vaan ovat aina jo muuttumassa joksikin muuksi, palautumassa takaisin osaksi olemisen virtaa erottautuakseen siitä uudelleen jossain toisaalla ja toisenlaisena.

Todd Mayn mukaan Deleuzen eroa koskevat väitteet ovat sekä eettisiä että metafyyysisiä, ja usein nämä kaksi näkökulmaa kietoutuvat toisiinsa. Kun Deleuze painottaa eroa, hän Mayn tulkinnan mukaan sitoutuu filosofiaksi kutsumaansa käytäntöön. Deleuze siis luo käsitettä jonka toivoo muokkaavan sellaista perspektiiviä, josta käsin voisimme nähdä asiat uudella tavalla. Hänen metafyyysiset väitteensä eivät Mayn mukaan ole väitteitä siitä miten asiat ovat, vaan ne ovat uuden perspektiivin rakenne. Tärkeä kysymys eron käsitteen suhteen ei olekaan se, onko erolla metafyyysisesti etuoikeutettu asema suhteessa kaiken olevan ykseyteen. Tärkeää on tässäkin kohden sen sijaan pohtia sitä, miten eron käsitteen on tarkoitus toimia ja millaisia vaikutuksia sillä ajatellaan olevan. Deleuzen käsitteet ovat Mayn mukaan tekstien kaltaisia, ja niitä tulisi kohdella sellaisina.⁹³ Deleuzen ja Guattarin hahmottelemassa uudenaikaisessa lukemisen politiikassa ei koskaan kysytä, mitä kirja tarkoittaa, ”eikä kirjasta haeta enää mitään ymmärrettävää; me kysymme, minkä kanssa se toimii, mihin se on tai ei ole yhteydessä välittäessään intensiteettejä, mihin

⁹¹ Deleuze 1994, 28.

⁹² Emt., 152.

⁹³ May 1994, 39.

moneuksiin se vie omat moneutensa ja miten ne muuttuvat (---)".⁹⁴ Tätä ajatusta seuraillen eron käsitteen tehtäväksi ja tarkoitukseksi voidaan ajatella aikaisemman filosofisen ajattelun kyseenalaistaminen ja uudistaminen. Mayn tulkinnan mukaan Deleuzen tavoitteena onkin kritisoida filosofiassa tyypillisiä yhtenäistäviä voimia ja tuoda niiden tilalle uudenlainen perspektiivi jonka avulla filosofista ajattelua voidaan jatkaa.⁹⁵

3.3 Filosofian naiseksi-tuleminen?: Deleuze ja sukupuoli

Deleuzen asema feministisen teorian inspiroijana ja tausta-ajattelijana on ollut kiistelty. Grosz, joka siis itse on tunnettu Deleuzen ajattelua soveltava feministiteoreetikko, esittää vielä vuonna 1994 ilmestyneessä *Volatile Bodies* -teoksessaan, että Deleuze on vaikuttanut suhteellisen vähän feministisen teorian keskusteluihin ja että nekin feministit, jotka eivät ole jättäneet hänen ajatteluun täysin huomiotta ovat yleensä suhtautuneet siihen kriittisesti tai vähintäänkin epäilevästi.⁹⁶

Onkin totta, että Deleuzen ajattelun varhaisempi vastaanotto oli feminististen ajattelijoiden piirissä varsin torjuvaa. Erityisesti sukupuolieroä korostavat feministiset ajattelijat kritisoivat Deleuzea pitkälti samoista seikoista kuin miesvaltaista filosofiaa yleensäkin: Deleuzen filosofia jää huomaamattaan kiinni maskuliinisiin perspektiiveihin, jättää huomiotta naisten kokemukset ja nais erityisyyden ja hajottaa sukupuolieron tietynlaiseen yleiseen eron ajatteluun.⁹⁷ Erityistä huomiota feministiset ajattelijat ovat kiinnittäneet Deleuzen ja Guattarin naiseksi-tulemisen käsitteeseen. Kuten Grosz kirjoittaa tehdessään yhteenvetoa Deleuzen filosofian saamasta feministisestä kritiikistä, Deleuzen ja Guattarin on katsottu jättävän huomiotta sen, että naisen, tai naiseksi-tulemisen, metaforisella hyödyntämisellä on todellisia vaikutuksia, jotka eivät liity naisen ja naisellisen erityiseen arvostamiseen vaan pikemminkin juuri nais erityisyyden neutralisoitumiseen.⁹⁸

Ranskalaisen feministiajattelijan Alice Jardinen *Gynesis* -teoksessa (1985) esitetty Deleuze-luenta on hyvä esimerkki tästä Deleuzen ajattelun sukupuoliero-feministisestä kritiikistä. Jardinen mukaan Deleuzen, tai tarkemmin Deleuzen ja Guattarin, teorian lupaukset pitävät paikkansa vain miehiksi

⁹⁴ Deleuze 1992, 23–24.

⁹⁵ May 1994, 39.

⁹⁶ Grosz 1994a, 161.

⁹⁷ Grosz 1994b, 188 ja Colebrook 2000, 112.

⁹⁸ Grosz 1994b, 188.

sukupuolitettujen kehojen välillä. Jardinea lainaten ”naisten kehoille ja heidän haluilleen ei ole tilaa näissä luovasti rajoittuneissa, veljellisissä koneissa.”⁹⁹ Jardine kritisoi myös naiseksi-tulemisen metaforaa ja erityisesti sitä, että Deleuzen ja Guattarin mukaan myös naisen ”molaarisena entiteettinä”¹⁰⁰ on ensin tultava naiseksi, jotta myös mies voi tulla naiseksi tai olla kykenevä tulemaan naiseksi: ”Jos naisen on ’tultava naiseksi’ ensin (jotta miehet voisivat seurata hänen esimerkkiään), eikö tämä tarkoita myös sitä, että naisen on kadottava ensimmäisenä? (---) Jäljelle jäisi vain naisen varjokuva: naisolento vangittuna miesten muotoilemien hahmojen kieppuvassa meressä. Hiljainen, epävakaa, päätön, haluton, tilallinen pinta, jota tarvitaan vain miehen muodonmuutokseen.”¹⁰¹

Varhaisemman kritiikin jälkeen Deleuzesta inspiroituminen on kuitenkin ollut kasvava suuntaus feministisessä teoriassa. Kuten toinen merkittävä Deleuzen ajattelusta inspiroitunut feministiteoreetikko Rosi Braidotti kirjoittaa teoksessaan *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming* (2002), viittaukset Deleuzeen ovat lisääntyneet valtavasti feministisessä teoriassa. Vaikka kommentaarien sävy oli Braidottinkin mukaan aikaisemmin hyvinkin kriittinen, viime vuosina feministiset ajattelijat ovat kommentoineet Deleuzea myönteiseen sävyyn jatkuvasti enemmän.¹⁰²

Nykyään kriittiset äänenpainot ovat siis saaneet enenevässä määrin antaa tilaa myönteisemmälle suhtautumiselle ja Deleuzen ajattelulle pohjaavaa teoretisointia voidaankin pitää hyvin relevanttina ja kiinnostavana ajatussuunta feministisen teorian piirissä. Vaikka sukupuoli ei olekaan Deleuzen tuotannossa lainkaan keskeisellä sijalla, ovat hänen viittauksensa sukupuoleen kuitenkin herättäneet runsaastikin kommentointeja feminististen ajattelijoiden teksteissä. Lisäksi Deleuzen ajatukset sukupuolesta havainnollistavat myös hänen edellä esiteltyä ykseyden ja eron ontologiaansa. Seuraavassa luon lyhyen katsauksen Deleuzeen sukupuolen ajattelijana viitaten sekä Deleuzen omiin teksteihin että häntä kommentoineisiin ajattelijoihin. Lähestyn Deleuzen sukupuoli-ajattelua

⁹⁹ Jardine 1985, 223.

¹⁰⁰ ”Molaariset entiteetit” viittaavat mielestäni Deleuzen kritisoimaan olemisen ja olevan kategorisointiin. Nainen ja Mies molaarisina entiteetteinä tarkoittaisivat näin ollen sukupuolia siten kuin ne tällä hetkellä ymmärretään, Deleuzen sanojn ”binaarisen jaottelukoneen” kahlitsemina, selkeästi rajattuina ja toisilleen vastakkaisina identiteetteinä. Ks. esim. Deleuze & Guattari 2003, 275–276. Grosz avaa mielestäni hyvin Deleuzen käyttämiä käsitteitä molaarinen ja molekulaarinen: ”Jos molaariset ykseydet, kuten jaottelut luokkiin, rotuihin ja sukupuoliin, yrittävät muodostaa ja vakauttaa identiteetin pysyväksi systeemiksi pysäyttäen sen energiat ja intensiteetit, molekulaariset tulemiset sen sijaan halkovat näitä jaotteluita, epävakauttavat niitä ja tuovat esille niiden haavoittuvuutta (Grosz 1994a, 172.)

¹⁰¹ Jardine 1985, 217. Deleuzelta ks. Deleuze & Guattari 2003, 275–276.

¹⁰² Braidotti 2002, 68.

kolmen teeman kautta, jotka mielestäni nousevat selkeästi esille kommentaari-tekstien yhteydessä: sukupuoli-identiteetti, naisidentiteettiä korostava politiikka sekä naiseksi-tulemisen käsite.

Deleuzen ontologiassa olennaista on se, että oleminen vastustaa kaikkea kategorisointia. Oleva on jatkuvassa liikkeessä, aina tulemassa joksikin muuksi: on aina jotakin joka virtaa, jotakin joka pakenee kaikkia kategorioita ja kaikkia jaotteluja.¹⁰³ Tällaisen tulemisen ontologian kannalta myös ihmisten jaottelua pysyviin miehiksi ja naisiksi kutsuttuihin luokkiin voidaan pitää olevan perusluonteelle vastakkaisena. Kuten Deleuze kirjoittaa, ”jos ajattelemme suuria binaarisia jaotteluja, kuten sukupuolia tai luokkia, on selvää että ne aina liikkuvat myös toisentyppisiin molekulaarisiin yhteyksiin (---) Sillä kaksi sukupuolta sisältävät molekulaaristen yhteyksien moninaisuuden tuoden esiin ei vain miehen naisessa ja naisen miehessä vaan molempien suhteen eläimiin, kasveihin jne.: tuhat pientä sukupuolta.”

Sukupuoli, tai tarkemmin jaottelu miehiin ja naisiin, on siis Deleuzelle vain eräs esimerkki kulttuurin ja yhteiskunnan taipumuksesta kaksinapaisiin jaotteluihin, Deleuzen sanoin binaaristen koneiden toiminnasta.¹⁰⁴ Deleuzeläistä sukupuolijattelua kehittävä Brian Massumi seurailen voitaisiinkin ehkä sanoa, että Deleuzelle erilaiset identiteettikategoriat, kuten nainen ja mies, ikään kuin vangitsevat yksilön pysähtyneeseen tilaan. Ne pysäyttävät jokaiseen yksilöön sisältyvän potentiaalisesti jatkuvan muutoksen, tulemisen virran. Siksi näistä identiteettikategorioista tulisi pystyä päästämään irti ja siirtyä Massumin sanoin erosta hyper-erilaisuuteen eli sukupuolieron korostamisesta jonkinlaiseen monisukupuolisuuteen ja -seksuaalisuuteen, siis Deleuzen mainitsemiin ”tuhansiin pieniin sukupuoliin”. Massumin mukaan Deleuzelle nainen ja mies ovat paitsi olevan virtaavalle perusluonteelle vastakkaisia kahleita myös tyhjiä kategorioita, joista kumpaakaan yksikään todellinen keho ei koskaan sovi täydellisesti kumpaankaan kategoriaan. Kehosta tulee vain enemmän tai vähemmän ”feminiininen” tai ”maskuliininen” riippuen siitä, miten paljon se mukautuu niihin vuorovaikutusmalleihin ja kehityskaariin, joita yhteiskunta sille esittää sen mukaan, kumpaan sukupuolikategoriaan se on määritelty kuuluvaksi. Massumin luennassa nainen ja mies merkitsevät siis Deleuzelle stereotyyppisiä kiintymyksen kohteiden ja tavoitteiden valintoja, joita yhteiskunta edistää ja kannattaa.¹⁰⁵

¹⁰³ Emt., 216.

¹⁰⁴ Deleuze & Guattari 2003, 276.

¹⁰⁵ Massumi 1992, 86, 89.

Myös deleuzeläistä feminismiä rakentava Moira Gatens painottaa omassa sukupuolijattelussaan sitä, että naisen ja miehen välinen sukupuoliero ei deleuzeläisestä näkökulmasta ole todellinen ero vaan olevan itsensä ulkopuolelta tehty jaottelu. Kun Deleuzen ajattelussa yksilöllistävät erot muodostuvat itsestään perusolevan liikkeen myötä ja ovat jatkuvasti muuttuvia, vallitsevat sukupuoli- samoin kuin esimerkiksi rotu-luokittelut ovat Gatensin mukaan pikemminkin jähmettyneitä kerrostumia, jotka ovat muodostuneet ajan kuluessa ja joita pidetään paikoillaan lukuisilla erilaisilla käytännöillä, kuten lääketieteen ja lain avulla.¹⁰⁶ Kuten Gatens havainnollistaa, yhteiskuntaan on mahdotonta sijoittua tulematta määrittelyksi mieheksi tai naiseksi. Kaikki yhteiskunnalliset ja sosiaaliset instituutiot luokittelevat kehoja tämän tiukan jaottelun perusteella. Luokittelu vaikuttaa myös siihen, millaista toimintaa tietyltä keholta ajatellaan olevan oikeutettua odottaa: esimerkiksi reproduktiota, asepalvelusta, tietynlaista työvoimaa ja tiettyjä puhetapoja. Lisäksi luokittelu rakentaa myös kehollisten yksilöiden konkreettista muotoa ja liikkumisen tapoja melko pysyviksi ja ennustettavissa oleviksi malleiksi ja kaavoiksi.¹⁰⁷ Jos esimerkiksi sukupuoli- ja rotukategoriat eivät ole tosiasioita vaan tehtyjä jaotteluja, ne eivät, kuten Gatens Deleuzea tulkiten korostaa, myöskään välttämättä ole pysyviä. Sen sijaan ne voivat siirtyä paikoiltaan, muuttua ja hajota kehojen omaksuessa uudenlaisia toimintatapoja, muodostaessa uudenlaisia yhteyksiä ja vaikuttaessa toisiinsa uusilla tavoilla.¹⁰⁸

Deleuzen ajattelun spinozalaisuutta painottava Gatens esittää erään mahdollisen ja kiinnostavan deleuzeläisen tavan sukupuolen ja sukupuolitettujen kehojen tarkasteluun. Sukupuolen ”deleuzeläis-spinozalaista kartografiaa” hahmotteleva Gatens nostaa esiin erityisesti etologian käsitteen, jonka Deleuze ja Guattari määrittelevät seuraavalla tavalla: ”Samalla tavoin kuin vältimme määrittelemästä kehoa sen elimien ja toimintojen perusteella, vältimme myös sen määrittelyä lajiin tai sukuun liittyvien tunnusmerkkien perusteella; sen sijaan laskemme sen affekteja. Tätä kutsutaan etologiaksi (---).”¹⁰⁹ Saadakseen esiin etologian erityispiirteitä Gatens vertaa sitä biologiaan: olennainen ero etologian ja biologian välillä on hänen mukaansa se, että etologiassa inhimillisiä tai muunkaanlaisia kappaleita (*bodies*) ei erotella luonnolliseksi tosiasioiksi ymmärrettyjen ominaisuuksia perusteella, esimerkiksi suvun tai lajin mukaan vaan kappaleen affektien perusteella, siis sen mukaan mitä kappaleet tekevät, millaisia voimia niillä on, miten ne vaikuttavat muihin kappaleisiin ja miten muut kappaleet vaikuttavat niihin. Etologia tarkoittaa siis uudenlaista

¹⁰⁶ Emt., 170.

¹⁰⁷ Gatens 1996, 179.

¹⁰⁸ Emt., 171.

¹⁰⁹ Deleuze & Guattari 2003, 257.

mahdollisuutta individuoida kappaleita, niin ihmiskehoja kuin muunkinlaisia entiteettejä.¹¹⁰ Deleuzen mukaan esimerkiksi työhevosen on enemmän yhtäläisyyksiä härän kuin ravihevosen kanssa.¹¹¹ Vaikka työhevonen ja ravihevonen kuuluvat samaan eläinlajiin, niiden toiminta on erilaista. Työhevosen toiminta vastaa enemmän härän kuin ravihevosen toimintaa, ja etologisesta näkökulmasta tämä on merkittävämpää kuin luonnolliseksi ymmärretyt lajiominaisuudet.

Myös Groszin mukaan Deleuzen sukupuoli-ajattelun olennaisin piirre on halu purkaa dikotomisia sukupuoli-kategorioita. Feministinä, joka samanaikaisesti haluaa sekä soveltaa Deleuzen ajattelua että pitää kiinni miehen ja naisen välisen sukupuolieron erityisyydestä, Grosz kuitenkin korostaa, että sukupuolidikotomian kritiikistään huolimatta Deleuze ei kiellä sukupuolieron todellisuutta. Sosiaalista ja kulttuurista kenttää halkovien suurten jakojen, kuten sukupuoli-kategorioiden, purkaminen saattaa vaikuttaa kaivavan maata sorrettujen ryhmien poliittiselta toiminnalta ja tasa-arvovaatimuksilta. Groszin tulkinnan mukaan Deleuzen tarkoituksena ei kuitenkaan ole mitätöidä näitä maailmanlaajuisia jaotteluja ja identiteettikategorioita, jotka ovat tarjonneet poliittisia asemia erilaisille sosiaalisille ryhmille. Tarkoituksena on sen sijaan tuoda esiin sorron monimutkaista luonnetta ja muotoja.¹¹²

Groszin tulkinta vaikuttaakin oikeutetulta, kun tarkastellaan Deleuzen suhtautumista nais erityisyyttä korostavaan poliittiseen toimintaan. Vaikka Deleuzen tavoitteena onkin nykyisten sukupuoli-kategorioiden hajottaminen, toiminta perinteisemmällä poliittisilla areenoilla on kuitenkin hänen mukaansa edelleen tärkeää. Poliittinen toiminta esimerkiksi naisten äänioikeuden ja abortti-oikeuden hyväksi sekä naisten aseman parantaminen työelämässä on Deleuzelle kaukana merkityksettömästä. Kuten hän kirjoittaa, ”on tietenkin välttämätöntä, että naiset osallistuvat molaariseen [tässä: nais erityisyyttä korostavaan] politiikkaan tavoitteenaan saada takaisin (---) oma historiansa, oma toimijuutensa.” Tällaisen ”molaarisen politiikan” tulokset ovat kuitenkin Deleuzelle pikemminkin välineitä kuin päämääriä sinänsä. Nais erityisyyttä korostava poliittinen toiminta onkin Deleuzelle vain osa vielä merkittävämpää kamppailua eikä vähemmistöjen, joihin naisetkin Deleuzen ajattelussa kuuluvat, poliittisen toiminnan merkityksellisyyttä tule Deleuzen mukaan mitata sillä perusteella, miten tehokkaasti he ovat kyenneet murtautumaan sisään enemmistö-järjestelmään.¹¹³

¹¹⁰ Gatens 1996, 169.

¹¹¹ Deleuze & Guattari 2003, 257.

¹¹² Grosz 1994a, 172–173.

¹¹³ Deleuze & Guattari 2003, 276.

Groszin tavoin myös Massumi korostaa naisten oikeuksia ajavan poliittisen toiminnan merkitystä Deleuzelle. Massumin tulkinnassa naisten oikeuksia ajava poliittinen toiminta tähtää Deleuzen mukaan naisten mies-standardia alemmaksi luokitellun arvon nostamiseen ja on välttämätön osa siirtymisessä dikotomisten kategorioiden hallitsemasta olemisesta kohti moninaisia tulemisen prosesseja. Vaatimalla tasa-arvoa naiset ottavat täydemmin haltuun kollektiiviset mahdollisuutensa. Murtautuminen sisälle olemassa olevaan järjestelmään on siis välttämättöntä, mutta ei riittävä lopputulos vaan pikemminkin strategia dikotomisista identiteetikategorioista vapautumisessa. Massumin mukaan tasa-arvon tavoittelussa on Deleuzelle vielä kyse samaksi-tulemisesta, joka on viime kädessä itsetuhoista, ellei sitä käytetä ikään kuin suojaavana mekanismina ja poliittisena turvana toiseksi-tulemiselle.¹¹⁴

Naiseksi-tulemisen käsitettä voidaan pitää olennaisena osana Deleuzen ja Guattarin *A Thousand Plateaus* –kirjassa hahmottelemaa tulemisen ontologiaa. Oman tulkintani mukaan naiseksi-tuleminen on Deleuzen ajattelussa siis eräänlainen metafora sille jatkuvalla liikkeelle ja muutokselle, jossa kaikki oleva on. Naiseksi-tulemisen ”nainen” ei, kuten esimerkiksi Rosi Braidotti korostaa, viittaa ”oikeisiin” naisiin eikä sitä tule sekoittaa naisten toimintaa oikeuksiensa puolesta.¹¹⁵ Naiseksi-tuleminen ei näin ollen myöskään tarkoita Deleuzelle naisolemuksen imitoimista tai siksi muuttumista.¹¹⁶

Groszin Deleuze-tulkinnassa naiseksi-tuleminen on sarja prosesseja, jotka tarkoitus on epävakauttaa pysyviä ja yhtenäisiä identiteetti-rakennelmia. Se on pakoa binaarisesta jaottelusta, jossa mies on etuoikeutetussa asemassa suhteessa naiseen. Sekä miehille että naisille naiseksi-tulemisen prosesseihin liittyy Groszin mukaan sukupuoli-identiteetin epävakauttamista sekä sukupuolten välisten voimasuhteiden ja naiseuteen ja mieheyteen liitettyjen ominaisuuksien kyseenalaistamista. Siksi myös kaikkien naiseksi luokiteltujen, Deleuzen sanoin naisten molaarisina entiteetteinä, on tultava-naiseksi.¹¹⁷ Vaikka naiseksi-tulemisen sisältöä onkin vaikea määritellä, ja vaikka sitä ei pidäkään sekoittaa naisten oikeuksia ajavaan poliittiseen toimintaan, ajatus naiseksi-tulemisesta ei Groszin mukaan kuitenkaan tarkoita yhteiselle naisidentiteetille pohjaavan poliittisen toiminnan merkityksen väheksymistä. Deleuze ei Groszin mukaan vaadi naisidentiteetin ja naisten oikeuksien puolesta taistelemisen hylkäämistä, mutta feminismiin, tai minkäänlaisen poliittisen toiminnan, ei pidä tyytyä jonkin lopullisen päämäärän saavuttamiseen. Kaikki poliittiset taistelut ovat

¹¹⁴ Massumi 1992, 88.

¹¹⁵ Braidotti 1993, 117.

¹¹⁶ Deleuze & Guattari 2003, 276 ja 470–471.

¹¹⁷ Emt., 176.

luonteeltaan loputtomia ja jatkuvasti muuttuvia, ja naisten oikeuksien puolustaminen on osa laajempaa naiseksi-tulemisen prosessia.¹¹⁸

Voitaisiin kuitenkin myös kysyä, millaisia ovat Deleuzen naiseksi-tulemisen käsitteen lähtökohdat ja millaisen lähtökohdan käsite itse tarjoaa esimerkiksi Groszin hahmottelemalle sukupuolen epävakauttamiselle. Brian Massumin tulkinnan mukaan Deleuzen naiseksi-tulemisen käsitteen taustalla ovat tietynlaiset kulttuuriset ymmärrykset mieheydestä ja naiseudesta. Toisin kuin stereotyyppiseen mieheyteen, stereotyyppiseen naiseuteen, tai Massumin termein ilmaistuna feminiiniseen kliseeseen, liittyy hänen mukaansa tiettyä määrittelemättömyyttä (naisten ”oikullisuus”) ja häilyvyyttä (naisten ”huikentelevaisuus”).¹¹⁹ Määrittelemättömänä, häilyvänä ja paradoksaalisena ”feminiininen klisee” tarjoaa Massumin Deleuze-tulkinnassa maskuliinisuutta paremman lähtökohdan yksilön moninaisten tulemisten ajattelulle.¹²⁰ Massumi pitää Deleuzen naiseksi-tulemisen käsitettä myös seksistisenä. Koska naiset mainitaan erityisesti ja naiseksi-tuleminen, ja juuri naisten naiseksi-tuleminen, on ikään kuin kaiken radikaalin muutoksen lähtökohta, on Massumin mukaan kyse siitä, että myös muutoksen taakka asetetaan naisille. Kuten Massumi toteaa, Deleuze ei kirjoita samanlaisesta vallankumouksellisesta mieheksi-tulemisestä, joka ”työntäisi maskuliinista stereotyyppiä yli sen ymmärrettävyyden rajojen”.¹²¹

Miksi Deleuze sitten käyttää naiseksi-tulemisen metaforaa? Miksi, kuten Deleuze itse kysymyksen muotoilee, on olemassa monta miehen joksikin-tulemista, mutta ei mieheksi-tulemista?¹²² Ja jos naistenkin on tultava-naiseksi, miksi yleensä viitataan naiseksiin eikä puhuta tulemisesta ja muutoksesta jollain yleisemmällä tasolla? Onko kyseessä, kuten jotkut feministiset ajattelijat ovat epäilleet, jonkinlainen naisten ja naisellisuuden anastaminen ja hyväksikäyttö miehisen katseen ja systeemien rakentamisen kohteena?¹²³

Kysymystä voidaan lähestyä vähemmistön ja enemmistön väliseen suhteen kautta. Deleuzelle vähemmistö ja enemmistö eivät liity määriin. Deleuzen muotoilua lainaten ”ei ole kysymys siitä, onko maailmassa enemmän hyttysiä tai kärpäsiä kuin miehiä vaan siitä, että ´mies´ muodostaa

¹¹⁸ Grosz 1994a, 177–179.

¹¹⁹ Naisten oikullisuutta ja huikentelevaisuutta ei tosin voi pitää ainoana sukupuolikuvasen piirteinä ainakaan kaikissa kulttuureissa. Esimerkiksi suomalaisessa sukupuolikuvasen tyypillisemmäksi kuvaksi voitaisiin ehkä ajatella vahva nainen joka pitää kodin, ja ennen kaikkea huikentelevaisen miehensä, järjestyksessä.

¹²⁰ Massumi 1992, 87–88.

¹²¹ Massumi 1992, 89.

¹²² Deleuze ja Guattari 2003, 291.

¹²³ Grosz 1994b, 206.

universumin standardin, minkä johdosta kaikki miehet kuuluvat enemmistöön.”¹²⁴ Suhteessa tähän mies-standardiin kaikki muu on ikään jotain vähemmän, ja näin ollen kuuluu Deleuzen ajattelussa vähemmistöön. Naiset eivät ole vähemmistönä ainoa, sillä tarkemmin määriteltynä ”universumin standardin” muodostavat Deleuzen mukaan valkoiset, aikuiset, rationaaliset, heteroseksuaaliset miehet. Deleuzelle naiset ovat kuitenkin ratkaiseva vähemmistö, sillä muihin vähemmistöihin verrattuna heillä on erityisasema suhteessa mies-standardiin. Tästä syystä kaikki tulemisen prosessit liikkuvat naiseksi-tulemisen kautta.¹²⁵

Naiseksi-tulemisen merkitys ei siis löydy mistään naisille ”luontaisista” ominaisuuksista, vaan nimenomaan naisten erityisestä asemasta ja vähemmistö-statuksesta suhteessa mies-standardiin. Deleuzelle miehet edustavat aina enemmistöä suhteessa kaikkeen muuhun olevaan. Kaikki tuleminen, siis kaikki muutos, sen sijaan on Deleuzelle aina vähemmistöksi-tulemistä, sillä vähemmistö on luovuuden ja aktiivisuuden tila verrattuna standardien ja enemmistön pysähtyneisyyteen. Enemmistöksi-tulemistä ei tästä näkökulmasta voi olla, eikä mieheksi-tuleminenkaan siis ole mahdollista.¹²⁶

Vaikka Deleuzen naiseksi-tulemisen käsitteen ei ehkä olisikaan ollut tarkoitus sanoa mitään naisista, voidaan kuitenkin ajatella, että naisen käsitteen käyttäminen kuitenkin tekee jotain ja sillä saattaa olla sellaisia merkityksiä ja vaikutuksia, myös ”todella olemassa oleviin” naisiin, joita sille ei alun perin suunniteltu. Naiseksi-tulemisen käsite onkin se kohta Deleuzen tuotannossa, johon feministiset ajattelijat ovat eniten ja kriittisimmin tarttuneet. Käsitteen on tulkittu tarkoittavan esimerkiksi tietynlaista naisen metaforista haltuun ottamista ja sen on syytetty romantisoivan tai epäpoliittisoivan naisten poliittiset kamppailut ja neutralisoivan nais erityisyyden.¹²⁷

Deleuzen filosofian pyrkimykset kohti jonkinlaista sukupuolien jälkeistä subjektiutta ja sukupuolieron ylittämistä eivät ole täysin vakuuttaneet myöskään deleuzelaisia feministejä. Braidottin mukaan Deleuzen projekti on johdonmukainen, sillä halutessaan kieltää binaariset vastakkainasettelut yleensä hänen on kiellettävä myös sukupuolidikotomia.¹²⁸ Mutta sukupuolitettujen identiteettien hajottaminen neutralisoimalla sukupuolidikotomiat on Braidottin

¹²⁴ Deleuze & Guattari 2003, 291. Lainausmerkit alkuperäisessä tekstissä.

¹²⁵ Emt.; 277, 292.

¹²⁶ Emt., 291.

¹²⁷ Grosz 1994a, 163, jossa Grosz esittää yhteenvetoa Deleuzen ajattelun aikaisemmasta vastaanotosta feministisessä ajattelussa.

¹²⁸ Braidotti 1993, 123.

mukaan naisten kannalta vaarallista sekä historiallisesti että teoreettisesti.¹²⁹ Deleuzen näennäisen neutraali ajattelu on Braidottinkin tulkinnassa hyvin mieskeskeistä: ”Täytyy olla samaistunut maskuliinisen positioon voidakseen olla havaitsematta, että sellainen seksuaalisen neutraaliuden muoto, joka ei ota huomioon sukupuolten välisen symmetrian puuttumista, pelkästään vahingoittaa naisia (---).” Vaikka Braidotti suhtautuukin Deleuzen filosofiaan periaatteessa myönteisesti, hän kuitenkin muotoilee *Riitasointuja* -teoksessaan (1993) miehen ja naisen välistä sukupuolieroa korostavien feministien keskeisen kysymyksen: voiko Deleuzen tavoittelemaa sukupuolten moninaisuutta yleensä olla olemassa, jos sukupuoliero kielletään. Entä mitä mieltä on sellaisessa moninaisuudessa, jossa naiset on sulautettu uuteen neutraaliin malliin, joka ei suo heille mitään erityisyyttä?¹³⁰

Kun miehen ja naisen välinen ero sukupuolieroa korostavien feministien mukaan on absoluuttinen ja ylittämätön, Deleuzelle mitään tällaisia pysyviä ja ylittämättömiä eroja ei ole olemassa, paitsi näennäisinä ulkoapäin tehtyinä erotteluina. Kaikki mitä on, on Deleuzelle osa yhtä ja samaa olemisen materian virtaa. Johdonmukaisen deleuzeläisestä näkökulmasta sukupuolta ei tulisi ajatella miehen ja naisen välisenä ylittämättömän erotteluna vaan sukupuolien ja seksuaalisuuksien rajoittamattomana moninaisuutena. Kuten Deleuze-tulkitsija Philip Goodchild esittää, ajatukset multisukupuolisuudesta ja naisen abstrahointi naiseksi-tulemisen käsitteessä on useiden feministisen kommentaattoreiden taholta nähty liikkeeksi kohti sukupuolista neutraalia, joka käytännössä merkitsisi yhden (miehisen) sukupuolen laajentumista ja naisten erityisyyden häivyttämistä. Goodchild itse pitää tätä luentaa selkeästi virheellisenä, sillä Deleuze ei hänen mukaansa tavoittele erojen häivyttämistä ja sukupuolista neutraaliutta, vaan päinvastoin erojen moninkertaistamista. Deleuze ei Goodchildin tulkinnan mukaan häivytä miehen ja naisen välistä sukupuolieroa, sukupuoliero vain suhteellistetaan ja siirretään paikaltaan ottamalla tarkasteluun mukaan suuri joukko muita eroja. Feministisen kritiikin ytimessä Goodchild näkeekin erokeskustelun sijasta Deleuzen ”abstrahoinnin metodin” vastustamisen. Jos naiseksi-tuleminen on mahdollista myös miehille, se ei ole yhteydessä ”todellisten” naisten historiaan ja heidän kokemaansa sortoon. Tässä Goodchildin mukaan tietynlainen teoreettinen ja seksuaalinen diskurssi ottaa todellisten naisten paikan, ja saattaa vaikuttaa siltä, että tämä abstrakti diskurssi riistää jälleen kerran naisilta heidän omat äänensä.¹³¹

¹²⁹ Braidotti 1994b, 116.

¹³⁰ Braidotti 1993, 126, 127.

¹³¹ Goodchild 1996, 137.

Deleuzen ajattelu ei Groszinkaan mielestä ole ongelmatonta, mutta hän, kuten Braidottikin omassa tuotannossaan, näkee Deleuzen kuitenkin monin tavoin feministisesti kiinnostavana ajattelijana. Grosz vaikuttaa selkeästi omaksuvan Deleuzelta ajatuksen siitä, että länsimaista filosofiaa hallitsee kaksinapaisten jaottelujen tekeminen ja myös ajatuksen näiden kaksinapaisuuksia vastustamisen tärkeydestä. Ajattelua jäsentäviä kaksinapaisuuksia on Groszin mukaan mahdoton välttää, mutta koska dikotomiat ovat monin tavoin kietoutuneita vallan ja alistuksen järjestelmiin, kaikki menetelmät, joiden tavoitteena on kyseenalaistaa dikotomista ajattelua, saattavat osoittautua feminismiin kannalta hyödyllisiksi:

Vaikka heidän [Deleuze ja Guattari] menetelmänsä eivät aktiivisesti tukisikaan feminististä naisten itsemääräämisoikeuteen liittyvää poliittista kamppailua, he voivat joka tapauksessa auttaa puhdistamaan pöytää metafyyysisistä käsitteistä ja mahdollistaa sen, että naiset voivat luoda omaa tietoa ja kuvauksia itsestään ja maailmasta.¹³²

Huolimatta siitä, että Grosz on selkeästi Deleuzen ajattelusta inspiroitunut feministiteoreetikko, hän on kuitenkin tyypilliseen tapansa tietoisesti päättämätön myös arvioidessaan Deleuzen ajattelua ja sen suhdetta feminismiin. Vaikka mahdollisia yhtymäkohtia ja hyödyllisiä ajatuksia ja käsitteitä onkin Groszin mukaan useita, on Deleuzen ajattelun ja feministisen teorian välillä olemassa myös ”mahdollisia hajaannuskohtia ja paikkoja molemminpuoliselle kyseenalaistamiselle, jotka voivat osoittautua aivan yhtä hedelmällisiksi kuin mitkä tahansa liitokset tai kiinnostuksen kohteiden yhtymiset.”¹³³

Kun deleuzeläinen olevan ykseyden ja kaikki erot nielaisevan materian virran ajattelu yhdistyy miehen ja naisen välisen sukupuolieron erityisyyttä ja ylittämättömyyttä korostavaan ajatteluun, kuten Groszin tuotannossa tapahtuu, seuraukset erojen ajattelulle, niiden tilalle ja tulevaisuudelle, ovat mielestäni kiinnostavia. Voidaan esimerkiksi kysyä, millaisia ristiriitoja näinkin erilaisten ajattelutapojen yhdistymisestä mahdollisesti seuraa, millaista sukupuolen ja erojen ajattelua ne mahdollistavat ja mitä ne toisaalta sulkevat pois. Jotta tällaista sukupuolen ja eron ajattelua olisi

¹³² Grosz 1994b, 192. Sara Ahmed kiinnittää huomiota Groszin tässä yhteydessä käyttämään auttaa-verbiin, samoin kuin siihen, että myös Braidotti puhuu ”suuresta avusta” selittäessään omaa käsitystään feministisen teorian ja Deleuzen tekstien suhteesta (ks. Braidotti 1994a, 163). Ahmed kritisoi sitä, että Deleuzen ajatellaan ”auttavan” feminismiä. Tällainen malli ei Ahmedin mielestä ole feminismiin kannalta poliittisesti rakentava, sillä se asettaa Deleuzen feminismiin auktoriteetiksi, johon tukeudutaan yritettäessä saada enemmän tilaa feministiselle kriittiselle ajattelulle. Samassa yhteydessä Ahmed kritisoi myös tässä työssä itsekä käyttämäni termiä ”deleuzeläinen feminismi”. Puhuminen deleuzeläisestä feminismistä viittaa Ahmedin mukaan siihen, että feminismi voitaisiin yksinkertaisesti liittää toiseen kriittiseen teoriaan aiheuttamatta muutoksia tässä toisessa teoriassa. (Ahmed 1998, 70.) Pidän Ahmedin näkemyksiä tärkeinä huomioina. Ainakin itselleni deleuzeläisestä feminismistä puhuminen on kuitenkin ennen kaikkea osa feministisen nykyteorian kentän hahmottamista ja selkeyttämistä filosofian teoriaperinteen kautta.

¹³³ Grosz 1994b, 197.

mahdollista arvioida filosofisena projektina, on tärkeää perehtyä tarkemmin toisen Groszin ajattelussa keskeisen taustateoreetikon, sukupuolieron feminismin tunnetuimman edustajan Luce Irigarayn, ajatteluun.

Irigaray kuuluu niiden feminististen ajattelijoiden joukkoon, joiden suhtautuminen Deleuzen teksteihin on ollut selkeän epäluuloista. Irigarayn näkemykset ovat pitkälti yhteneväisiä tämän alaluvun alussa esitellyn Alice Jardinen Deleuze-kritiikin kanssa. Teoksessa *This Sex Which is not One* Irigaray on selkeästi kriittinen tiettyjä Deleuzen ajatuksia kohtaan, vaikka suoraan Deleuzeen ei viitatakaan. Kun Deleuze ja Guattari kirjoittavat seksuaalisuuden olevan ”tuhansien sukupuolten tuottamista”,¹³⁴ Irigarayn kysymys on, onko naisten mahdollista löytää maskuliinisten diskurssien häivyttämä mielihyvänsä uudelleen tällaisesta ”moninaisuuden taloudesta”, deleuzeläisten halukoneiden ja elimettömien ruumiiden maailmasta:

En missään nimessä yritä häivyttää moninaisuutta, sillä naisten mielihyvä ei tapahdu ilman sitä. Mutta eikö moninaisuus, joka ei artikuloi uudelleen sukupuolten välistä eroa, todellisuudessa torju tai ota pois jotakin naisen mielihyväästä? Toisin sanoen, onko feminiinisen tällä hetkellä mahdollista saavuttaa tällaista halua, joka on neutraali juuri sukupuolieron näkökulmasta. Paitsi matkimalla jälleen maskuliinista halua.¹³⁵

Irigarayn mukaan Deleuzen filosofia ei siis loppujen lopuksi pääse irti siitä ”samuuden taloudesta” josta Irigaray itse filosofiaa kritisoi: näennäisen neutraali filosofinen diskurssi puhuu Irigarayn mukaan pelkästään miehisellä äänellä ja jättää huomiotta sukupuolieron ja naisten erityisyyden sisällyttäen naisen maskuliiniseen samuuteen vain versioksi miehestä. Mikä sitten on Irigarayn vastaus tälle hänen tulkinnassaan maskuliiniselle samuuden filosofialle? Seuraavassa luvussa siirryn tarkastelemaan Irigarayn omaa filosofista projektia ja hänen ajattelussaan tärkeää sukupuolieron käsitettä, jonka tuntemista pidän olennaisena Groszin sukupuolta koskevien kirjoitusten ymmärtämisessä ja arvioimisessa.

¹³⁴ Deleuze & Guattari 2003, 278.

¹³⁵ Irigaray 1990, 140–141.

4. Luce Irigaray ja sukupuolieron tuleminen

Sukupuoliero on todennäköisesti meidän aikakautemme kysymys, ajankohtamme asia, joka ajateltuna voisi tuoda meille ”pelastuksen”.¹³⁶

Ranskalainen filosofi, kielitieteilijä ja psykoanalytikko Luce Irigaray (1932-) on erityisen tunnettu juuri sukupuolieron teoretisoinnistaan ja samalla kiistellympiä feministisiä ajattelijoita.¹³⁷ Groszille Irigaray on ennen kaikkea merkittävin sukupuolieron ajattelija, jonka työ keskittyy filosofisiin teksteihin ja näkökulmiin.¹³⁸ Irigarayn varhaisempien tekstien tavoitteena oli Groszin mukaan paljastaa filosofian historian klassikkotekstien tapa sulkea naiset ja feminiinisyyden ulkopuolelleen ja samalla näyttää miten filosofia on kuitenkin samalla riippuvainen siitä minkä se sulkee ulkopuolelleen. Myöhemmissä teksteissä Irigaray keskittyy kehittämään uusia ajattelun muotoja ja uusia käsitteitä sekä pohtimaan ennen kaikkea ihmisen ja maailmankaikkeuden suhdetta, kun ihmisyyden ymmärretään kahteen sukupuoleen jakautuneena.¹³⁹

Myös Margaret Whitfordin Irigaray-luenta on avaus Irigarayn työn filosofiseen tulkintaan. Whitfordin mukaan Irigaray on työskennellyt paljon filosofian parissa, ja hänen työnsä on voimakkaasti kiinnittynyt filosofian historiaan esisokraatikoista poststrukturalisteihin. Whitford esittääkin, että Irigarayn työn tärkeimpiä tavoitteita on paljastaa patriarkaatin perusteet ja erityisesti näyttää, miten patriarkaatti toimii järjen ja universaalisuuden ylimpänä muotona pidetyssä filosofiassa. Irigaray on Whitfordille filosofi joka määrittelee uudelleen filosofian alaa tutkimalla sitä minkä tähänastinen filosofia on sulkenut ulkopuolelleen.¹⁴⁰

Groszin ajattelussa Irigaraylla on ollut jatkuvasti keskeinen asema, ja omissa teksteissään Grosz paitsi selittää ja tulkitsee myös kehittää Irigarayn filosofiaa eteenpäin mielestäni hyvin

¹³⁶ Irigaray 1996b, 21. Lainausmerkit alkuperäisessä tekstissä.

¹³⁷ Kun esimerkiksi Torin Moin mielestä Irigaray jää olemusajattelun ja samuuden logiikan vangiksi ja epäonnistuu teoreettisessa ohjelmassaan (Moi 1990; 159, 160, 164), on Irigaray Braidottille perustavimpia ja merkittävimpiä naisnäkökulmaisen ajattelun esimerkkejä (Braidotti 1993, 208–209), Whitfordille ajattelija, joka liian usein ohitetaan ilman tarkempaa perehtymistä (Whitford 1991, 3) ja Groszille, kuten jo aikaisemmin totesin, vaikuttavin versio feministisestä teoriasta (Ausch, Doane & Perez, 5).

¹³⁸ Irigarayn työn lukeminen filosofiana ja filosofian traditioon kiinnittyvänä ei ole mitenkään itsestään selvä tulkinta hänen ajattelustaan. Sara Heinämaan mukaan suurin osa Irigarayn tulkitsijoista on keskittynyt hänen ajattelunsa psykoanalyttiseen tulkintaan. Heinämaa itse lukee Irigarayn ajattelua suhteessa fenomenologiseen filosofiaan, ja samansuuntaista luentaa esittää myös ainakin Tina Chanter. (Heinämaa 1997, 39–40.) Grosz toteaa jo vuonna 1989 ilmestyneessä *Sexual Subversions* -teoksessaan, että huolimatta siitä, että Irigaray käsittelee psykoanalyttista teoriaa useissa teksteissään, hän on kuitenkin omassa ajattelussaan pitkälti ohittanut psykoanalyysin ja keskittyy enemmän filosofiaan (Grosz 1989, 103).

¹³⁹ Grosz 2005, 163.

¹⁴⁰ Whitford 1991; 10, 7.

yllättävilläkin tavoilla. Groszin ajattelun ymmärtämiseksi ja arvioimiseksi onkin olennaisen tärkeää tuntea Irigarayn sukupuoli-eroa koskevaa teoretisointia. Tarkastelen aluksi Irigarayn filosofisen projektin lähtökohtia ja siirryn sitten käsittelemään tarkemmin hänen tapaansa puhua sukupuoli-erosta ottaen siitä esille sellaisia asioita jotka parhaiten valaisevat Groszin teoretisointia.

Kirjoittaessaan Irigarayn ajattelun fenomenologisista lähtökohdista Sara Heinämaa esittää ajatuksen siitä, että Irigarayn tekstejä ei ehkä pitäisi lainkaan yrittää ymmärtää, vaan ”sen sijaan, että pyrkisimme alistamaan tekstin oman ymmärryksemme kategorioihin meidän pitäisi koettaa kestää sen erilaisuutta, outoutta, sen selittämätöntä luonnetta.”¹⁴¹ Ajoittain Irigarayn tekstit houkuttelevatkin tällaiseen luentaan. Toisaalta on mielestäni niin, että vaikka tekstien tarkoitus ehkä olisikin olla runollisia ja arvoituksellisia, tekstit ja niissä käytetyt käsitteet silti tekevät jotain, ohi omien mahdollisten tarkoitustensa. Siksi on mielestäni aiheellista pohtia myös sitä, millaisia vaikutuksia Irigarayn teksteillä, hänen esittämillään ajatuksilla ja käyttämillään käsitteillä, mahdollisesti on sukupuolen, sukupuoli-erojen ja erojen yleensä ajattelulle.

4.1. Filosofia samuuden taloutena

Irigaraylle filosofian traditio on jotakin joka on kaikkien muiden diskurssien pohjana, ”diskurssien diskurssi”, joka viime kädessä määrää kielen järjestyksen. Tästä syystä juuri filosofinen diskurssi on se mitä on haastettava ja häiritävä. Välinpitämättömyys sukupuolesta on Irigarayn mukaan tunnusomaista kaikelle tieteelle ja tietämiselle. Myös filosofista järkeä ohjaa ”samuuden talous”, erojen ja toiseuksien häivyttäminen. Erityisesti länsimainen filosofia on Irigarayn mukaan rakennettu vain yhden ja vain yhdenlaisen subjektin ympärille ja näkökulmasta. Historiallisesti katsottuna tuo subjekti on Irigarayn mukaan länsimainen, aikuinen, rationaalinen mies, johon verrattuna kaikki muu on ollut jotain vähemmän. Ennen kaikkea filosofia on Irigarayn mukaan unohtanut velkansa feminiiniselle häivyttämällä miehen ja naisen välisen eron malleihin, jotka todellisuudessa ovat vain maskuliinisen subjektin itse-representaatiota.¹⁴²

Kulttuurissa ei Irigarayn mukaan todellisuudessa ole mitään neutraalia tai universaalia. Sellaisina pidetyt asiat, kuten luonnontieteet ja filosofia, ovat sukupuolittuneita, miehisen subjektin tapoja ilmaista itseään. Irigarayn sanoin ”todellisuudessa se, mikä väittää olevansa yleispätevää, on samaa

¹⁴¹ Heinämaa 1997, 38-39.

¹⁴² Irigaray 1990; 69, 74 ja Irigaray 1995, 7.

kuin miesten murre, miehinen ajatus- ja mielikuvamaailma”. Tätä on kuitenkin vaikea havaita, sillä erilaista, naisellista diskurssia ei ole olemassa. Irigarayn ajattelussa sukupuoliero on mahdottomuus nykyisessä kulttuurissa, jossa nainen on aina vain heijastus miehestä, jotakin muuta kuin mies, eikä hänellä ole omaa paikkaa ja ääntä.¹⁴³

Irigarayn mukaan tähän asti voimassa on ollut patriarkaalinen sosiaalinen järjestys, miesten rakentama ja miesten välinen, jossa nainen on vain jotakin miehelle kuuluvaa. Tällainen yhteiskunta sulkee ulkopuolelleen naisten välisen sosiaalisuuden ja erottaa naiset toisistaan, eikä naisten oma kulttuuri näin ollen ole mahdollinen. Irigaray esittääkin, että historiaa tulisi rakentaa ja tulkita uudelleen, jotta olisi mahdollista avata uusi aikakausi kulttuurissa. Tämä uusi aikakausi kunnioittaisi eroja, ja erityisesti sukupuolieroa.¹⁴⁴

Irigarayn mukaan hänen tavoitteenaan ei ole luoda teoriaa naisesta ja määrittellä sitä mitä nainen on. Sen sijaan hän sanoo tavoitteekseen ”taata paikka feminiiniselle sukupuolieron sisällä”. Tähän asti sukupuolieroa, eroa feminiinisen ja maskuliinisen välillä ei ole Irigarayn mukaan todella ollut olemassa, sillä eroa on ajateltu vain maskuliinisen subjektin kautta. Feminiinisellä ei ole ollut omaa tilaa vaan kaikki sitä representoivat mallit ovat olleet vain maskuliinisen itse-representaatiota. Nainen on määritelty toiseksi kuin mies, puutteelliseksi mieheksi. On siis ollut vain yksi sukupuoli, mies, ja miehen puutteellinen versio, nainen; ei kahta sukupuolta eikä siis sukupuolieroa, vaan pelkkää samuutta ja versioita samuudesta. Naisella ei tässä Irigarayn hahmottelemassa samuuden taloudessa ole omia erityisiä ominaisuuksia, hän vain heijastaa sitä mitä mies on ja on miestä varten.¹⁴⁵

Naisten tavoitteena ei Irigarayn mukaan tulisi olla kääntää tätä ”samuuden taloutta” siten, että naisesta tulisi näennäisen sukupuolieron standardi, jota vasten miehiä määriteltäisiin. Sen sijaan tulisi pyrkiä harjoittamaan sukupuolieroa, laittaa sukupuoliero toimimaan. Sukupuolieron harjoittaminen merkitsisi ainakin sitä, että pyrittäisiin luomaan uudenlaisia lukemisen, kirjoittamisen ja tulkinnan tapoja, joilla feminiinistä voisi ilmaista sen omilla ehdoilla ilman hierarkioita ja pyrkimättä häivyttämään toista sukupuolta.¹⁴⁶

¹⁴³ Irigaray 1996b, 142 ja Whitford 1991, 22.

¹⁴⁴ Irigaray 1996a, 44.

¹⁴⁵ Irigaray 1990; 159, 187.

¹⁴⁶ Irigaray 1990, 159.

Kysymykseen ”mitä nainen on” on Irigarayn mukaan mahdotonta vastata, sillä ”kysymys ’mitä on...?’ on juuri se kysymys – metafyyminen kysymys – johon feminiininen ei mukaudu.” Feminiiniselle ei Irigarayn mukaan ole paikkaa hallitsevassa kielessä eikä siitä voida puhua sen omilla ehdoilla. Feminiinistä ei voida ilmaista käsitteen muodossa jäämättä kiinni maskuliinisiin representaatioihin.¹⁴⁷ Irigaray ei määrittelekään tavoitteekseen luoda uutta teoriaa naisesta, siitä mitä nainen on. Sen sijaan tarkoituksena on häiritä koko ”teoreettista koneistoa” ja sen vaatimuksia yhden totuuden ja yhden oikean merkityksen tuottamisesta: ”Sen sijaan että kysyttäisiin, mitä nainen on, tulisi toistaa/tulkita sitä tapaa jolla feminiininen määritellään diskurssissa puutteeksi, viaksi tai [maskuliinisen] subjektin imitaatioksi tai negaatioksi.”¹⁴⁸

Naisella ei Irigarayn mukaan ole pääsyä kieleen, paitsi maskuliinisten representaatiosysteemien kautta, jotka erottavat hänet itsestään ja toisista naisista. Feminiinistä ei milloinkaan tunnisteta, paitsi maskuliinisen taholta ja maskuliinista varten.¹⁴⁹ Mutta myöskään maskuliinisesta ei voida varsinaisesti tietää mitään, sillä diskurssien logiikka perustuu välinpitämättömyydelle sukupuolesta, sille että toinen sukupuolista alistaa toisen. Maskuliininen ei puhu itsenään vaan neutraalisuuden verhon alla.¹⁵⁰

4.2. Sukupuolieron vallankumous

Nykyisessä kulttuurissa, jossa nainen ajatellaan aina vain heijastukseksi miehestä ja joksikin muuksi kuin mies, sukupuolieroa ei siis Irigarayn mukaan vielä ole todella olemassa. Jotta sukupuoliero voisi tapahtua, tarvittaisiin Irigarayn sanoin ”ajattelun ja etiikan vallankumousta”.¹⁵¹ Sukupuolieron ajattelu on Irigaraylle aikakautemme tärkeimpiä tehtäviä, sillä hänen ajattelussaan mitkään muut erot eivät muodostu yhtä merkitykselliseksi kuin sukupuolinen ero naisen ja miehen välillä. Eron ajattelun lähtökohtana on selkeästi ajatus kaiken perustana olevasta ihmislajin kahtiajakautumisesta: Irigarayn filosofiassa ”koko ihmislaji koostuu naisista ja miehistä eikä mistään muusta” ja ”ympäri maailman on, ja on ainoastaan, miehiä ja naisia”.¹⁵²

Jotta voitaisiin todella tiedostaa tämä ajattelun kyseenalaistamattomaksi lähtökohdaksi muodostettu kahden sukupuolen olemassaolo, tarvitaan Irigarayn mukaan perustavaa muutosta käsitteellisissä ja

¹⁴⁷ Emt., 122.

¹⁴⁸ Emt., 78.

¹⁴⁹ Emt., 85.

¹⁵⁰ Emt., 128.

¹⁵¹ Irigaray 1996b, 22.

¹⁵² Irigaray 1996a, 47.

kieellisissä järjestelmissä sekä arvojärjestelmissä. Yhtenä olemisesta, filosofisen subjektin yhdestä yhtenäisestä mallista, tulisi päästä ”kahtena olemisen” ajatteluun, jossa ei enää olisi vain yhtä ja jotain siihen verrattavaa, vaan ”kaksi jotka ovat todella erilaisia”. Tämän filosofisen subjektin avaamisen ja kahtena olemisen ainoa, tai vähintäänkin ylivoimaisesti tärkein, malli on Irigaraylle miehen ja naisen välinen sukupuoli-ero. Tämä ero on Irigaraylle kaikkein keskeisin mahdollinen ero, sillä ilman sitä ihminen lajina ei voisi säilyä: sukupuoli-erossa ”on olemassa kaksi subjektia joita ei tulisi asettaa keskenään hierarkkiseen suhteeseen, koska näillä kahdella subjektilla on yhteinen tavoite, ihmislajin säilyttäminen ja sen kulttuurin kehittäminen, kunnioittaen samalla keskinäisiä eroja.”¹⁵³ Irigarayn mukaan siis maailmankaikkeuden luominen uudelleen ja siitä huolehtiminen on, ja tulee aina olemaan, naisen ja miehen ensisijainen tehtävä.¹⁵⁴ Vaikka Irigarayn mukaan kaikki ihmiset ovat keskenään jossain mielessä perustavalla tavalla erilaisia, sillä ketään ei voi muuttaa keneksikään toiseksi, kaikkein perustavin ja kaikkein palautumattomin ero asetetaan silti naisen ja miehen väliin.¹⁵⁵

Kun sukupuoli-eron toinen tunnustetaan itsenäisenä subjektina ja sukupuoli-erolle annetaan tilaa toimia, yhtenä olemisen korvautuu kahtena olemisena. Vasta tätä kautta on Irigarayn mukaan mahdollista tunnustaa myös muita eroja, kuten rotuun, ikään, uskontoon tai kulttuuriin liittyviä, ajattelematta niitä hierarkioiden ja etuoikeuksien kautta.¹⁵⁶ Koska miehen ja naisen välinen sukupuoli-ero siis Irigarayn mukaan on ensisijainen ja kaikkien muiden pohjalla oleva ero, samuuden taloudesta ulospääseminen ja muidenkin olemassa olevien erojen ajattelu voi tapahtua vain sukupuoli-eron vahvistamisen kautta. Sukupuoli-eron unohtaminen puolestaan merkitsisi tästä näkökulmasta katsoen sitä, että mitään eroja ei tunnustettaisi eikä miehisestä subjektin hallitsema kulttuuri muuttuisi.

Irigaray ajattelussa sukupuoli-ero määrittyy naisen ja miehen väliseksi palautumattomaksi ja ylittämättömäksi eroksi. Vaikka jonkinlaiseen oman sukupuolen toisiin elämiseen ehkä annetaankin tilaa, sukupuoli on pohjimmiltaan silti yksilön pysyvä ja jatkuva ominaisuus: ”Identifikaatioihin on vaikka millaisia mahdollisuuksia, mutta koskaan toinen ei valloita täsmälleen toisen paikkaa – mies ja nainen eivät palaudu toisiinsa.”¹⁵⁷ Palautumattomalle sukupuoli-erolle tulisi antaa toimintatilaa ihmettelystä ja kunnioituksella, jota nimenomaan sukupuolisesti toinen Irigarayn mukaan herättää:

¹⁵³ Irigaray 1995, 11–12.

¹⁵⁴ Irigaray 1996a, 138.

¹⁵⁵ Emt., 139.

¹⁵⁶ Irigaray 1995, 19.

¹⁵⁷ Irigaray 1996b, 29.

En koskaan tule tietämään, mikä tai kuka toinen on. Mutta toinen, joka ikuisesti pysyy minulle tuntemattomana, eroaa minusta sukupuolisesti. Hämmästyksen, ihastuksen ja ihmetyksen tunne tuntemattoman edessä pitää palauttaa paikalleen, sukupuolieron paikalle. (---) Ihmettelyä ei ikinä ole vallinnut sukupuolten välillä. Ihmettely varjelee kahden sukupuolen eroa, kun toista ei voi korvata toisella.¹⁵⁸

Irigaray puhuu myös naisten välisen yhteisyyden merkityksestä, tarpeesta luoda paikka jossa naiset voisivat olla keskenään, vapaana läpikotaisin miehisen yhteiskunnan asettamasta paineesta ja sorrosta.¹⁵⁹ Naisten keskinäisen yhteyden luominen on Irigarayn mukaan poliittisena taktiikkana hyvin tärkeä. Historiallisesti tarkasteltuna naisen paikkana kulttuurissa on ollut olla kauppatavara ja vaihdon väline miesten välillä. Tällaisessa miehistä riippuvaisessa asemassa naiset ovat olleet kilpailutilanteessa keskenään. Jotta naiset voisivat toimia yhdessä ja jotta heidän toiminnallaan voisi olla vaikutuksia, naisten tulisi luoda paikka jossa he voisivat olla keskenään ja paeta miesten yhteiskunnan heille asettamia rooleja: paikka jossa naiset voisivat liittoutua uudelleen, tunnistaa ja tunnustaa tarvitsevansa toisiaan ja pohtia sitä erityistä sortoa, jota naiset kohtaavat. Tämä naisten keskinäinen tila olisi kuitenkin vain välivaihe sukupuolieron toiminnassa. Jos naiset sulkeutuvat yhteisyyteensä vaarana on haave Irigarayn ajattelun mukaan vääränlaisesta vallankumouksesta, jossa naiset siirtyisivät aikaisemmin miehille kuuluneelle paikalle eivätkä valtarakenteet todella muuttuisi.¹⁶⁰ Tavoitteena ei tulisi olla kääntää nykyistä miesvaltaista järjestystä ylösalaisin, sillä tämä olisi vain samuuden talouden toistamista uudessa muodossa.¹⁶¹

Samana sukupuolen väliset suhteet näyttäytyvät siis Irigaraylle ikään kuin välivaiheina sukupuolieron etiikan hallitseman maailman tavoittelussa. Irigarayn tavoitteena on luoda tilaa kahden sukupuolisesti toisistaan poikkeavan yksilön välisen suhteen ja yhteenliittymisen toteutumisen mahdollisuudelle: ”on (jälleen) luotava maailma, jossa mies ja nainen voivat uudestaan tai lopultakin asua yhdessä, kohdata toisensa ja joskus viivähtää samalla paikalla.”¹⁶²

Teoksessaan *I Love to You* Irigaray kirjoittaa muun muassa hänen mukaansa jokaiselle yksilölle kuuluvasta velvoitteesta olla uskollinen omaa sukupuoltaan kohtaan. Uskollisuus omaa sukupuolta kohtaan tarkoittaa Irigaraylle sen ymmärtämistä, että jokainen yksilö kuuluu jompaankumpaan sukupuoleen, edustaa vain toista puolta hengestä tai universaalista ja tarvitsee sukupuolisesti toista

¹⁵⁸ Emt., 30.

¹⁵⁹ Irigaray 1990, 127.

¹⁶⁰ Emt., 157-158, 160-161.

¹⁶¹ Emt., 33.

¹⁶² Irigaray 1996b, 34.

tehdäkseen maailman ja itsensä kokonaiseksi. Ihminen on vapaa toimimaan vain tämän luonnon antaman järjestyksen, ihmislajin kahtiajakautumisen puitteissa. Ihminen on Irigarayn sanoin vapaa vain sinä mitä hänen pitäisikin olla, olemaan se mitä tai kuka on: toinen puoli ihmislajista.¹⁶³

Paitsi että sukupuoliseen toiseuteen, naisen ja miehen väliseen eroon, liittyy Irigarayn mukaan ”luonnollista viehättymistä ja reproduktiota”, tämä ero oikealla tavalla ymmärrettynä ja elettyinä tuottaa myös luovuutta ja energiaa. Irigaraylle sukupuoliero avaa näkymän ennennäkemättömään hedelmällisyyteen, joka lisääntymisen ja ihmislajin jatkumisen lisäksi tarkoittaa hänelle myös jonkinlaista täydellistä kulttuurin muutosta, uutta aikakautta kielelle, taiteelle ja ajattelulle.¹⁶⁴

Todellisin ja merkityksellinen ero on Irigaraylle olemassa vain naisen ja miehen välillä, jotka ovat uskollisia omalla sukupuolelleen ja tiedostavat tarvitsevansa toisiaan tehdäkseen maailman kokonaiseksi ja taatakseen sen säilymisen. Koska samaan sukupuoleen, ja samaan puoleen hengestä, kuuluvien yksilöiden välillä ei Irigarayn mukaan ole olemassa (yhtä) merkityksellistä eroa kuin kahden eri sukupuoleen kuuluvan välillä, suhde kahden samaa sukupuolta olevan välillä ei voi toimia pohjana uudelle irigarayläiselle maailmanjärjestykselle. Suhdetta kahden samaa sukupuolta olevan ihmisen välillä uhkaa Irigarayn mielestä juuri todella merkityksellisen eron puuttuminen, josta hänen mukaansa seuraa keskinäistä kilpailua ja pinnallisuutta.¹⁶⁵

Vaikka naisten välillä onkin eroja, ja vaikka yhtä oikeaa totuutta siitä mitä on olla nainen ei Irigarayn mukaankaan ole olemassa, kaikki naiset kaikkialla ovat joka tapauksessa sorrettuja sukupuolensa vuoksi: ”Mitä tahansa epätasa-arvoisuuksia naisten joukossa esiintyykin, kaikki naiset kohtaavat, ehkä edes tajuamatta sitä, saman sorron, samanlaisen kehon hyväksikäytön ja saman naisen halun kieltämisen.” Tämän kaikkien naisten kohtaaman hyväksikäytön paljastaminen on Irigaraylle naisten poliittisen toiminnan tärkein tavoite. Hän tunnustaa kuitenkin myös sen, että naisten kohtaama sorto ei ole samanlaista kaikille naisille kaikkialla kaikkina aikoina. Naisten poliittisessa toiminnassa tavoitteena tulisikin olla löytää sellaisia keinoja sortoa vastaan taistelemiseksi, jotka jokaiselle naiselle hänen omassa elämäntilanteessaan, riippumatta esimerkiksi kansallisuudesta, yhteiskuntaluokasta, ammatista tai seksuaalisuudesta.¹⁶⁶

¹⁶³ Irigaray 1996a; 41, 144.

¹⁶⁴ Emt., 146 ja Irigaray 1996b, 21–22.

¹⁶⁵ Irigaray 1996a, 144–146.

¹⁶⁶ Irigaray 1990, 164, 166–167.

Mitään naisten politiikkaa ei Irigarayn mukaan vielä ole. Siitä, millaista tämä naisten politiikka sitten olisi, ei myöskään voida vielä tietää mitään muuta kuin se, että jos se joskus tapahtuu, se tulee olemaan jotain hyvin erilaista kuin nykyinen miesten politiikka. Jos naiset toimivat maskuliinisen politiikan sisällä ja sen tavoilla, heillä ei Irigarayn mukaan ole mitään sanottavaa tai tehtävää naisina. Myös tasa-arvoisuuden ja oikeuksien tavoittelua tulisi ohjata tavoite tuoda esiin eroa ja naisten erityisyyttä.¹⁶⁷

Naisliikkeet ovat toiminnallaan toki Irigaraynkin mukaan saaneet aikaan monia tärkeitä asioita, kuten oikeuden ehkäisyyn ja aborttiin. Poliittinen toiminta on kuitenkin Irigarayn mukaan kauttaaltaan maskuliinista, ja huolimatta naisliikkeen saavutuksista ei vielä kuitenkaan voida puhua poliittisen kulttuurin muutoksesta, feminiinisen politiikan olemassaolosta. Kyseessä on vasta sellaisten olosuhteiden rakentaminen joissa feminiininen politiikka voisi olla mahdollista.¹⁶⁸ Jos naisliikkeet tavoittelevat vain vallan jakamista uudelleen mutta jättävät valtarakenteet ennalleen, ne todellisuudessa alistavat itsensä uudelle fallokraattiselle järjestykselle.¹⁶⁹ Sukupuolieron vallankumouksessa ei siis voi olla kyse siitä, että feminiininen valta asetettaisiin maskuliinisen vallan paikalle. Tällainen vallankumous jättäisi olemassa olevat valtarakenteet paikoilleen ja jäisi edelleen kiinni samuuden ekonomiaan, eikä feminiininen pääsisi kehittymään.¹⁷⁰ Naisten on toki Irigarayn mukaan edelleen jatkettava taistelua muun muassa samapalkkaisuuden ja muiden työelämän epätasa-arvoisuuksien korjaamisen puolesta. Mutta tämä ei vielä riitä. Jos naiset olisivat vain tasa-arvoisia miesten kanssa tämä tarkoittaisi Irigaraylle sitä, että naiset olisivat kuin miehet, eivätkä he enää olisi naisia. Sukupuolten välinen ero olisi jälleen kerran ohitettu ja häivytetty.¹⁷¹

Naisten hyväksikäyttö ja sorto ei ole Irigaraylle mikään yksittäinen ja tarkasti rajattu kysymys muun politiikan sisällä, jotain jonka esimerkiksi poliittiset puolueet voisivat ottaa osaksi ohjelmiaan. Naisten hyväksikäyttö ei myöskään koska vain yhtä osaa väestöstä, vaan kysymys on jostain paljon laajemmasta ja suuremmasta:

Kun naiset haluavat paeta hyväksikäyttöä, he eivät halua vain kumota muutamia 'ennakkoluuloja'. Sen sijaan he haluavat muuttaa koko sosiaalisen järjestyksen ja horjuttaa kaikkia vallassa olevia arvoja, niin taloudellisia, sosiaalisia, moraalaisia kuin seksuaalisiakin. He haluavat kyseenalaistaa kaiken olemassa olevan teoria, kaiken ajattelun, kaiken kielen, siinä

¹⁶⁷ Emt.; 165, 166.

¹⁶⁸ Emt., 128.

¹⁶⁹ Emt., 81.

¹⁷⁰ Emt., 127.

¹⁷¹ Emt., 165–166.

määrin kuin nämä ovat miesten ja vain miesten monopolisoimia alueita. He haastavat koko sosiaalisen ja kulttuurisen järjestyksen perustan, jonka määrää patriarkaalinen järjestelmä.¹⁷²

Vaikka Irigaray ei ehkä pyrikään täsmälleen määrittelemään sukupuolieroa, jota ei ole vielä ollut, eikä sitä millaisia ovat sukupuolieron erottamat nainen ja mies, perustava oletus hänen ajattelussaan on kuitenkin ihmislajin luonnolliseksi ymmärretty kahtiajakautuminen ja tämän kahtiajakautumisen asettaminen merkittävimmäksi mahdolliseksi eroksi. Luonto ja luonnollinen ei Irigaraylle ole yksi, vaan ”ainakin kaksi: mies ja nainen”. Jako mieheen ja naiseen, leikkaa läpi kaiken elollisen, joka ei ilman sukupuolieroa edes olisi olemassa. Sukupuoliero on elämän tuottamisen ilmentymä ja ehto. Ilman sukupuolieroa maapallolla ei olisi elämää: ”Ilma ja sukupuoliero ovat luultavasti kaksi elämälle välttämättömintä ulottuvuutta. Niiden huomiotta jättäminen olisi kuolemaksi.”¹⁷³

Luonnolliseksi ymmärretty sukupuoliero ei kuitenkaan itsestään selvästi toteudu kulttuurissa eikä siinä elävien yksilöiden elämässä, vaan vaatii juuri uskollisuutta omaa luonnollista sukupuolta kohtaan ja oman identiteetin rakentamista tämän luonnollisuuden pohjalta. Naisen sukupuoli-identiteetin rakentaminen tarkoittaa Irigaraylle omalle, naiselliselle sukupuolelle ominaisen kulttuurin, henkisyden ja toiseuden vaatimista ja haluamista. Toisin kuin Simone de Beauvoir, jonka mukaan naiseksi ei synnytä vaan tullaan, Irigaray esittää, että naiseksi kyllä synnyttään, mutta ”minun on vielä tultava täksi naiseksi joka luonnostaan olen”.¹⁷⁴ Vaikka Irigarayn tavoitteena ei olisikaan rakentaa teoriaa naisesta ja antaa määrittelyjä sille mitä nainen on, naisen ja miehen välinen sukupuoliero on joka tapauksessa ajattelun kyseenalaistamaton lähtökohta, ja tällä erolla on Irigarayn näkemyksen mukaan mitä ilmeisimmin myös jonkinlainen luonnollinen sisältö ja merkitys. Omassa Irigaray-luennassaan Grosz korostaa sukupuolieroa jonakin tulevaisuuteen liittyvänä, josta ei vielä voida tietää mitään. Mielestäni Irigaray vaikuttaa kuitenkin korostavan sukupuolieroa pikemminkin luonnolliseksi ymmärrettynä tosiasiana. Kun Irigaray (ja Grosz) kirjoittavat, että sukupuolieroa ei vielä ole, tavoitteena onkin ehkä naisen ja miehen välisen luonnollisen sukupuolieron olemassaolon ja merkityksen tunnustamisen jotenkin enemmän tai toisella tavoin kuin nykyään tehdään.

Grosz kuuluu niihin ajattelijoihin jotka tulkitsevat Irigarayn tavan kirjoittaa sukupuolierosta olevan ennen kaikkea eräänlainen metodi tai strategia. Grosz painottaa, että Irigarayn työtä ei tule nähdä yrityksenä antaa tosia kuvauksia ja määritelmiä naisista tai feminiinisyydestä. Sen sijaan Irigarayn

¹⁷² Emt., 165.

¹⁷³ Irigaray 1996a, 37.

¹⁷⁴ Emt., 107.

tavoitteena on luoda uudenlaista strategista ymmärrystä, jonka tarkoituksena on tuoda esiin se minkä fallosentrinen kulttuuri on jättänyt ulkopuolelleen.¹⁷⁵ Groszin mukaan Irigaray nimenomaan kieltäytyy naisen määrittelystä, ja määrittelyjen antamisen sijasta Irigarayn tavoitteet ovat Groszin mukaan suurelta osin metodisia ja taktisia.¹⁷⁶ Irigaray ei siis Groszin mukaan pyri kuvailemaan essentialistista ja luonnollista naiseutta, jonka patriarkaatti olisi haudannut alle. Sen sijaan Irigaray haluaa haastaa patriarkaaliset representaatiot naisista. Myös puhuessaan naisen seksuaalisuudesta Irigarayn tarkoituksena on Groszin mukaan kyseenalaistaa aikaisempia tapoja ymmärtää naisen seksuaalisuutta, ei määrittellä, mitä naisen seksuaalisuus todella on.¹⁷⁷

Vaikka Irigaray ei ehkä pyrikään antamaan tarkkoja määritelmiä siitä, mitä nainen ja naisen seksuaalisuus ovat, vaikuttaa kuitenkin selvältä, että ne merkitsevät jotakin täysin erilaista verrattuna mieheen ja miehen seksuaalisuuteen. Naisen ja miehen välisen perustavan eron teoretisoinnissa olennainen merkitys Irigaraylle on tietyissä fysiologisissa eroissa ja niihin liittyvässä symboliarvossa. Kirjoituksessaan ”This Sex Which is not One” Irigaray haluaa käsitteellistää naisen seksuaalisuutta uudella tavalla. Hänen mukaansa naisen seksuaalisuus on aina ymmärretty vain miehen näkökulmasta, joka antaa arvon vain miehen sukupuolielimelle ja määrittelee naiset sukupuolielintensä osalta vajaaksi ja puutteelliseksi.¹⁷⁸ Naisen osaksi jää olla väline miesten fantasioiden toteuttamisessa ja miesten nautinnossa, ilman omaa halua ja miehestä riippuvaisena. Irigaray painottaa, että tällainen ajattelu ei kerro mitään naisesta, naisen todellisesta seksuaalisuudesta ja mielihyvästä. Nainen on Irigarayn mukaan mysteeri kulttuurissa, joka pyrkii laskemaan kaiken ja ilmaisemaan kaiken numeroilla sekä erottelemaan kaiken omiksi yksiköikseen. Huuli-metaforaa hyödyntäen Irigaray esittää, että naisen sukupuolielimet, jotka miehinen ymmärrys seksuaalisuudesta käsittää puutteeksi ja tyhjyydeksi, eivät ole yksi vaan kaksi. Naisen seksuaalisuus on aina vähintään kaksi, ja enemmänkin, moninaisuutta. Nainen ei Irigaraylle olekaan yksi eikä kaksi, naista ei tarkalleen ottaen voida määrittellä yhdeksi persoonaksi, muttei kahdeksikaan, ja nainen vastustaa kaikkia tarkkoja ja lopullisia määritelmiä.¹⁷⁹

Groszin mukaan Irigarayn perusväite on se, että kaikki naisia representoivat mallit ovat miehisiä. Grosz esittää, että elämme Irigarayn mukaan kulttuurissa, joka perustuu miehen etuoikeutetulle asemalle ja tunnustaa vain yhden, miehisen, sukupuolen.. Naisille ei tässä kulttuurissa ole omaa

¹⁷⁵ Grosz 1989, 110.

¹⁷⁶ Emt., 113.

¹⁷⁷ Emt., 116-117.

¹⁷⁸ Irigaray 1990, 23.

¹⁷⁹ Emt.; 25-26, 28.

tilaa, vaan naiset sisällytetään maskuliiniseen samuuteen. Juuri tästä syystä Irigaray Groszin tulkinnan mukaan haluaa keskittyä sukupuolieron vahvistamiseen.¹⁸⁰

Groszin mukaan Irigarayn kaikkien tekstien perimmäisenä tavoitteena on luoda edellytykset sille, että sukupuoliero voitaisiin hyväksyä sosiaalisesti ja psyykkisesti. Irigarayn laaja-alaisten kiinnostuksen kohteiden lähde on Groszin mukaan ajatus siitä, että ei ole olemassa vain yhtä tapaa ajatella, yhtä kiinnostuksen kohteiden, arvojen ja näkökulmien kokoelmaa, vaan aina vähintään kaksi: maskuliininen, joka on saanut edustaa neutraalia ja universaalia, ja feminiininen. Jälkimmäisen osana on ollut olla vaiennettu ja ulossuljettu. Tällaisessa tilanteessa parhaimmillaankin vain puolet maailmankuvista ja kiinnostuksen kohteista tulevat sosiaalisesti tunnustetuksi. Vain jos tämä tilanne muuttuu ja naiset saavat oman äänen ja omaa diskursiivista ja kulttuurista tilaa, voivat kahden sukupuolen väliset kohtaamiset tuottaa maailman joka heijastaa molempia sukupuolia.¹⁸¹ Groszin mukaan sukupuolieron toiminta ei Irigaraylle merkitsekään pelkästään sukupuolten välisten taloudellisten ja sosiaalisten suhteiden uudelleen järjestelyä vaan koko symbolisen järjestyksen, kielen, tiedon ja representaatioiden, muutosta. Ajattelemista itseään on ajateltava uudelleen pohtimalla vallassa olevien diskurssien ja tiedon järjestelmien juuria ja muotoja ja sitä, mitä ne jättävät ulkopuolelleen.¹⁸²

Se, että Grosz korostaa Irigarayn puhuvan omassa sukupuolieron teoretisoinnissaan aina ”vähintään” kahdesta mutta ei vain kahdesta sukupuolesta on mielestäni tietynlainen teoreettinen valinta, joka ei mitenkään itsestään selvästi nouse keskeiseen asemaan Irigarayn ajattelussa. Kun Irigarayn mukaan maailmassa on ”miehiä ja naisia eikä mitään muuta”, kyse on mielestäni nimenomaan vain kahden, ei vähintään kahden, sukupuolen ajattelusta. Vähintään kaksi sukupuolta viittaa ehkä Groszin teksteissä siihen, että maskuliinisten ja feminiinisten ajattelutapojen ja näkökulmien sisältöä ei Irigarayn ajattelussa määritellä, ja ne saattavat siis olla monenlaisia. Mutta vaikka sukupuolikategorioiden sisällä saattaisikin olla vaihtelua, kaksisukupuolijärjestelmän asema kaiken perustana vaikuttaa silti olevan kyseenalaistamaton lähtökohtaletus.

Myös Groszin tapa painottaa Irigarayn ajattelua tietynlaisena strategiana on mielestäni vain yksi mahdollisuus lukea Irigarayta. Voitaisiin ehkä ajatella, että strategia-luenta vapauttaa Groszin tekemään Irigarayn ajattelun suhteen painotuksia ja tulkintoja, jotka vievät Irigayta lähemmäksi

¹⁸⁰ Emt., 107.

¹⁸¹ Emt., 179.

¹⁸² Grosz 2005, 164.

Deleuzen filosofiaa ja jotka mielestäni vaikuttavat ajoittain olevan lähes ristiriitaisia verrattuna Irigarayn omiin teksteihin. Samalla strategia-luenta jättää ehkä huomiotta joitain sellaisia mielestäni olennaisia seurauksia, joita Irigarayn sukupuolieron feminismillä mahdollisesti on sille sukupuolen ja erojen elämisen ja ajattelun tulevaisuudelle, jota Grosz visioi.

Irigarayn ajattelun ymmärtäminen tietynlaisena strategiana on keskeistä myös tunnetulle Irigaray-tulkitsijalle Margaret Whitfordille. Esitellessään Irigarayn Derridaa kohtaan esittämää kritiikkiä, jonka voisi ajatella soveltuvan myös Deleuzen ajatteluun, Whitford painottaa, että Irigaraylle oikea tie yksisukupuolisesta kulttuurista ulospääsemiseen ei kulje sukupuolisen moninaisuuden (*multiplicity*) korostamisen kautta.¹⁸³ Mikäli tavoitellaan sukupuolieron tuolla puolen olevaa tilaa ja jätetään voimassa oleva naisen ja miehen järjestys ennalleen, vahvistetaan vain miehistä universaalina ja naisisen asemaa toisarvoisena. Naisen aseman parantaminen ei siis onnistu sukupuolieron ylittämällä, vaan tavoitteena on luoda vahva naisellisen symbolisen alue, joka edustaisi sukupuolieron toista.¹⁸⁴

Whitford esittää, että jos sukupuolta ajatellaan sukupuolten moninaisuuden kautta, kuten esimerkiksi Deleuze tekee omassa filosofiassaan, kysymys on Irigaraylle siitä, että sukupuoliero naisten näkökulmasta tarkasteltuna on jätetty huomiotta. Naisen ja miehen välistä eroa ei ole ajateltu eikä artikuloitu uudelleen, mikä on Irigarayn tavoite, vaan miehisestä subjektista on siirrytty moninaiseen subjektiin ohittamalla mahdollisuus naisesta subjektina. Kuten Whitford esittää, moninaisuus ei Irigarayn mukaan ole naisille vapauttavaa, vaan sulkee naiset ulkopuolelleen samalla tavoin kuin yksisukupuolinen kulttuuri. Naisille tärkeää on ensin saavuttaa subjektin asema, jota heille tähänastisessa kulttuurissa ei ole vielä annettu.¹⁸⁵

Whitfordin mukaan Irigarayn essentialistiselta vaikuttava feminiinisyiden puolustaminen ja siitä kiinni pitäminen on strateginen välttämättömyys, jotta voitaisiin luoda tilaa, joka vastustaa ”feminiinisen kolonisaatiota”, siis miesteoretikoiden feminiiniseen ja naiseuteen liittyviä diskursseja. Whitfordille onkin Irigarayn pohjalta selvää, että sukupuolisen moninaisuuden on tultava sukupuolieron jälkeen, ei sukupuolieron ohittamisen kautta, kuten nykyään hänen mukaansa tapahtuu. Jos sukupuoliero jätetään huomiotta, vahvistetaan Whitfordin Irigaray-tulkinnan mukaan vain kulttuurin sukupuolista ”ei-eroa”, tilaa jossa sukupuolieroa ei todellisuudessa ole olemassa ja

¹⁸³ Whitford 1991; 83, 84.

¹⁸⁴ Emt., 22.

¹⁸⁵ Emt., 82–83.

nainen on ei-erilainen, sillä nainen määritellään mieheen verrattuna eikä naisten erolle ei ole tilaa symbolisessa järjestyksessä.¹⁸⁶

Sukupuolieron häivyttäminen ja kieltäminen näyttäytyykin Irigaraylle vakavana vaarana. Irigarayta seurailevalle Groszille, joka jakaa tämän oletuksen sukupuolierosta kaiken olemassaolon välttämättömänä perustana, pelko on ymmärrettävä. Yhdessä Pheng Cheah'n kanssa kirjoittamassaan artikkelissa "Of being-two. Introduction" (1998) Grosz esittää, että hänen mukaansa on vaikea nähdä, miten yritykset kehittää väkivallattomia ja universaaleja poliittisen yhteisöllisyyden muotoja voisivat olla käytännössä toteutettavissa, mikäli ne eivät perustu kahtena olemisen (*being-two*) tunnustamiseen.¹⁸⁷ Oikealla tavalla ajateltuna sukupuolierosta on Cheah'n ja Groszin mukaan todellakin löydettävissä jonkinlainen "pelastus": "jälkikoloniaalisessa globaalissa teatterissa (---) sukupuolierolla on kestävä poliittinen tulevaisuus vaikuttavana mekanismina kohti *rauhallista* sosiaalista ja poliittista vallankumousta, joka on sekä globaali että universaali."¹⁸⁸

Irigarayn ajattelun eteenpäin kehittäjänä Groszille on ollut tärkeää korostaa myös sitä, että vaikka Irigaray painottaakin sukupuolieroa luonnollisena ilmiönä, kyse ei Groszin mukaan ole biologisesta tai anatomisesta determinismistä. Yhdessä Cheah'n kanssa Grosz esittää näkemyksensä siitä, että Irigaray erottaa toisistaan "fysiologisen tai luonnollisen sukupuolen" ja toisaalta sukupuoli-identiteetin. Lähtökohtana on, että sukupuoli on annettu, luonnollinen tosiasia ja että sukupuoli-identiteetti puolestaan pohjautuu tähän "luonnolliseen sukupuoleen". Sukupuoli-identiteetti ei kuitenkaan ole muuttumaton tosiasia, mutta ei toisaalta myöskään keinotekoinen sosiologinen rakennelma.¹⁸⁹

Cheah ja Grosz painottavat, että sukupuolen luonnollisuudesta huolimatta sukupuoli-identiteetti ei Irigarayn mukaan synny automaattisesti luonnollisen sukupuolen pohjalta. Sen sijaan luonnollinen sukupuoli on aktualisoitava kehittämällä sukupuoli-identiteettiä.¹⁹⁰ Vaikka sukupuoli on Irigaraylle luonnollinen, sukupuoli-identiteetillä ei Cheah'n ja Groszin mukaan ole sisältöä, sillä luonnollisen sukupuolen lisäksi se pohjautuu myös "henkiseen työhön, joka ilmenee toisen sukupuolen kunnioituksena ja yksilön omaan sukupuoleen kuuluvien kulttuuristen arvojen kollektiivisena vaalimisena."

¹⁸⁶ Emt., 83-84.

¹⁸⁷ Cheah & Grosz 1998, 14.

¹⁸⁸ Emt., 17. Kursivointi alkuperäisessä tekstissä.

¹⁸⁹ Emt., 12-13.

¹⁹⁰ Emt., 13.

Huolimatta Irigarayn omissa teksteissä mielestäni varsin selvästi näkyvästä eri sukupuolta olevien välisten suhteiden etuoikeutetusta asemasta suhteessa samaa sukupuolta olevien välisiin suhteisiin, Cheah ja Grosz pyrkivät omassa tekstissään kieltämään, että Irigaray ajattelussaan suosisi heteroseksuaalisuutta tai asettaisi sen perustavaan asemaan. Sen enempää toisen sukupuolen kunnioittaminen kuin uskollisuus omalle sukupuolelle eivät heidän mukaansa välttämättä ja pakollisesti merkitse halun kohdistumista toiseen sukupuoleen. Irigarayn sukupuoli-ajattelu ei siis Cheah'n ja Groszin tulkinnassa sodi lainkaan ei-heteroseksuaalista halua vastaan, sillä Irigaraylle sukupuoli-identiteetti on heidän mukaansa ”oudosti sisällötön” ja antaa näin ollen myös paljon tilaa yksilöllisyydelle ja vaihtelulle.¹⁹¹ Jos sukupuoli-identiteetin muodostumisen lähtökohtana kuitenkin nähdään jokin luonnolliseksi ymmärretty sukupuoli annettuna tosiasiana, ja sukupuoli-identiteettiä tulisi rakentaa pysymällä uskollisena omaa ”luonnollista” sukupuoltaan kohtaan, voidaan mielestäni kysyä, missä määrin ”oudosti sisällötön” sukupuoli-identiteetti oikeastaan on ja jättääkö se todella tilaa erilaisille sukupuolen elämisen tavoille.

Keskeistä Groszin Irigaray-luennassa, varsinkin siinä muodossa kuin se esitetään Groszin uusimmissa teoksissa, on se, että koska miehen ja naisen välinen sukupuoliero on Irigaraylle vasta tulossa oleva ja tulevaisuuteen kuuluva asia, siitä ei voida tällä hetkellä tietää tai sanoa mitään varmaa. Nykyinen tapa ajatella sukupuolia, miehiä ja naisia, on todellisuudessa vain yhden neutraalina ja universaalina pidetyn subjektin ajattelua. Groszin mukaan Irigaray ei pyri tekemään teoriaa siitä, mitä sukupuoliero on tai mitä mies ja nainen ovat, tai milllaisia miehen ja naisen pitäisi olla. Sukupuoliero-feministinen tulevaisuus on sen sijaan jotain joka on tehtävä ja keksittävä, ja näin ollen se on myös jotain tällä hetkellä ennustamatonta.¹⁹²

Sukupuolieroa ei siis Irigarayn mukaan ole ollut eikä edelleenkaan ole olemassa, sillä ei ole kahta erillistä subjektia joiden väliin ero voisi asettua. Nainen on ollut vain heijastus miehestä, jotain muuta kuin mies, ei jotain itsenään olemassa olevaa. Kulttuurin miehinen valta on edelleen niin voimakas, ettei naista ja naisen ja miehen välistä eroa ole vielä edes näkyvissä, eikä niistä näin ollen voida vielä tietää mitään. Voidaan kuitenkin mielestäni kysyä, miten erilaisille eroille, tai edes erityisen yllätykselliselle sukupuolierolle, avointa tulevaisuutta Irigarayn sukupuolieron feminismiin pohjalta loppujen lopuksi pystytään rakentamaan, jos tärkeimpänä tavoitteena on kuitenkin ”tulla

¹⁹¹ Emt. Ks. myös Braidotti 1993, 223, jonka mukaan Irigaray asettama sukupuoliero on ”liikkuva raja, jonka siirtymiset mahdollistavat naisten erityisen yksittäisyyden synnyin”.

¹⁹² Grosz 2005, 176.

siksi sukupuoleksi joka luonnostani olen” ja muodostaa elämän ja ihmislajin säilymiselle välttämätön pari universumin toista puolta edustavan yksilön kanssa. Miten perusteltu on Groszin tapa painottaa Irigarayta tulevaisuuden ajattelijana, ja mistä tämä painotus johtuu? Millaiseksi erojen tulevaisuus muodostuu, jos siitä puhuminen on jotakin jota voitaisiin verrata Groszin esittämään ja Irigarayn ajattelulle pohjaavaan määritelmään naisena puhumisesta: ”herättelyä pikemmin kuin tarkkaa määrittelyä, ylitsevuotamista ja kaikkien rajojen ja vastakkainasettelujen ylittämistä. (---) puhumista paikasta kahtiajakojen keskellä (---) vahvistaen molempia puolia ja samalla purkaen niiden vastakkainasettelua.”¹⁹³

¹⁹³ Grosz 1989, 132.

5. Grosz ja sukupuolieron filosofia

Grosz tunnetaan sukupuolieron feministiteoreetikkona, ja tavassaan puhua sukupuolesta Grosz nojaakin mielestäni ennen kaikkea Irigarayn ajatteluun, jossa naisen ja miehen välinen ero painottuu kaikkien muiden erojen absoluuttisena perustana. Grosz myös selkeästi ankkuroi naisen ja miehen välisen sukupuolieron tiettyihin ruumiillisiin erityisyyksiin, ja uusimmissa teoksissaan vielä korostaa tämän kaikkein merkittävimmäksi ymmärretyn eron ankkuroitumista biologiaan ottamalla erojen ajattelun pohjaksi Darwinin ja evoluutioteorian.

Groszin ilmeisen kiinnostuksen Deleuzen filosofiaan ja deleuzeläiseen eron ajatteluun voi kuitenkin mielestäni tulkita vaikuttavan myös siihen, mitä hän sanoo sukupuolesta. Kirjoittaessaan uusimmassa teoksessaan Deleuzen ja Irigarayn filosofisten projektien yhdistämisen vaikeudesta Grosz viittaa tiettyihin toisiin feministiteoreetikoihin sanomalla heidän teoretisointinsa olevan ”Deleuzen ajattelun hyödyntämistä irigarayläisten lopputulosten saavuttamiseksi”.¹⁹⁴ Vaikka Grosz itse mitä ilmeisimmin ei lue itseään näiden teoreetikkojen joukkoon, väittäisin kuitenkin, että hänen omankin tapansa teoretisoida sukupuolta voisi tulkita jonkinlaiseksi Irigarayn ajattelun deleuzelaistamiseksi. Tällä tarkoitan sitä, että huolimatta siitä että Grosz omassa ajattelussaan pohjaa vankkumattomasti Irigarayhin, hänen kiinnostuksensa Deleuzen ajatteluun ehkä vaikuttaa siihen, millaisia asioita hän Irigarayn tuotannosta nostaa esiin ja erityisesti painottaa.

Tässä luvussa pyrin osoittamaan, miten sekä Deleuzen että Irigarayn edellä hahmotellut filosofiset projektit jäsentävät Groszin tapaa puhua sukupuolesta ja sukupuolierosta. Ennen tätä tarkastelen kuitenkin vielä Groszin erojen ajatteluun liittyviä tapoja jakaa feministisen teorian kenttää. Nämä hahmotelmat toimivat johdantona Groszin sukupuoli-ajatteluun ja tuovat samalla jo esiin joitakin kiinnostavia ristiriitoja hänen ajattelussaan.

5.1. Sukupuoliero ja feministinen teoria

Volatile Bodies – teoksessaan (1994) Grosz erottelee kolme feministisen teorian kategorioita suhteessa ruumiillisuuden ajatteluun. Tasa-arvofeminismissä (*egalitarian feminism*) naisten ruumiilliset erityispiirteet, kuten kuukautiset, raskaus ja äitiys, saatetaan nähdä rajoittavina tekijöinä, jotka estävät pääsyä patriarkaalisen kulttuurin miehille tarjoamien oikeuksien ja etujen

¹⁹⁴ ”(---) to utilize the resources of Deleuzianism for Irigarayan ends.” Grosz 2005, 182.

piiriin. Toisaalta naisen ruumiillisuus ja naisen kokemukset saattavat myös tarjota pääsyn erityiseen, miehiltä puuttuvaan tietoon. Ensimmäisen, negatiivisen lähestymistavan pohjalta feministit ovat yrittäneet siirtyä ruumiillisuuden aiheuttamien rajoitteiden taakse: keho näyttäytyy esteenä jonka yli on päästävä, jotta tasa-arvo olisi mahdollista. Keho on biologisesti määräytyneet ja kulttuurista erillinen ja naisten alistus on ainakin osittain seurausta naisen ruumiillisesta erityisyydestä ja erityisesti mahdollisuudesta synnyttää lapsia.¹⁹⁵

Myöskään Groszin sosiaalisesti konstruktionismiksi kutsumassa ajattelutavassa kehon ja mielen välistä dualismia ei hänen mukaansa pystytä ylittämään: mieli on sosiaalisesti, kulttuurisesti, historiallisesti ja ideologisesti rakentunut, kun taas keho ja siihen yhdistetty biologinen sukupuoli ovat luonnollisia ja esi-kulttuurisia. Groszin luokittelussa hänen määrittelemänsä sosiaalinen konstruktionismi eroaa tasa-arvofeminismistä siinä, että sen mukaan biologinen keho sinänsä ei alista naisia vaan alistavia ovat ne merkitykset, joita kulttuuri ja yhteiskunta biologisille erityispiirteille antavat. Biologinen keho ei siis ole muutoksen keskiössä, vaan muutoksen tulee tapahtua asenteiden, uskomusten ja arvojen tasolla.¹⁹⁶

Groszin hahmottelemalle sukupuolieron feminismille,¹⁹⁷ joka on selkeästi lähimpänä myös hänen omaa ajatteluaan, ruumiillisuus ei ole jotakin historian ja kulttuurin ulkopuolella olevaa biologisesti annettua, vaan kiinnostuksen kohteena on ”eletty keho, keho sikäli/sellaisena kuin sitä representoidaan ja käytetään tietyissä kulttuureissa”.¹⁹⁸ Sukupuolieron feministeille tyypillistä on Groszin mukaan biologisen sukupuolen (*sex*) ja sosiaalisen sukupuolen (*gender*) välisen jaottelun kyseenalaistaminen ja tähän liittyen myös kehon ja mielen välisen dualismin ylittäminen. He eivät ole kiinnostuneita niinkään subjektin kulttuuriseen rakentumiseen liittyvistä kysymyksistä, kuin niistä materiaaleista, joista tämä rakennelma muovataan.¹⁹⁹

Sukupuolieron feministit eivät Groszin mukaan ajattele kehoa ”biologisena tyhjänä tauluna”, johon maskuliinisuutta ja feminiinisyttä voisi kirjoittaa miten tahansa. Biologisen sukupuolen ei ajatella olevan essentialistinen ja sosiaalisen sukupuolen konstruktionistinen kategoria, vaan tavoitteena on kokonaan ylittää tämä jaottelu. Sukupuolieron feministit eivät myöskään oleta esikulttuurista,

¹⁹⁵ Grosz 1994, 15–16.

¹⁹⁶ Emt., 16–17.

¹⁹⁷ Tähän lasketaan kuuluvaksi niinkin erilaisia ajattelijoita kuin Luce Irigaray, Hélène Cixous, Gayatri Spivak, Jane Gallop, Moira Gatens, Vicki Kirby, Judith Butler, Naomi Schor ja Monique Wittig.

¹⁹⁸ ”the body insofar as it is represented and used in specific ways in particular cultures”. Grosz 1994, 18.

¹⁹⁹ Emt., 17–18.

esikielellistä tai esisosiaalista ruumiillisuutta, vaan ymmärtävät kehon sosiaalisena ja diskursiivisena objektina, joka on sidottu halun, vallan ja merkityksen järjestelmiin.²⁰⁰

Sukupuolieron feministeille on Groszin mukaan yhteistä etenkin käsitys sukupuolierosta perustavana ja palautumattomana. Grosz painottaa, että käsitys naisen ja miehen välisen eron perustavuudesta ja palautumattomuudesta ei kuitenkaan johda essentialismiin. Sukupuolieron feministiteoreetikot tunnustavat ja jopa painottavat hänen mukaansa pikemminkin samaan sukupuoleen kuuluvien yksilöiden välisiä eroja kuin jonkinlaisia universaaleja olemuksia tai kategorioita. Joka tapauksessa mitkä tahansa luokkaan tai rotuun liittyvät erot naisia jakavatkin, sukupuolierot ovat ylittämättömiä ja vaativat ”sosiaalista tunnustamista ja representaatiota”. Se, ovatko sukupuolierot biologisia ja universaaleja vai eivät, ei ole keskeinen kysymys. Sukupuolierot voivat olla biologisia tai kulttuurisia, mutta joka tapauksessa ne ovat ylittämättömiä.²⁰¹

Aikaisemmassa, vuonna 1990 ilmestyneessä, artikkelissaan ”Conclusion. A Note on essentialism and difference” Grosz tekee feministisessä teoriassa tyypillisen erottelun tasa-arvon ja eron ajattelun välille ja puhuu tasa-arvofeminismistä ja ero-feminismistä.²⁰² Tähän liittyen hän puhuu myös patriarkaalisesti määrittelemästään eron käsityksestä ja toisaalta eron feministien tavasta ymmärtää ero. Patriarkaalisissa käsityksissä eron ymmärretään liittyvän epätasa-arvoon ja vastakkainasetteluun. Sukupuolierosta muodostuu binaarinen rakennelma, jonka sisällä vain yhdellä termillä on autonominen asema toisen termin määrittäessä sen negaatioksi. Tässä ajattelussa vain samanlaisuus takaa samanarvoisuuden. Juuri tällainen oletus on myös Groszin hahmotteleman tasa-arvofeminismin ongelmana: naisten oikeus olla tasa-arvoinen näyttäytyy oikeutena olla samanlainen kuin mies.²⁰³

Eron feminismi, jota Grosz epäilemättä itse katsoo edustavansa, puolestaan ymmärtää eron ei erona jostakin annetusta normista vaan selkeästi Deleuzen ajattelusta inspiroituen ”puhtaana erona, erona sinänsä ja itsessään, erona ilman identiteettiä”. Tämänkaltainen ymmärrys erosta erona sinänsä ei arvota yhtä termiä toista korkeammalle. Kun eron feministit puhuvat naisen ja miehen välisestä sukupuolierosta, he haluavat Groszin mukaan reflektoida olemassa olevia määritelmiä ja kategorioita ja määritellä itseään ja maailmaa uudelleen naisten omista perspektiiveistä käsin.²⁰⁴

²⁰⁰ Emt., 18–19.

²⁰¹ Emt., 18.

²⁰² Tässä eron feministeinä mainitaan Luce Irigaray, Jane Gallop, Hélène Cixous ja Naomi Schor. Grosz 1990b, 341.

²⁰³ Emt.; 340–341, 333–334.

²⁰⁴ Emt., 340–341.

Samantyyppisen tasa-arvon ja eron välisen painotuksen Grosz tekee myös uudemmassa tuotannossaan. Hänen mukaansa feministinen politiikka jakautuu kahteen erilaiseen suuntaan: toisaalta työskentelyyn tasa-arvon puolesta, jossa tavoitteena on olemassa olevien resurssien tasa-arvoisempi jakaminen, ja toisaalta ”eron tutkimiseen”, jonka päämäärät eivät ole koskaan lopullisia ja jonka tavoitteita ei voida tarkasti määritellä.²⁰⁵

Grosz on inspiroitunut myös Henri Bergsonin eron ajattelemisen tavasta ja eron tekemisestä määrällisen ja laadullisen eron käsitteen välille.²⁰⁶ Groszin esittämässä bergsonilaisessa jaottelussa määrälliset erot ovat mitattavia, ne ovat asioiden erottelua toisistaan ulkoa päin ja niitä voidaan ilmaista numeroilla. Laadulliset erot puolestaan eivät ole ulkoisia vaan sisäisiä eivätkä paikallaan pysyviä ja tarkkaan rajattuja vaan muuttuvia, ”eroja jotka tuottavat tapahtumien erityisyyttä”. Näitä eroja ei voi mitata eikä niissä ole kyse kahden asian asettamisesta vastakkain vaan pikemminkin toisiaan seuraavista ja toisiinsa olennaisella tavalla yhteydessä olevista kokonaisuuksista. Laadulliset erot ovat myös jotain jonka ansiosta muutokset ovat mahdollisia: sisäisinä, rakentavina eroina ne takaavat sen, että ajan kuluessa yksikään asia ei pysy täysin itsensä kanssa samana vaan muuttuu, erilaistuu verrattuna siihen mitä se aikaisemmin on ollut.²⁰⁷

Grosz yhdistää määrällisten ja laadullisten erojen ajattelun myös sukupuolisten, seksuaalisten ja rodullisten erojen ajatteluun ja niihin pohjaavaan poliittiseen toimintaan. Jos eroja ajatellaan määrällisinä eroina, kyse on Groszin mukaan siitä, että kaksi ihmisryhmää erotellaan toisistaan hierarkkisesti: toiseen kategoriaan kuuluvien ihmisten (yleensä miehet, heteroseksuaalit, etniset enemmistöt) ajatellaan olevan jollain tavalla parempia tai heillä ajatellaan olevan jotain enemmän kuin toiseen kategoriaan (yleensä naiset, ei-heteroseksuaalit, etniset vähemmistöt) kuuluvilla. Laadullisiin eroihin pohjaavassa ajattelussa sen sijaan hyödynnetään Groszin ”sukupuolieron politiikaksi” nimeämää strategiaa.²⁰⁸ Tässä sukupuolieron politiikassa, jota Groszin mukaan myös Irigaray edustaa, kyse on eroista joita ei voi ymmärtää laskemisen tai vertailun kautta. Nämä erot ovat pikemminkin tulevia eroja kuin olemassa olevia erotteluja ja vastakkainasetteluja. Samalla Grosz muotoilee irigarayläisen sukupuolieron ajattelu tavalla, joka todella tuntuu vievän Irigarayta Irigarayn tuolle puolen – mielestäni selkeästi lähemmäs Deleuzen eron filosofiaa:

²⁰⁵ Grosz 2004, 190.

²⁰⁶ Ks. Grosz 2004 s. 155-187 (artikkeli ”Bergsonian Difference”). Bergsonin ajattelu on myös eräs Deleuzen filosofian taustavaikuttajista. Deleuzen Bergsonin ajatteluun keskittyvä teos, *Le Bergsonisme*, julkaistiin vuonna 1966.

²⁰⁷ Grosz 2005, 158–159.

²⁰⁸ Erityisen merkille pantavaa tässä kohden on mielestäni se, että Groszin argumentoinnissa kaikki muut mahdolliset ihmisten väliset erot tuntuvat jotenkin itsestään selvästi redusoituvan sukupuolieroon.

Sukupuoliero ei ole mitattavissa oleva ero kahden täysin erillisen asian – esimerkiksi miehet ja naiset – välillä, vaan ei-laskennallinen ja jatkuva prosessi, ei jotakin joka on jo tuotettu vaan jotakin joka on jatkuvassa tuottumisen prosessissa.²⁰⁹

4.2 Keho ja sukupuoliero

Kuten Irigaray on todennut, kysymys sukupuolierosta on aikakautemme kysymys.²¹⁰

Groszia voidaan siis mielestäni pitää ennen kaikkea Irigarayn ajatteluun tukeutuvana sukupuolieron teoreetikkona. *Volatile Bodies* -teoksessa (1994) Grosz jatkaa Irigarayn esittämää ajatusta siitä, että kulttuurissa ei todellisuudessa ole mitään neutraalia ja universaalia vaan kaikki tiede ja kaikki tieto on sukupuolittunutta. Koska miehillä on ollut hallitseva asema, kaikki vallitsevat ymmärrykset todellisuudesta ovat tämän ajattelun mukaan olleet miehisiä. *Volatile Bodies* -teoksen ensimmäisillä sivuilla Grosz toteaa, että kaikki käsityksemme niin todellisuudesta, tiedosta, politiikasta, etiikasta kuin estetiikastakin ovat lähtöisin sukupuolisesti erityisistä kehoista, jotka tähän asti ovat olleet miehisiä ja ovat näin ollen osa patriarkaaliseksi kutsuttuja valtarakenteita, jotka määrittelevät sukupuolten välisiä suhteita.²¹¹ Lähtien liikkeelle Irigarayn ajatuksesta sukupuolierosta ”aikakautemme kysymyksenä” Grosz toteaa, että kaikki tieto ja kaikki sosiaaliset käytännöt ovat tähän asti edustaneet vain yhden sukupuolen kiinnostuksen kohteita, mutta ne on naamioitu jonkinlaiseksi universaaliksi ihmisyydeksi. Naisetkin ovat toki osallistuneet kulttuurin tuottamiseen, mutta tätä panostusta ei ole tiedostettu tai tuotu esiin, ainakaan naisten omilla ehdoilla. Näin ollen tarvitaan Groszin mukaan täysin uusia perspektiivejä, jotka nyt perustuisivat naisten erityisyydelle ja heidän omille kokemuksilleen ja erityiselle asemalleen.²¹²

Naiseutta ja mieheyttä voidaan kyllä Groszin mukaan elää eri tavoin, mutta tätä omaa ”sukupuolista määräytymättömyyttä” (*sexual indeterminacy*) ja mahdollisuuksia sukupuolittua toisin eletään aina eri tavoin riippuen siitä, onko nainen vai mies. Vaikuttaa siis siltä, että Groszin mukaan sukupuolikategorioiden sisällä ”omaa” sukupuolta voidaan toteuttaa eri tavoin, mutta samalla hän mitä ilmeisimmin olettaa sukupuolten välille jonkinlaisen luonnolliseksi ja ohittamaksi ymmärretyn rajan. Riippumatta siitä, miten naiseutta ja mieheyttä eletään, naisen ja miehen välillä on Groszin

²⁰⁹ “Sexual difference is not a measurable difference between two given, discernible, different things – men and women, for example – but an incalculable and continuous process, not something produced but something in the process of production.” Grosz 2005, 159–160.

²¹⁰ “As Irigaray has asserted, the question on sexual difference is *the* question of our epoch.” Grosz 1994a, xi.

²¹¹ Emt., ix.

²¹² Emt., xi.

mukaan aina ylittämätön kuilu. Jos tästä olettamuksesta luovutaan, vaarana on kulttuurin näennäisen sukupuolisen neutraaliuden vahvistuminen.²¹³

Vallitsevat maskuliiniset järjestelmät ovat nimenomaan taipuvaisia kieltämään eron merkityksen ja vaatimaan samuutta. Tällaiset vaatimukset samuudesta ja muodollisesta samanarvoisuudesta tekevät sukupuolieron logiikan mukaan väkivaltaa sille ryhmälle, ja tässä tapauksessa käytännössä naisille, joiden erilaisuus näin hävitetään. Sukupuolieron ymmärtäminen palautumattomana ja ylittämättömänä sen sijaan Groszin mukaan ainakin parhaimmillaan herättää ihmetystä, yllätystä ja kunnioitusta ja mahdollistaa sellaisen suhteen, jossa kumpikin voi säilyttää oman erityisyytensä.²¹⁴

Deleuzeläisenä feministinä Grosz on Irigarayn sukupuoliero-ajattelun lisäksi kiinnostunut myös Deleuzen tavasta ymmärtää ja käsitteellistää eroa jatkuvan muutosten virran ja jokaiseen yksilöön sisältyvien moninaisuuksien kautta erona sinänsä; erona joka ei ole alisteinen samoina pysyvien ja yhtenäisten identiteettien logiikalle. Eron käsitteellistämisen lisäksi Deleuzen ajattelu saattaa Groszin mukaan tarjota hyödyllisiä välineitä myös ruumiillisuuden ajattelusta kiinnostuneille feministeille. Deleuzen käsitys ruumiillisuudesta epäjatkovana, ei-yhtenäisenä prosessina, energioiden, materian, aineettomien tapahtumien ja intensiteettien virtana, saattaa osoittautua hyvin merkitykselliseksi niille feministeille, jotka yrittävät käsitteellistää ruumiillisuutta, erityisesti naisten ruumiillisuutta, erilaisten dikotomioiden, kuten mieli/keho, luonto/kulttuuri ja sisäisyys/ulkoisuus, ulkopuolella. Groszin mukaan Deleuzen ajattelussa kehoa ei myöskään tarkastella tietoisuuden säiliönä tai orgaanisesti määrittäneenä objektina vaan pikemminkin pohditaan sitä, mitä keho voi tehdä, millaisia yhteyksiä se voi muodostaa toisiin kehoihin (inhimillisiin ja muunlaisiin), millaisia muutoksia keho käy läpi ja miten se voi kasvattaa toimintamahdollisuuksiaan ja -kykyään.²¹⁵

Keskittyminen ruumiillisuuteen ja kehoihin niiden konkreettisine erityispiirteineen on Groszin mukaan feministisesti hyödyllistä, sillä tätä kautta on mahdollista nostaa esiin kysymys sukupuolierosta paremmin kuin keskittymällä pelkästään mieleen. Keho on siis sukupuolieron liittolainen.²¹⁶ Tämä kehon ja mielen selkeä erottaminen sukupuolieron ajattelun yhteydessä vaikuttaa jollain tavoin ristiriitaiselta, kun Grosz samassa yhteydessä kuitenkin korostaa näkemystään siitä, että keho ja mieli eivät ole kaksi erillistä substanssia tai yhden substanssin kaksi

²¹³ Grosz 1995c 122.

²¹⁴ Grosz 1994a, 208.

²¹⁵ Emt.; 193–194, 164–165.

²¹⁶ Emt.; vii, ix.

eri ominaisuutta, vaan jotain siltä väliltä, olennaisella tavalla yhteen kietoutuneita ja jatkuvassa vuorovaikutuksessa keskenään.²¹⁷

Groszin kehoon liittyvän teoretisoinnin tavoitteena on hänen mukaansa myös luonnon ja kulttuurin välisen vastakkainasettelun ylittäminen. *Volatile Bodies* – teoksen keskeisimpiä väitteitä onkin, että se, mitä ymmärrämme luonnoksi ja biologiaksi on olennaisella tavalla sosiaalisesti ja kulttuurisesti merkityksellistettyä. Myös ruumiillisuus on alusta lähtien kulttuurisen ja historiallisen tilanteen merkityksellistämää ja aina tietynlainen kulttuurinen ja historiallinen tuote, sillä kulttuuriset merkitykset kirjautuvat väistämättä jokaisen subjektin kehoon. Grosz esittää, että ruumiillisuutta tulisi ajatella pikemminkin historiallisen kuin biologisen konkreettisuuden kautta.²¹⁸ Esimerkiksi se, että ihmiset luokitellaan sukupuoliin nimenomaan tiettyjen fysiologisten ja anatomisten piirteiden perusteella ei ole Groszin mukaan mitenkään itsestään selvää ja kulttuurin ulkopuolista. Se, että nimenomaan tietyt kehon osat ja alueet representoivat sukupuolieroa on sen sijaan ”biologisesti sattumanvaraista” ja ”sopimuksiin perustuvaa”.²¹⁹

Irigarayn sukupuolieron feminismin tukeutuvan Groszin teksteissä naisen ja miehen välinen sukupuoliero näyttäytyy aina perustavana, ja erilaisena kuin mikään muu ero. Sukupuolieron ajattelu merkitsee Groszille sitä, että ”jokainen sukupuoli on palautumattomasti erityinen suhteessa toiseen ja että on oltava ainakin kaksi mutta ei välttämättä vain kaksi sukupuolta.” Sukupuolia on siis Groszin mukaan vähintään kaksi, mutta ei välttämättä vain kahta. Tämä ”ei välttämättä vain kahta” -lisäys sukupuolen ajatteluun jää kuitenkin mielestäni Groszin teksteissä pitkälti toteutumatta: sukupuoliero asettuu miehen ja naisen väliin, on merkittävin mahdollinen ero ja erottaa toisistaan kaksi ilmeisen pysyvää ja suljettua kategoriaa. Viittaamatta suoraan Irigarayhin mutta kuitenkin selkeästi Irigarayta seurailen Grosz toteaa, että jokainen sukupuoli on

²¹⁷ Grosz 1994a, xii. Tämän kehon ja mielen yhteenkietoutumisen vuoksi feministisessä ruumiillisuuden teoretisoinnissa tulisikin Groszin mukaan kehittää ymmärrystä jonkinlaisesta ruumiillisesta subjektiudesta (*embodied subjectivity*) tai psyykkisestä ruumiillisuudesta (*psychical corporeality*) (Emt., 22). Näitä kehittelemiään uusia käsitteitä Grosz ei kuitenkaan omassa tekstissään hyödynnä, vaan operoi juuri mielen (*mind*) ja kehon (*body*) käsitteillä. Tämän voi siis mielestäni nähdä ongelmalliseksi, sillä jatkuva mielen ja kehon käsitteiden käyttäminen ehkä osaltaan uudistaa sitä kahtiajakoa jota yritetään kritisoida. Toisaalta voi olla myös niin, kuten Grosz kirjoittaa, että yritys päästä eroon dualistisista kategorioista ei onnistu jättämällä ne huomiotta ja hylkäämällä niihin liittyvät käsitteet. Tällainen hylkääminen ei olisi mahdollista eikä edes toivottavaa, sillä dualismeihin on nimenomaan tartuttava jotta ne voitaisiin ylittää, ja hyödynnettävä niihin liittyviä käsitteitä pystyäkseen tekemään itsensä ymmärrettäväksi. Tällainen ajatus tietynlaisesta dualismien strategisesta hyödyntämisestä on löydettävissä myös Deleuzen ajattelusta, ks. Deleuze & Guattari 1992 (1976), 43.

²¹⁸ Emt.; 19, x.

²¹⁹ “(---) what culturally marks sexual difference is biologically arbitrary.” Emt., 203.

palautumattomasti erityinen suhteessa toiseen, ja toisen sukupuolen eletty ja koettu todellisuus näyttäytyy aina toiselle jollain tavalla palautumattomasti ja ylittämättömästi vieraana.²²⁰

Huolimatta sukupuolieroon(kin) liitetystä tietynlaisesta moninaisuudesta ja määrittelyn häilyvyydestä Grosz ei siis selvästikään ole halukas kyseenalaistamaan ihmislajin perimmäistä ja luonnolliseksi ymmärrettyä jakautumista kahteen sukupuoleen. Naisen ja miehen välinen sukupuoliero on perustava, ylittämätön ja selkeästi eri asemassa kuin mikään muu ero. Sukupuoliero ei ole edes ontologinen ero vaan jotain vielä perustavampaa, Groszin sanoin esiontologinen ja esiepistemologinen: sukupuoliero mahdollistaa kaiken olemassaolon ja vaikuttaa kaikkeen siihen, mitä voimme tietää.²²¹

Vuonna 1999 ilmestyneessä, Darwinin ajattelua ja sen suhdetta feministiseen teoriaan käsittelevässä artikkelissaan Grosz sanoo feministien biologiasta puhumista kohtaan tunnetun epäluuloisuuden olevan tiettyssä määrin ymmärrettävää. Toisaalta luonto- ja biologia- vastaisuus on hänen mukaansa myös absurdia, sillä biologia, jolla Grosz tässä tarkoittaa yksilöiden ruumiillista olemassaoloa, määrittelee hänen mukaansa keskeisellä tavalla sitä mitä ihminen kokonaisuutena on. Biologia, tai ruumiillisuus, on Groszille jotain joka antaa ehdot kulttuurisille ja historiallisille muutoksille. Biologiaa, tai ruumiillisuutta, tulisi Groszin mukaan kuitenkin ajatella uudelleen, ei jonakin paikallaan pysyvänä vastakohtana muuttuvalle kulttuurille, vaan avoimena muutoksille ja jatkuvasti uusia eroja tuottavaksi voimaksi.²²²

Biologia tulisi Groszin mukaan ymmärtää ”avoimena materiaalisuutena, kokoelma (mahdollisesti loputtomia) taipumuksia ja mahdollisuuksia joita voidaan kehittää mutta joiden kehittäminen väistämättä vaikeuttaa tai ehkäisee muiden mahdollisten kehityskulkujen valitsemista.”²²³ Biologiaan ”avoimena materiaalisuutena” sisältyvien mahdollisuuksien kehittyminen vaatii tietynlaisia sosiaalisia ja yhteiskunnallisia sysäyksiä, määrittelyjä ja pitkäaikaista ohjausta.²²⁴ Erilaisia kehityskulkuja ei valita yksilöllisesti tai tietoisesti, eivätkä ne ole tahdonvaraisia. Kyse on pikemminkin jonkinlaisesta ruumiillisista tyyleistä ja tavoista, jotka aiheutuvat kulttuuristen ja sosiaalisten käsitysten ja representaatioiden väistämättömästä kirjautumisesta kehoihin. Kehon ajatteleminen kaiverruspintana on Groszin mukaan mielekästä ja hyödyllistä, mutta kehon ei

²²⁰ Grosz 1994a, 207.

²²¹ Grosz 1994a, 209.

²²² Grosz 1999, 31.

²²³ ”(--) an open materiality, a set of (possibly infinite) tendencies and potentialities which may be developed, yet whose development will necessarily hinder or induce other developments (--).” Grosz 1994a, 191.

²²⁴ Grosz 1995, 104.

kuitenkaan voi ajatella tyhjä ja sileä paperi, johon voisi kirjoittaa mitä tahansa. Grosz sanookin puhuvansa mieluummin etsauksesta/syövytyksestä (*etching*) havainnollistaakseen sitä, miten olennainen vaikutus kirjoituspinnalla on siihen, millaisena kirjoitettu teksti ilmenee.²²⁵

Ruumiilliset kirjoitukset ovat varsin pysyviä ja niitä voidaan toteuttaa avoimesti voimakeinoja hyödyntäen, kuten esimerkiksi sairaaloissa, vankiloissa tai, joskin ehkä vähemmän radikaaleilla tavoilla, kouluissa. Hienovaraisempia mutta yhtä lailla pakottavia kirjoituksia ovat kulttuuriset ja henkilökohtaiset arvot ja normit sekä ruumiiden luokittelu tiettyihin sosiaalisesti ja yhteiskunnallisesti merkityksellisiin ryhmiin, kuten tiettyyn sukupuoleen tai rotuun. Kulttuuristen merkitysten kirjautuminen tapahtuu osittain ulkopuolelta, mutta yksilöt osallistuvat myös itse ainakin näennäisen vapaaehtoisesti kehojensa muokkaamiseen ja kaivertamiseen erilaisten elämäntyyliin ja tapoihin liittyvien käytäntöjen kautta, kuten esimerkiksi meikeillä, vaatteilla, lävistyksillä, tatuoinneilla, urheiluharrastuksilla tai kauneusleikkauksilla.²²⁶

Biologinen ja materiaallinen keho sekä toisaalta kulttuuriset ja sosiaaliset arvot ja representaatiot kietoutuvat siis Groszin ajattelussa olennaisella tavalla yhteen. Keho ei ole jotain kulttuurille vastakkaista, vaan itsessään kulttuurin tuote. Groszin mukaan tulisikin pohtia kysymystä ”biologian ontologisesta statuksesta” ja siitä, missä määrin kulttuuri voi muuttaa tai jopa tuottaa orgaanisia prosesseja. Grosz pitää kehoa eräänlaisena kynnyksen- tai rajakäsitteenä, joka ”häilyy vaarallisesti ja määrätymättömästi binaaristen vastakkainasettelujen välillä”. Kehoa ei voi määrittellä vain yksityiseksi tai julkiseksi, itseksi tai toiseksi, luonnolliseksi tai kulttuuriseksi, psyykkiseksi tai sosiaaliseksi, vaistomaiseksi tai opituksi, geneettisesti tai ympäristön perusteella määräytyväksi – keho on kaikkea tätä samanaikaisesti.²²⁷

Grosz haluaa korostaa, että keho ei hänen mukaansa ole missään mielessä luonnollisesti sukupuolitettu. Se on ”epämääräinen” ja ”määrittelemätön” niiden sosiaalisten rakenteiden ulkopuolella, jotka määrittelevät sen tietyn tyyppiseksi kehoksi. Se keho jonka nämä sosiaaliset rakenteet edellyttävät ja jota ne selittävät on Groszin sanoin ”avoin, taipuisa merkitysten joukko, jota voidaan kirjoittaa uudelleen aivan toisilla ehdoilla kuin tällä hetkellä”.²²⁸

²²⁵ Grosz 1994a, 191.

²²⁶ Emt., 141–142.

²²⁷ Emt., 23.

²²⁸ Emt., 60.

Claire Colebrookin mielestä Groszin feministinen filosofia onkin onnistunut yritys teoretisoida ruumiillisuutta ilman konkreettisen materiaalisuuden ja representaatioiden välistä dualismia.²²⁹ Itse kysyisin esimerkiksi sitä, miksi Grosz katsoo tärkeäksi korostaa kehojen materiaalisuutta, ja mitä hän itse asiassa korostaa, kun hän samalla kuitenkin tuntuu esittävän, että tätä materiaalisuutta ei olisi olemassa ilman sille annettuja kulttuurisia merkityksiä, jotka ajatellaan pikemminkin virtaaviksi kuin paikallaan pysyviksi. On myös kiinnostavaa, että se mitä varsinkin *Volatile Bodies* -teoksessa toistuvasti korostetaan, siis se että keho ei ole biologisesti annettu vaan rakentuu kulttuuristen määritelmien kautta, ei välttämättä kuitenkaan toteudu tekstissä. Grosz ikään kuin sanoo yhtä asiaa ja kuitenkin tekee tekstissään jotain muuta, siis palauttaa kehon biologiaan.

Huolimatta siitä, että Grosz kirjoittaa kehosta ja niiden biologisuudesta ja materiaalisuudesta kulttuurisina tuotteita, siis läpikotaisin kulttuurin ja yhteiskunnan merkityksellistämisenä, väittäisin kuitenkin, että sukupuoli palautuu Groszin ajattelussa viime kädessä naisen ja miehen väliin tietyllä tavalla itsestään selviksi ja luonnollisiksi ymmärrettyihin fysiologisiin ja anatomisiin eroihin. Sukupuoliero ja naisten palautumaton ruumiillinen erityisyys näyttäytyvät mielestäni ainakin *Volatile Bodies* -teoksen pohjalta universaaleina, sillä kaikissa paikoissa ja kaikkina aikoina naisten ruumiissa tapahtuu tiettyjä reproduktion mahdollisuuteen liittyviä prosesseja. Naiset voivat kokea ja elää ruumiillisuuttaan eri tavoin, mutta nämä reproduktion mahdollisuuteen liittyvät ”ruumiilliset prosessit” ovat universaalisesti sosiaalisesti merkityksellisiä ja juuri niiden kautta naisten erityisyys tulee parhaiten esille.²³⁰

Tämä jonkin tyyppinen kehollisuuden sinänsä korostus tuntuu oudolta, kun Grosz toisaalla kuitenkin toteaa, että kehoja tulisi ajatella pikemminkin niiden historiallisen kuin biologisen konkreettisuuden kautta ja että se, mitkä ruumiilliset piirteet merkitsevät sukupuolieroa nimenomaan ei ole itsestään selvää ja luonnollista vaan kulttuurisesti välittyntä ja sopimuksenvaraista. Eräs kiinnostava piirre Groszin hahmottelemassa sukupuolieron feminismissä onkin mielestäni se, että kun sukupuolieron feminismi ei toisaalta Groszin mukaan oleta mitään esikulttuurista tai esisosiaalista kehoa eikä ruumiillisuuden ajatella olevan jotakin historian ja kulttuurin ulkopuolella olevaa, esiintyy samalla puhetta jostakin ”materiaasta”, joka mahdollisesta avoimuudestaan huolimatta on kulttuurisesti muovautuvien kehojen pohjana ja määrittelee sen, mitä niistä voi tulla:

²²⁹ Colebrook 2000, 76.

²³⁰ Emt.

“Keholla” tarkoitan konkreettista, materiaalista ja elävää lihan, elinten, hermojen ja luuston järjestelmää joka saa muotonsa ja ykseytensä psyykkisistä ja sosiaalisista kaiverruksista kehon pinnalla.²³¹

Vaikka transsukupuolisuuden ajattelulla ei olekaan Groszin tuotannossa millään tavoin korostetun merkittävää asemaa, tarjoaa hänen *Volatile Bodies* -teoksessaan esittämä lyhyt huomautus transsukupuolisuudesta kuitenkin mielestäni kiinnostavan ja hyödyllisen tarttumakohdan Groszin sukupuoli-ajatteluun laajemminkin. Ilmeisesti korostaakseen sukupuolten, miehen ja naisen, palautumattomuutta toisiinsa Grosz esittää, että miehestä naiseksi (MTF) transsukupuolinen henkilö ei voi sukupuolenvaihdosleikkauksen jälkeenkään kokea tai tuntea millaista on elää naisena. Hän voi elää omaa ”fantasiaansa feminiinisyydestä” ja näyttää naiselta, mutta ei voi koskaan olla nainen.²³² Sukupuoli vaikuttaa siis tälläkin perusteella olevan Groszin ajattelussa synnynnäinen, pysyvä ja jatkuva ominaisuus. ”Aito ja oikea” sukupuoli on se, johon ihminen on syntyessään luokiteltu kuuluvaksi. Vaikka Grosz, kuten luvussa kolme esitin, pitääkin feministisen teorian ja deleuzeläisen rihmastollisuuden päämääriä yhteneväisinä, Groszin näkemystä sukupuolesta ei mielestäni kuitenkaan voi loppujen lopuksi pitää rihmasto-metodin mukaisena. Toisin kuin rihmastoihin, sukupuoleen ei selvästikään voi astua mistä kohden tahansa eikä sitä voi ”katkaista” mistä tahansa uudenlaisten yhteyksien luomiseksi. Groszin ajatukset transsukupuolisuudesta vaikuttavat oikeastaan tukevan Deleuzen kritisoimaa ”puumaista” sukupuolta: sitä että kulttuurissamme ”puu on istutettu ruumiiseen” ja ”kovettanut ja kerrostanut” myös sukupuolet.²³³ Tiettyyn sukupuoleen ikään kuin tullaan sisään juuriperustalta, syntymästä, eikä tätä juuriperustaa ole mahdollista muuttaa toiseksi vaan sen perusteella kasvetaan tietynlaiseksi puuksi, siis tiettyyn sukupuoleen.

Mistä sitten naisen ja miehen välisen sukupuolieron palautumattomuus Groszin mukaan johtuu? Jakautuvatko ihmiset perustavalla tasolla kahteen eri kategoriaan, kuten Irigaray esittää, vai onko pikemminkin niin, että synnymme binaariseen sukupuoli-järjestelmään, jonka puitteissa ihmiset luokitellaan väistämättä miehiksi tai naisiksi ja tämä luokitus puolestaan vaikuttaa yksilön ”oletettuihin todellisuuteen” ja kokemuksiin merkittävällä tavalla? Onko sukupuolierossa Groszin ajattelussa kyse pohjimmiltaan biologisista eroista vai ehkä kulttuurisesti merkityksellistettyjen ruumiillisten

²³¹ Grosz 1995, 104.

²³² ”At best the transsexual can live out his fantasy of femininity (---) The transsexual may look like a woman but can never feel like or be a woman.” Grosz 1994, 207. Ajatuksesta, että MTF-transsukupuolinen henkilö ei ole nainen voisi toki päästä myös binaaristen sukupuoli-kategorioiden avautumiseen ainakin teoreettisella tasolla. Tuija Pulkkinen mukaan transsukupuolisuuden voisi tulkita olevan myös uuden oman identiteetin puolustamista. Näin ajateltuna sukupuolenvaihdosleikkauksella ei tuotettaisikaan mies-nainen -jaottelun vastakkaista puolta vaan transseksuaalinen FTM (naisesta mieheen) tai MTF (miehestä naiseen) identiteetti. (Pulkkinen 1996, 172, alaviite 252.)

²³³ Deleuze 1992, 40.

erityispiirteiden aiheuttamasta luokittelemisesta tiettyyn yhteen sukupuolikategoriaan, joiden sisällä muodostuvien kokemusmaailmojen erot ovat ylittämättömiä? Jälkimmäiseen käsitykseen viittaisi se, että Grosz puhuu sukupuolesta joka osoitetaan tai määrätään tietylle keholle. Jokainen keho määritellään kuuluvaksi jompaankumpaan sukupuoleen, ”niin epäasianmukaista kuin tämä joskus saattaa ollakin”. Tämä määrittely vaikuttaa merkittävällä tavalla siihen, millainen sosiaalinen toimijuus ja ruumiillisuuden tyyli yksilölle rakentuu.²³⁴

Grosz päätyy itsekin kysymään sukupuolen biologisuuden ja kulttuurisuuden suhteita *Volatile Bodies* – teoksen viimeisessä luvussa: ”Onko sukupuoliero ensin ja sukupuolen kirjoittautuminen (*sexual inscription*) vain kulttuurista päällystää tälle ontologisesti ensisijaiselle erolle? Vai onko niin, että nimenomaan nämä kulttuuriset kirjoitukset tuottavat sukupuolieron?” Ilmeisesti jonkinlaisena vastausyrityksenä tähän Grosz edelleen korostaa omaa kantaansa ”materian” ja kulttuurin olennaisesta yhteenkietoutumisesta. Sukupuolieroa ei voi ajatella pelkästään jonakin ruumiiden materiaalisista erityispiirteistä täysin irrallaan olevana kulttuurisena koodina. Toisaalta kehot eivät kuitenkaan ole myöskään pelkästään biologisesti määräytyneitä kokonaisuuksia, jotka automaattisesti toimisivat tietyllä tavalla riippumatta vallitsevasta historiallisesta ja kulttuurisesta tilanteesta.²³⁵

Samaan aikaan kun siis puhutaan sukupuolieron määrittelemättömyydestä tuodaan kuitenkin jatkuvasti esille ihmisen perustavaa kahtiajakautumista, ylittämätöntä ja kaiken perustana olevaa erottelua miehiin ja naisiin. Vaikka teoksessa tekstin tasolla toistuvasti korostetaan sukupuolieron tiettyä kontingenttiutta, siis miehen ja naisen välisen eron kulttuurista ja sosiaalista rakentuneisuutta, käytännössä mielestäni keskiössä kuitenkin on yllättävänkin itsestään selviksi, luonnollisiksi ja pysyviksi ymmärrettyjen ruumiillisten erojen korostaminen. Kuten Irigarayn edustamassa miehen ja naisen välistä eroa korostavassa feminismissä yleensäkin, sukupuoliero ankkuroituu Groszin ajattelussa ruumiillisuuteen ja naisen ruumiilliseen erityisyyteen. Ainakaan se lopputulos, johon Grosz *Volatile Bodies* -teoksessaan sukupuolieron käsitteellistämiseensä päätyy, ei vaikuta tukevan hänen tavoitteitaan avata sukupuolieron, ja erojen yleensä, ajattelua uusiin ja yllätyksellisiin suuntiin. Yrittäessään ohittaa käsittelemiensä miesteoreetikoiden näennäisen neutraalit esitykset ruumiillisuudesta ja käsitteellistää ruumiillisuutta uudelleen sukupuolisesti erityisellä tavalla Grosz päätyy puhumaan nais erityisistä ruumiillisista kokemuksista ja naisten ”ruumiillisista virtauksista/vuodoista” (*women’s corporeal flows*):

²³⁴ Grosz 1995a, 84.

²³⁵ Grosz 1994a, 189.

naisten sukupuolielimet ja rinnat ovat paikkoja (mahdollisille) vuodoille, punaiselle ja valkoiselle, verelle ja maidolle; (---) vuodoille, jotka merkitsevät sekä mahdollisuutta autoeroottiseen mielihyvään että mahdollista sosiaalista vaaraa sikäli kuin ne vastustavat erilaisia kulttuurisia päällisiä (eivät taivu pakottamiseen ja paineeseen, vaikka ovatkin tiettyssä mielessä avoimia kulttuurisille kirjautumisille) ja pitävät kiinni naisten kehojen palautumattomasta erityisyydestä; kaikkien naisten, riippumatta luokasta, rodusta tai historiallisesta tilanteesta.²³⁶

5.3 Takaisin luontoon – ja tulevaisuuteen?

Groszin uudemmassa tuotannossa tietty jännite toisaalta sukupuolieron häilyvyyden ja määrittelemättömyyden ja toisaalta sukupuolieron ylittämättömyyden välillä säilyy edelleen. Ajattelun suuntana on ehkä kuitenkin aikaisempaa painotetummin oletus ”kehosta sinänsä” ja tähän liittyen myös oletus jonkinlaisesta puhtaasta sukupuolierosta. Pikemminkin kuin sitä, miten kulttuuri kirjautuu kehoihin, tulisi Groszin mukaan pohtia sitä, mitä kehot ovat ja mikä niissä mahdollistaa kulttuurin kirjautumisen: mitä sellaista on kehojen luonnossa, biologisessa evoluutiossa, joka avaa ne kulttuurisille ja sosiaalisille vaikutuksille, siis poliittiselle, kulttuuriselle ja käsitteelliselle evoluutiolle.²³⁷

Teoksessa *The Nick of Time* (2004) Groszin yhtenä tavoitteena on nostaa Darwin esiin eräänlaisena esi-feministisenä ajattelijana – tai tarkemmin sukupuolieron ajattelun, ja vielä vahvemmin sukupuolieron ontologian, merkittävänä taustahahmona. Groszin mukaan Darwin esittää, että sukupuolisesta kahtiajakautumisesta on biologisen historian ennakoimattomien vaihteluiden kautta tullut menestyksekkäin ja vähiten vaihteleva tekijä lajin säilymisessä. Darwiniin pohjaten Grosz argumentoi, että sukupuoliero on kaiken elämän alusta lähtien ollut strategia, jonka elämä on kehittänyt taatakseen oman maksimaalisen variaationsa ja laajenemisensa, ja se on kaikkea elämää eteenpäin vievä voima.²³⁸

Erityisesti Irigarayn sukupuolieron ajattelu, hänen ajatuksensa sukupuolieron katoamattomuudesta ja ylittämättömyydestä, saa Groszin mukaan runsaasti vahvistusta ja vastakaikua Darwinin ajattelusta. Kuten Groszin tulkitseman Darwinin, myös Irigarayn keskeisimpiä väitteitä on se, että

²³⁶ ”women’s genitals and breasts are the loci of (potential) flows, red and white, blood and milk, (---) flows that signal both a self-contained autoerotic pleasure and a site of potential social danger insofar as they are resistant to various cultural overlays (being unamenable to coercion and pressure, though in a sense absolutely open to cultural inscription), and insofar as they insist on the irreducible specificity of women’s bodies, the bodies of all women, independent of race, class, and history.” Grosz 1994a, 207.

²³⁷ Grosz 2004, 2.

²³⁸ Emt., 10.

sukupuoliero on kaiken nykyisen ja tulevan elämän ehto.²³⁹ Grosz on erityisen kiinnostunut Darwinin seksuaalivalinnan (*sexual choice*) käsitteestä, ja näkee siinä selkeän yhteyden sukupuolieron feministiseen ajatteluun, ja erityisesti siis juuri Irigarayhin. Seksuaalivalinta on luonnonvalinnan ohella olennainen osa Darwinin evoluutioteoriaa. Kun luonnonvalinta Darwinin teoriassa merkitsee kamppailua eloonjäämisestä, vahvimman selviämistä, suosiollisten yksilöllisten erojen ja muunnosten säilymistä ja periytymistä sekä haitallisten muunnosten katoamista,²⁴⁰ seksuaalinen valinta tuo uudenlaisen elementin lajien elämään ja olemassaolon taisteluun. Seksuaalivalinta saattaa toimia luonnonvalinnalle vastakkaisella tavalla, sillä se saattaa suosia niitä kummankin sukupuolen edustajia, jotka eivät ole vahvimpia, terveimpiä tai kyvykkäimpiä, vaan jotka joillain muilla tavoin viehättävät enemmän.²⁴¹

Groszin Darwin-luennassa, jolla selkeästi pyritään tukemaan niin Irigarayn kuin Groszin omaakin naisen ja miehen välisen sukupuolieron erityistä merkitystä korostavaa ajattelua, seksuaalivalinnan olemassaolo takaa sen, että sukupuoliero on pysyvä erottelu ”ihmiskunnan ennustettavissa olevaan tulevaisuuteen ja sen ohi”. Naisten ja miesten välinen ero on ylittämätön ja katoamaton, eikä ole olemassa minkäänlaista neutraalia tai yleistä ihmisyyttä. Tämän oletetun ihmislajin perustavan kahtiajakautumisen pohjalta on mahdollista argumentoida Groszin tavoin, että ihmiskunnan (*human*) alusta lähtien ihminen on olemassa vain kahdessa erillisessä ja toisiinsa palautumattomassa muodossa. Nämä ihmisen muodot eivät ole erilaisia vain kehonosiltaan vaan myös suhteessaan maailmaan, tarpeiltaan, kiinnostuksen kohteiltaan ja tietämisen tavoiltaan. Vaikuttaakin ristiriitaiselta, että samaan aikaan kun Grosz Darwinin luonnontieteellisistä teorioita inspiroituneena sukupuolieron ajattelijana puhuu sukupuolierosta ihmislajin perustavan kahtiajakautumisena, hän pyrkii myös korostamaan sukupuolieron tietynlaista epämääräisyyttä, sen määrittelemättömyyttä ja arvoituksellisuutta. Sukupuoliero ei ole tarkasti määritelty, mitattavissa oleva ero kahden annetun entiteetin välillä, vaan määrittelemätön ero, joka ”paljastaa itsensä vain ajan kuluessa”. Sukupuoliero on siis Groszin irigarayläisessä ajattelussa ero joka ”tulevaisuudessa tulee olemaan ilmaistu, tulee artikuloimaan itsensä, mutta joka tällä hetkellä representoi itseään vain yhden sukupuolen näkökulmasta.”²⁴²

Voidaan siis sanoa, että sukupuoliero jää tässä ajattelussa tavallaan avoimeksi. Sukupuoliero on olemassa ihmislajin perustavana kahtiajakautumisena, mutta sitä millaisia entiteettejä, tai

²³⁹ Emt., 14.

²⁴⁰ Darwin 1996 (1859), 108, viitattu teoksessa Grosz 2004, 44.

²⁴¹ Grosz 2004, 66.

²⁴² Emt., 67.

ihmisolentoja, tämän erottelun kahdelta eri puolelta löytyy, ei määritellä. Tällekin ajatukselle Grosz löytää juuret Darwinin ajattelusta ja seksuaalivalinnan teoriasta. Seksuaalivalinta tuo kaikkiin lajeihin palautumattoman kahtiajakautuneisuuden, joka edelleen synnyttää loputtomasti variaatioita kummallakin puolella, ja tuottaa myös sukupuolten välisiä variaatioita; entiteettejä, jotka eivät kuulu kumpaankaan sukupuoleen. Lisäksi, kuten Grosz Darwiniin pohjaten argumentoi, kun evoluutio, ja samalla siis siihen liittyvä seksuaalivalinta, on alkanut, se ei käänne suuntaansa, joka kulkee kehityksestä kohti suurempaa kehitystä ja erilaistumisesta suurempaan erilaistumiseen. Näin ollen myöskään sukupuolieron kehityksen suunta, seksuaalivalinnan toiminnan edellytyksenä ja osana ihmiskunnan biologista selviytymistäistelua, ei kulje sukupuolieron katoamista kohti. Sen sijaan sukupuoliero tulee jatkamaan toimintaansa kohti entistä suurempaa erilaistumista ja monitahoistumista – ikuisuuksiin asti, jopa ihmiskunnan jälkeiseen tulevaisuuteen, joka ”tulee todennäköisesti olemaan sukupuolisesti erilaistunut (missä muodossa se sitten onkaan) ennemmin kuin mitään muuta”. Darwinilainen malli seksuaalivalinnasta ja sen toiminnasta ennakoikin Groszin mukaan yllättävin tavoin feministisen nykyteorian, jossa korostuneen keskeinen asema Groszin tekstissä on edelleen Irigaraylla, keskusteluja sukupuolierosta. Groszin Darwin-luennassa seksuaalivalinnan teoria tarjoaa ei-essentialistisen tavan ymmärtää sukupuolisen kahtiajakautumisen historiallista välttämättömyyttä sekä aikaisia viitteitä Irigarayn ajatteluun sukupuolieron häviämättömästä variaatiosta ja sen tuottavasta kekseliäisyydestä suhteessa tulevaisuuden elämänmuotoihin.²⁴³

Syntymästään asti naiseksi määritellyt naiset ovat ehkä Groszin ajattelussa transsukupuolisia ”enemmän” naisia siksi, että heillä on ollut tietyt fysiologiset erityispiirteet syntymästään asti ja tästä syystä he ovat myös kokeneet ne Groszin esiintuomat ”naiseksi kasvamiseen” ja sukukypsäksi tulemiseen liittyvät biologiset prosessit – heillä on siis jonkinlainen ruumiillinen muisti naisena olemisesta ja naiseksi kasvamisesta. Tätä ajatusta Grosz tukee itse myöhemmässä tuotannossaan esittämällä, että elävinä olentoina kaikki ihmiset ovat tietynlainen oman historiansa kertymä ja konkretisointuma. Olemme siis sitä mitä meille on tapahtunut ja mitä olemme tehneet.²⁴⁴ Deleuzen ja Guattarin ajattelusta kirjoittavan Philip Goodchildin mukaan olennaisin ero Deleuzen ajattelun ja sukupuolieron feministien välillä liittyy juuri tähän ajatukseen. Philip Goodchildin tulkinnassa pääasiallinen ero Deleuzen moninaisuuden ja naiseksi-tulemisen käsitteitä hyödyntävän filosofian ja (sukupuolieron) feministien välillä ei ole siinä, onko sukupuoliero absoluuttinen vai relatiivinen tai essentiaalinen vai kulttuurinen. Kyse on pikemminkin erilaisesta käsityksestä suhteessa

²⁴³ Grosz 2004, 67–68.

²⁴⁴ Emt., 196.

yksilöllistymiseen: löytyykö ihmisen yksilöllisyys eletystä historiasta ja kokemusten kertymästä vai onko yksilöllisyys pikemminkin jatkuva projekti, jotakin jota on jatkuvasti rakennettava tulemisten ja muutosten kautta.²⁴⁵

Grosz vaikuttaa omassa tuotannossaan tavoittelevan näiden ajattelutapojen yhdistämistä soveltamalla Deleuzesta inspiroituen eteenpäin Irigarayn sukupuolieron ajattelua. Groszin mukaan irigarayläisessä sukupuolieron ajattelussa eroja ei hahmoteta pelkästään tällä hetkellä olemassa olevien erottelujen ja vastakkainasettelujen tasolla tasolla, vaan kyseessä ovat pikemminkin tarkemmin määrittelemättömät, tulevaisuudessa ja tulossa olevat, erot (*differences-to-come*). Myös sukupuoliero on jotain jota ei vielä ole, jotain joka on jatkuvassa tuottamisen ja tekemisen prosessissa – ei siis ennalta annettu ero kahden erillisen ”asian”, miehen ja naisen, välillä.²⁴⁶ Ajatus sukupuolierosta muuttuvana erona on kiinnostava ja kannatettava. Toinen kysymys kuitenkin on se, millaisen pohjan Irigarayn ajattelu oikeastaan antaa näiden tulossa olevien erojen ajattelulle, ja millaiseksi ero-keskustelu muodostuu tältä Deleuzestä inspiroituneelta irigarayläiseltä pohjalta.

²⁴⁵ Goodchild 1996, 138.

²⁴⁶ Grosz 2004, 160–161.

6. Erojen tulevaisuus?

Tässä työssä olen käsitellyt Elizabeth Groszin sukupuoli-ajattelua lähestyen sitä hänen tuotannossaan tärkeiden taustateoreetikoiden, Gilles Deleuzen ja Luce Irigarayn, ajatusten kautta. Lähtökohtanani on ollut Tuija Pulkkisen esittämä ajatus feministisen nykyteorian olennaisesta yhteydestä aikaisempaan filosofiaan sekä feministisen teorian kentän hahmottaminen suhteessa filosofian traditioon. Kun nykyinen teoria nähdään yhteydessä aikaisempiin ajattelutapoihin, muodostuu näihin aikaisempiin teorioihin perehtyminen keskeiseksi osaksi myös nykyisen teorian ymmärtämistä. Grosz itse on varsinkin uusimmissa teoksissaan keskittynyt teoretisoimaan aikaa ja tähän liittyen eroja, ja erityisesti sukupuolieroa, tulevaisuuden kysymyksenä. Tulevaisuuden ajattelemisen filosofisessa projektissa niin Deleuze kuin Irigaraykin ovat edelleen säilyneet keskeisinä taustavaikuttajina ja inspiroijina. Groszin aikaan ja tulevaisuuteen liittyvästä teoretisoinnista inspiroituneena arvioin tässä työssä viimeisessä luvussa sitä, millaista tulevaisuutta sukupuolen ja muiden erojen ajattelulle ja elämiselle Groszin sukupuolta ja eroa koskeva filosofia ja sen deleuzeläiset ja irigarayläiset lähtökohdat rakentavat.

Vaikka olenkin työssäni ollut kiinnostunut nimenomaan Deleuzen ja Irigarayn filosofioiden välisistä eroista ja niiden vaikutuksesta Groszin teoretisointiin, ja vaikka Irigaray omista teksteistään kritisoikin Deleuzen ajattelua, näiden kahden filosofisen projektin ja niiden tavoitteiden välillä on toki nähtävissä myös yhtäläisyyksiä, joista osaa tosin voisi ehkä pitää tunnusomaisena pikemminkin filosofiselle ajattelulle yleensä kuin yksinomaan ja erityisesti Deleuzen ja Irigarayn ajattelulle. Sekä Deleuze että Irigaray haluavat selkeästi uudistaa oman aikansa filosofista ajattelua. Molemmat kritisoivat länsimaista filosofiaa, ja länsimaista ajattelua yleensä, samuuksien ja yhtenäisyyksien korostamisesta ja tavoittelusta erojen kustannuksella ja haluavat kumpikin omalla tavallaan tuoda säröjä yhtenäiseksi, universaaliksi ja rationaaliseksi ymmärrettyyn filosofiseen subjektiin. Sekä Deleuzea että Irigarayta voidaan myös molempia pitää omilla tavoillaan intohimoisina eron ajattelijoina, joille keskeisenä ongelmana on se, miten eroa voitaisiin ajatella uudennlaisella tavalla.

Deleuzen ja Irigarayn filosofioiden ajattelemisen yhdessä onkin ollut Groszin lisäksi myös joidenkin muiden feminististen teoreetikkojen projektina. Tamsin Lorraine hyödyntää vuonna 1999 ilmestyneessä ja selkeästi erityisesti Groszin tuotannosta inspiroituneessa teoksessaan *Irigaray and Deleuze. Experiments in Visceral Philosophy* sekä Irigarayn että Deleuzen filosofioita luodessaan

omaa teoriaansa ruumiillisesta subjektista.²⁴⁷ Kuten Groszille myös Lorrainelle olennaista on yritys ylittää mielen ja kehon välinen vastakkainasettelu, ja juuri tämän vastakkainasettelun purkamisessa Deleuzen ja Irigarayn kirjoitukset ovat Lorraine mukaan hyödyllisiä. Teoksensa esipuheessa Lorraine tuo esiin lukuisia yhtymäkohtia Deleuzen ja Irigarayn filosofoiden välillä. Hänen mukaansa molemmat kyseenalaistavat ajatuksen ihmisestä yhtenäisenä rationaalisenä toimijana ja teoretisoivat subjektia ”dynaamisten prosessien”, moninaisuuden ja eron tuotteena. Sekä Irigarayn että Deleuzen filosofisten projektien tavoitteena on Lorraine mukaan muuttaa sitä miten elämme, ajatteleme ja puhumme. Filosofinen ajattelu on Lorraine mukaan Irigaraylle ja Deleuzelle tietynlainen käytäntö, jonka tavoitteena ei ole tarkkailla maailmaa etäältä ja tuottaa totuuksia maailmasta vaan tiedostaa osallisuutensa tuon maailman rakentumisessa. Myös Lorraine tulkinnassa filosofia on sekä Deleuzelle että Irigaraylle jotain joka suuntautuu aina tulevaisuuteen, eikä ajattelun lopputuloksia ja päätepiteitä pystytä koskaan määrittelemään ennalta.²⁴⁸

Rosi Braidotti käsittelee teoksessaan *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming* (2002) Deleuzen ja Irigarayn filosofioita, erityisesti Deleuzen tulemisen ontologiaa ja Irigarayn teoriaa sukupuoli-erosta, ja on sitä mieltä, ettei deleuzeläinen ajattelu ole lainkaan yhteen sopimaton feministisen sukupuoli-eron ajattelun kanssa. Hyvin samantyyllisesti kuin Grosz myös Braidotti esittää, että keskinäisistä eroistaan huolimatta nämä kaksi ajattelutapaa voivat ”tukea toisiaan ja muodostaa hedelmällisen liiton”. Braidottin mukaan sekä Irigaray että Deleuze ovat eron ja ruumiillisuuden ajattelijoita. Molemmat kuuluvat Braidottin luennassa hänen teoriakentälle muodostamaansa ”lihan materialismiin” (*materialism of the flesh*) ajattelutapaan, joka korostaa erityisesti seksuaalisuuteen liittyviä teemoja. Paitsi että Deleuze ja Irigaray erustavat Braidottille lihan materialismia, he ovat hänen mukaansa molemmat myös aikaisemman subjekti-filosofian kritisoijia. Kun Irigaray haastaa filosofian mieskeskeisyyden ja filosofisen subjektin maskuliinisuuden ja Deleuze filosofian tietoisena rationaalisenä ajatteluna, päämäärä on Braidottin mukaan molemmille sama: filosofisen subjektin ajattelu jonakin joka on osallisena ”tiedon, vallan ja halun verkostoissa”, ei niistä irrallaan, tarkastelemassa maailmaa rationaalisesti ja etäältä.²⁴⁹

Vaikka onkin totta, että sekä Deleuze että Irigaray käsittelevät kirjoituksissaan ero(i)hin ja kehoon liittyviä kysymyksiä, voisi Braidottin luokittelun yhteydessä mielestäni myös kysyä, ovatko Deleuzen ja Irigarayn ero- ja keho -keskustelut todella niin samansuuntaisia kuin Braidotti esittää.

²⁴⁷ Lorraine 1999, 5.

²⁴⁸ Lorraine 1999, 6–7.

²⁴⁹ Braidotti 2002; 4–5, 7.

Deleuzen ja Irigarayn tuotannon teemat ja käsitteet ovat ehkä paljoltikin samantyyppisiä, mutta heidän esittämänsä ratkaisut ovat tulkittavissa huomattavasti toisistaan poikkeaviksi.

Vaikka pidän näitä deleuzeläis-irigarayläisiä ajatteluprojekteja hyvin kiinnostavina ja filosofisesti hedelmällisinä, on feminististen synteisien rakentamisen ohella mielestäni aiheellista pohtia myös eri teorioiden välisiä eroja. Deleuzen ja Irigarayn filosofisten projektien välillä on epäilemättä nähtävissä yhtäläisyyksiä, mutta suhteessa sukupuolen ja sukupuolieron ajatteluun näiden kahden filosofisen ajattelutavan välillä on kuitenkin aivan olennaisia eroja, joiden johdosta niiden yhdistäminen tuottaa mielestäni teoriakehittelyyn väistämättä tiettyjä jännitteitä.

Irigaraylle ihminen on kaksi, nainen ja mies. Naisen ja miehen välinen sukupuoliero on Irigaraylle aivan erilaisessa asemassa kuin mikään muu ero, ja tälle erityiselle erolle kaikki oleminen, havainnoiminen ja tietäminen hänen mukaansa perustuvat. Tämä lähtökohta on olennainen myös Groszin ajattelussa. Groszin mukaan Irigaraylle sukupuolten, siis naisen ja miehen, välistä eroa ei kuitenkaan ole vielä todella tapahtunut, sillä naisille naisina ei ole ollut kulttuurissa tilaa. Sen sijaan naisille on ollut tilaa vain jonakin mieheen verrattavana: puutteellisena versiona miehestä, miehen vastakohtana tai täydennyksenä tai parhaimmillaankin korkeintaan samanarvoisena mieheen verrattuna.²⁵⁰ Sukupuolieroa ei siis Irigarayn mukaan vielä ole ollut olemassa todellisena erona, ja tässä mielessä sukupuoliero todella on tulevaisuuden kysymys. Tämä sukupuolieron mahdollisesti ennustamattoman tulevaisuuden ajatus ei kuitenkaan poista varsinkin Irigarayn uudemmassa tuotannossa keskeistä ajatusta ihmislajin perustavasta ja elämälle välttämättömästä kahtiajakautumisesta.

Deleuzen filosofian pohjalta sukupuolieron ajattelu sen sijaan muotoutuu aivan toisenlaiseksi – tai ainakin muotoutuisi, mikäli Deleuzen filosofiasta pidettäisiin johdonmukaisesti kiinni. Näin esimerkiksi Grosz ei tee, vaan voidaan mielestäni sanoa, että hänen deleuzeläisenkin sukupuoliajattelunsa lähtökohta on irigarayläisessä oletuksessa naisen ja miehen välisen sukupuolieron erityisasemasta. Deleuze tekee filosofiaa erosta, mutta tämä ero ei, kuten Groszkin korostaa, ole jotain jonka perusteella voisi pysyvästi erotella toisistaan esimerkiksi naisia ja miehiä, tai mitään muitakaan havaittavissa olevia asioita. Deleuzeläinen ero toimii ikään kuin yhden jatkuvassa virtaavassa liikkeessä olevan tosiolevan sisällä ja saa aikaan sen, että tosiolevan liikkeestä tilapäisesti tulee esiin yksilöllisiä inhimillisiä ja muunlaisia kappaleita. Kaikki nämä

²⁵⁰ Emt.

kappaleet ovat osa yhtä ja samaa olemisen virtausta ja niiden väliset erot ovat ulkoapäin tehtyjä ja ei-merkityksellisiä, sillä tosiolevan näkökulmasta havaittavissa olevien kappaleiden välillä ei ole eroja. Koska kaikki kappaleet ovat osa olemisen virtausta, havaittavien kappaleiden välillä olevat erot ovat jotain sellaista joihin kiinnittyminen on epämielekästä, sillä kaikki olemassaolo on tulemista, siis muuttumista joksikin muuksi.

Tällaisessa ajattelussa ei tehdä eroja, ei siis esimerkiksi erotella ihmisiä sukupuolen sen enempää kuin muidenkään usein itsestään selviksi ajateltujen ominaisuuksien mukaan, vaan oletetaan, että materian liike luo eroja olemisen virrassa, jossa oleminen perimmältään on samaa kaikelle kaikkialla. Se, että joitain kappaleita, tässä tapauksessa ihmisiä, kutsutaan miehiksi ja toisia naisiksi ei siis ole tällaisesta näkökulmasta merkityksellinen eikä varsinkaan perustava ero, jota olisi erityisesti korostettava ja jolle kaikki olemassaolo pohjautuisi. Miehen ja naisen välinen sukupuoliero on ehkä merkittävä jaottelu tämänhetkisessä todellisuudessa, mutta tämä on Deleuzen ilmaisuja lainaten tulosta yhteiskunnan toiminnasta binaarisena jaottelukoneena, eikä siis mitenkään erityinen ja olennainen ero. Sukupuolieron ajattelun sijasta suuntana on sukupuolisen moninaisuuden ajattelu. Kun Irigaraylle siis miehen ja naisen välinen sukupuoliero on perusoletus, perustava ero, Deleuzen filosofisessa maailmankuvassa tällaisia perustavia eroja ei ole olemassa.

En väitä, että erilaisten filosofioiden yhteen tuominen olisi torjuttava lähtökohta enkä myöskään, että Grosz ei itse ottaisi huomioon hänen oman ajattelunsa tärkeiden taustateoreetikoiden ajattelutapojen keskinäisiä eroja ja niiden yhteen tuomisesta mahdollisesti aiheutuvia ongelmia. Päinvastoin hän uusimmassa tuotannossaan tuo esiin nimenomaan tällaisen teoretisoinnin ongelmia. Mutta kun samaan aikaan halutaan pitää kiinni sekä Deleuzen että Irigarayn filosofioiden perusoleuksista, sukupuolesta puhumiseen muodostuu mielestäni väistämättä jonkinlaisia ristiriitoja: millaista uutta tulevaisuutta ero-keskustelulle Grosz itse asiassa luo, kun hän haluaa omassa teoriassaan pohjata sekä Irigarayn sukupuolieron filosofiaan, oletukseen ihmislajin perustavasta kahtiajaosta ja tämän eron ankkuroitumisesta ruumiillisiin eroavuuksiin, ja samalla laittaa sukupuolieron liikkeelle tämänhetkisten käsitysten tuolle puolen ja avata tilaa monenlaiselle sukupuoliselle olemiselle tavalla joka mielestäni selkeästi on inspiroitunut Deleuzen ajattelusta, jonka pohjalta puolestaan minkäänlaisia todella merkityksellisiä eroja ei oikeastaan muodostu?

Uusimmassa teoksessaan *Time Travels* (2005) Grosz esittää, että sukupuolieroa, ja eroa yleensä, voidaan ajatella kahdella tavalla.²⁵¹ Näistä ensimmäistä voitaisiin kutsua jonkinlaiseksi arki-ajattelun ero-käsitykseksi, vaikka Grosz itse ei näin teekään. Tässä eron ajattelun tavassa ero on jotain joka on kahden jo valmiiksi olemassa olevan keskenään erilaisen asian, kuten tuolin ja pöydän tai tämän pöydän ja tuon pöydän, välillä. Eroa voidaan kuitenkin ajatella myös toisella tavalla, jota Grosz kutsuu ”rakentavaksi eroksi” (*constitutive difference*). Arki-ajattelun ero-käsityksestä poiketen rakentava ero on jotain joka on olemassa ennen niitä asioita jotka se erottaa. Rakentava ero siis tuottaa eroa sinne missä sitä ei aikaisemmin ole ollut, ja tuottaessaan eroa kahden asian väliin se tuottaa samalla myös uusia, aikaisemmin toisistaan erottelemattomia, asioita. Arki-ajattelu-esimerkkiini sovellettuna tämä tarkoittaisi yksinkertaistetusti sitä, että tuoli ja pöytä, tai tämä pöytä ja tuo pöytä, eivät ole olemassa erillisinä asioina ennen kuin olemisen perusrakenteessa, havaittavissa olevien asioiden taustalla, toimiva ero tuottaa ne erillisiksi ja saa aikaan sen, että ne havaitaan kahtena erillisenä asiana.

Rakentavan eron käsite on selkeästi yhteneväinen Deleuzen ero-käsityksen kanssa, josta Grosz deleuzeläisenä feministinä on erityisen kiinnostunut. Mutta tämän lisäksi Groszin Irigaray-luenta asettaa rakentavan eron olennaiseksi osaksi myös Irigarayn sukupuolieron ajattelua. Irigarayläinen sukupuoliero ei Groszin mukaan tarkoita eroja sukupuolten välillä siten kuin ne nyt ymmärretään. Säästääkseen Irigarayta muun muassa essentialismi-syytöksiltä ja muultakin kritiikiltä Grosz korostaa Irigarayn ajattelun suuntautumista tulevaisuuteen. Kun siis Groszin omissa, ja hänen tulkintansa mukaan myös Irigarayn teksteissä, puhutaan naisista ja miehistä ja sukupuolierosta, puhutaankin todellisuudessa jostain muusta. Ei naisista ja miehistä ja sukupuolierosta siten kuin ne nykyisin yleensä ymmärretään vaan kaikista näistä sellaisena kuin ne joskus tullaan käsittämään, kun (oikealla tavalla ymmärretty) sukupuoliero pääsee toimimaan ja tekemään ero(j)a sinne missä niitä ei aikaisemmin ole ollut.

Grosz nimeää uusimman teoksensa sisältämiä artikkeleita yhdistäväksi punaiseksi langaksi tulemisiin liittyvät kysymykset. Grosz haluaa ajatella aikaa ja tulevaisuutta yllätyksellisinä voimina, jotka voivat muokata ihmisiä ja heidän tämänhetkisiä toiveitaan ja tavoitteitaan ennustamattomiin suuntiin. Samassa yhteydessä hän puhuu myös ”politiikan taiteeksi-tulemisesta” (*the becoming-art of politics*). Taiteeksi-tuleva politiikka, tai ehkä tarkemmin poliittinen toiminta, on Groszin näkemyksen mukaan toimintaa, jota ei voi suunnitella loppuun asti etukäteen ja jolla siis ei ole

²⁵¹ Grosz 2005, 174.

mitään ennakolta nähtävissä olevia päätepiteitä. Edelleen tällainen poliittinen toiminta suuntautuu Groszin mukaan pikemminkin jonkinlaiseen elämäntapojen kokeiluun kuin tarkasti ohjattuun muutokseen ja sille tärkeämpää ovat lopputulosten sijasta prosessit.²⁵² Tällaiseen toimintaan myös feminismin tulisi tähdätä.²⁵³

Feministinen teoria ja feministinen politiikka liittyvät siis Groszin mukaan siihen mitä on tulossa, mitä ei voida ennustaa ja mitä on tehtävä pikemminkin kuin tiedettävä. Feminismin tärkeimpänä tavoitteena tulisi Groszin mukaan olla muutos ”sukupuolieron alueella”, siis muutos siinä tavassa jolla sukupuolikategoriat (nainen ja mies) ja naisten ja miesten väliset suhteet nykyisin ymmärretään. Kuten kaikki radikaali politiikka, myös feminismi on Groszin mukaan aina tietynlaista uhkapeliä: se ei voi taata tuloksia ja häviön mahdollisuus on aina olemassa. Feminismi on jatkuvaa taistelua, jota eivät määrittele tarkat toimintaperiaatteet ja tiettyjen tavoitteiden saavuttaminen vaan joka on pikemminkin juuri taiteeksi-tulevaa politiikkaa, ”iloa taiteellisesta kokeilusta jolla on ennustamattomia lopputuloksia” ja ”jatkuvaa kokeilua mahdollisimman suuren eron saavuttamiseksi”. Groszin mukaan niin teoria kuin käytäntökin tavoittelevat usein ”nykyisyyden laajentamista ennustettavaan tulevaisuuteen”, siis esimerkiksi jo joillekin ihmisille olemassa olevien oikeuksien laajentamista koskemaan niitä ihmisiä joilta samat oikeudet puuttuvat. Feministisen poliittisen toiminnan suuntana ei Groszin mukaan tulisi olla ainakaan yksinomaan saada naisille niitä oikeuksia, jotka aikaisemmin ovat kuuluneet vain miehille, samoin kuin queer-politiikan ei tulisi suuntautua vain heteroseksuaalisiin tavoitteisiin ja ideaaleihin. Parhaimmillaan molemmat tähtäävät Groszin mukaan nykyisyydestä radikaalilla tavalla poikkeavaan tulevaisuuteen, jota ei voida ennustaa:

”[T]ulevaisuus, jossa sukupuolet eivät enää ole tunnistettavia nykyisessä muodossaan, jossa seksuaalisuus ja seksuaalinen mielihyvä on määritelty uudelleen nykyisten jaottelujen, kategorioiden ja toimintojen tuolla puolen, jossa identiteetti muodostetaan sen perusteella mitä on tulossa pikemminkin kuin sen perusteella mitä on ollut, jossa poliittisia taisteluita toteutetaan vaikka tiedettäisiin että ne eivät välttämättä ratkaise nykyisiä ongelmia ja kysymyksiä vaan lähinnä suuntaavat niitä uudelleen.”²⁵⁴

Groszin uusimmassa tuotannossa Deleuzen ja Irigarayn filosofioiden tärkeimmäksi yhteiseksi tekijäksi nousee juuri tulevaisuuden ajattelu. Deleuze on Groszin mukaan filosofi joka on sitoutunut ennen kaikkea uuden ajattelemiseen, ja aikaisemman ajattelun ja tiedon avaamiseen tulevaisuuteen

²⁵² Emt., 2.

²⁵³ Emt., 183.

²⁵⁴ Grosz 2004, 260–261. Tarkemmin nimenomaan queer-teorian suhteesta Deleuzen filosofiaan ja tulemisen ja radikaalisti toisenlaisen tulevaisuuden ajatteluun ks. Tuhkanen 2005.

liittyville kysymyksille²⁵⁵. Omassa Irigaray-luennassaan Grosz puolestaan painottaa sukupuolieroa tulevaisuuden kysymyksenä. Hänen mukaansa sukupuoliero ei ole Irigaraylle vain aikakautemme kysymys, vaan myös, ja ennen kaikkea, tulevaisuuden kysymys. Grosz korostaa sitä, että Irigaraylle naisen ja miehen välistä sukupuolieroa ei vielä ole olemassa nykyisessä kulttuurissa, joka edelleen on Irigarayn ilmaisua lainaten samuuden taloutta ja puhuu vain miehen äänellä. Sukupuoliero on sen sijaan jotain joka tulisi luoda ja josta ei vielä oikeastaan voida tietää tai sanoa mitään. Tähän liittyen Groszille tärkeää on korostaa myös sitä, että Irigarayn tavoitteena ei ole antaa kuvauksia siitä mitä naisena tai miehenä oleminen tarkoittaa. Tällaisessa luennassa irigarayläinen sukupuolen ajattelu ehkä muodostuukin avoimeksi radikaalistikin nykyisistä poikkeaville tavoille ymmärtää sukupuolia ja seksuaalisuuksia. Groszin mukaan sukupuoliero on Irigaraylle perspektiivi joka ei vielä ole toteutunut ja jonka paikka on tulevaisuudessa, jota ei vielä ole vaan joka on luotava. Kun sukupuoliero tapahtuu tulevaisuudessa, se tulee avaamaan aivan uusia ja ennennäkemättömiä näkökulmia ja muuttamaan ne tavat, joilla kaikkea tietoa, kaikkia käytäntöjä ja kaikkia suhteita on ymmärretty.²⁵⁶

Irigarayhin pohjaten Grosz rakentaa omaa visiotaan tulevaisuudesta, jossa tällä hetkellä vielä miesvaltainen yhden subjektin kulttuuri avautuisi sukupuolieron toiminnalle ja ”ainakin kahden” erilaisen subjektin, erilaisen elämän ja erilaisen ajattelun olemassaolon tunnustamiselle:

Sukupuoliero ei vielä ole olemassa, ja on mahdollista ettei sitä ole koskaan ollutkaan. Nykyisessä muodossaan sukupuolilla on vain yksi malli, singulaarinen ja universaali neutraalius. Parhaimmillaankin pystytään käsitteellistämään vain tasa-arvoinen osallistuminen. Ajatusta siitä, että sukupuoliero tuo mukanaan *ainakin kaksi* näkökulmaa, kaksi erilaista kiinnostuksen kohteiden ja perspektiivien kokoelmaa, kaksi erilaista ideaalia ja kaksi tapaa tietää, ei ole vielä käsitelty. Ainoa mahdollinen aika sukupuolierolle on tulevaisuus.²⁵⁷

Toisenlaisen ja yllätyksellisen tulevaisuuden ajattelu on mielestäni tärkeä ja kiinnostava projekti. Groszin tinkimätön suuntautuminen tulevaisuuteen sukupuolen ja seksuaalisuuden ajattelussa ei kuitenkaan mielestäni ole aivan ongelmatonta. Kuten olen esittänyt, Grosz vaikuttaa tulkintani mukaan varsinkin uudemmassa tuotannossaan korostavan useasti sitä, että sukupuolesta, tai sukupuolierosta, ja seksuaalisuudesta ei voida todella tietää muuta kuin että niiden aika on

²⁵⁵ Grosz 2005, 94.

²⁵⁶ Grosz 2000, 1020.

²⁵⁷ ”Sexual difference does not yet exist, and it is possible that it has never existed. The sexes as we know them today have only one model, a singular and universal neutrality. At best, equal participation is conceptualized. But the idea that sexual difference entails the existence of *at least* two points of view, two sets of interests and perspectives, two types of ideal, two modes of knowledge has yet to be considered. The only time of sexual difference is that of the future.”.Grosz 2005, 176. Kursivointi alkuperäisessä tekstissä.

tulevaisuudessa ja että tämänhetkinen tapamme ymmärtää sukupuolta ja seksuaalisuutta on virheellinen. Onko oletuksena siis se, että tulevaisuudessa, jos vain toimimme ja ajattelemme oikein (mitä tämä sitten ikinä voisiakaan tarkoittaa), voimme puhdistaa sukupuolen ja seksuaalisuuden tämänhetkisistä, vääristä, hierarkkisoivista, epätasa-arvoistavista ja kategorisoivista käsityksistä ja löytää oikean ja todellisen tavan ajatella ja elää sukupuolta ja seksuaalisuutta? Vaarana Groszin tulevaisuus-projektissa on kuitenkin mielestäni se, että nykyisten ja todellisten valtasuhteiden ja hierarkioiden merkitys unohtuu, kun niiden tuottamat erot ikään kuin sysätään syrjään jonain vääränä ja valheellisena, johon ei kannata tarttua.

Millaisia vaikutuksia Groszin hahmottelemalla (sukupuoli)eron tulevaisuuden ajattelulla sitten voisi olla muiden kuin sukupuolieron ajatteluun? Artikkelissaan ”Refiguring lesbian desire” (1995) Grosz kirjoittaa, että lesbohalun syntymiseen ja kehittymiseen liittyvien kysymysten sijasta hän itse on kiinnostuneempi pohtimaan kysymyksiä lesbohalun tulevaisuudesta ja tulevaisuuden mahdollisuuksista.²⁵⁸ Lesbona olemisen sijasta, joka Groszille tarkoittaa tiettyyn identiteettiin ”takertumista”, hän haluaa ajatella seksuaalisuutta(kin) jatkuvassa muutoksen ja liikkeen virrassa, deleuzeläisittäin ilmaistuna lesboksi-tulemisena. Tässä tulemisen prosessissa olennaista on se, millaiseen elämään haluaa ”sijoittaa”: millaisia yhteyksiä rakentaa, mihin laittaa aikaansa ja energiaansa, millaista seksuaalisuutta toteuttaa. Vaikka seksuaalista identiteettiä ei mielestäni tulekaan ajatella jonakin ikuisesti muuttumattomana ja paikallaan pysyvänä kategoriana, näen Groszin ajatuksen lesboksi-tulemisesta kuitenkin tietyllä tavalla ongelmallisena: voidaanko nykyisessä edelleen heterokeskeisessä yhteiskunnassa ja kulttuurissa seksuaalisuuden todella ajatella olevan ikään kuin jonkinlainen vapaa virta, josta itselle parhaiten sopiva elämä on vapaasti valittavissa?²⁵⁹

Sara Ahmed puolestaan on kritisoinut Groszin ajattelua, siitä, että vaikka erojen merkitsemään kehoon viitataan usein, kehojen määrittymistä erilaisten erojen leikkauspisteessä, niiden mahdollisesti väkivaltaisenkin yhteentörmäyksen kautta, ei ole juurikaan analysoitu. Ahmed toteaa myös, että vaikka kehosta keskustellaankin erojen värittämänä, siitä on kuitenkin myös tullut eräällä tavalla abstraktio, feminististä keho-retoriikkaa.²⁶⁰ Ahmed esittää merkittävän haasteen

²⁵⁸ Grosz 1995, 174.

²⁵⁹ Lesboidentiteetin merkityksestä poliittisena kategoriana ks. Pulkkinen 1998, s. 158–206. Pulkkinen huomauttaa, että myös nykyisessä näennäisessä yleisen hyväksynnän ilmapiirissä kulttuuri kokonaisuudessaan lukuisin tavoin suosii ja edistää heteroseksuaalisuutta muiden seksuaalisuuden muotojen kustannuksella. Lisäksi hän esittää, että vaikka seksuaalinen identiteetti ajateltaisiin rakentuneena ja muuttavana, identiteetti ei silti ole sattumanvarainen valinta vaan jotakin yksilölle hyvin merkityksellistä ja myös merkityksellinen poliittinen väline.

²⁶⁰ Ahmed 2000, 41.

feministiselle teorialle. Ruumiillisuutta tulisi teoretisoida tavalla jossa tunnustettaisiin niin rodullisten kuin sukupuolistenkin erojen olennainen merkitys. Tavoitteena on siirtyä erojen nimeämisestä erojen välisten ja ero-kategorioiden sisäisten suhteiden pohtimiseen.

Ahmed väittää, että eroihin vetoaminen pelkästään retorisella tasolla vaikuttaa merkittäväällä tavalla siihen, millaisista kehoista feministisessä teoriassa itse asiassa puhutaan. Hänen mukaansa Grosz hyödyntää *Volatile Bodies* -teoksessaan rotua havainnollistamaan muutosta ruumiillisuuden teoretisoinnissa. Rotu kyllä näyttäytyy erilaisuuden merkinä, mutta sellaisella vertauskuvallisella tavalla, joka samalla häivyttää rodun merkitystä.²⁶¹ Ahmed siis kritisoi Groszia jonkinlaisesta rodun abstrahoimisesta eron vertauskuvaksi; siitä, että rotua ei teoretisoida konkreettisena merkitsijänä, joka asettaa ihmisiä erilaisiin ja epätasa-arvoisiin asemiin. Eron filosofiaan ei siis välttämättä käytännössä liity erilaisten erojen väkivaltaisen yhteen törmäämisen tunnustamista.

Groszin tulkinnan mukaan Deleuze ja Irigaray ymmärtävät pohjimmiltaan eron käsitteen samalla tavoin. Molempien tavoitteena on Groszin mukaan ajatella eroa ”ontologisena voimana” (*ontological force*). Näin ymmärrettynä ero ei ole sidottu vastakkainasetteluihin, identiteettiin eikä vertailujen tekemiseen, vaan ero on jotakin jatkuvassa liikkeessä olevaa, ja jotakin joka tuottaa uusia olemisen tapoja ja uusia eroja.²⁶²

Vaikka naisen ja miehen määrittelemättömyys ja ajatus sukupuolierosta tulevaisuuden kysymyksenä ja uudenlaisia ajattelun ja olemisen tapoja luovana ovat Irigarayn omissakin teksteissä läsnä olevia asioita, niiden erityisen korostumisen Groszin teksteissä voisi mielestäni tulkita johtuvan ainakin osittain hänen kiinnostuksestaan Deleuzen ontologiaan ja deleuzeläiseen eron ajatteluun. Grosz tuntuu painottavan Irigarayn tuotannosta asioita, jotka sopivat yhteen hänen deleuzeläisen ajattelunsa kanssa: sukupuoliero tulevaisuuden kysymyksenä, sukupuolieron, tai miehen ja naisen, määrittelemättömyys ja sukupuolieron tietynlainen häilyvyys, siis Irigarayhin liitetty ajatus siitä, että sukupuoli on ainakin kaksi muttei välttämättä vain kahta. Grosz korostaa, että Irigarayn mukaan sukupuolierosta ei vielä oikeastaan voida tietää mitään, vaan sukupuoliero on tulevaisuuden kysymys, jotakin jonka merkitys ja vaikutus tulevat näkymään vasta tulevaisuudessa. Koska naisen ja miehen välistä eroa ei ole vielä tapahtunut, ei voida myöskään vielä tietää, mitä tuo ero erottaa toisistaan, siis mitä naiseus ja mieheys tarkoittavat, ja onko sukupuolia ehkä enemmänkin kuin nämä ”ainakin kaksi”.

²⁶¹ Emt., 28.

²⁶² Grosz 2005, 172.

Tässä deleuzeläis-irigarayläiseksi määrittelemässäni sukupuoli ajattelussa sukupuoli on jotain joka tulee tapahtumaan tulevaisuudessa ja jonka sisällöstä ei ainakaan tällä hetkellä voida sanoa mitään varmaa. Deleuzeläisittäin ilmaistuna tulevaisuudessa tosiolevan materian virrasta tulee ikään kuin itsestään erottautumaan sukupuolisia yksilöitä – tai ei ehkä aivan itsestään, sillä ilman (feministien) merkittävää panostusta sukupuolieron tulevaisuus ei Groszin mukaan välttämättä koskaan tapahdu.²⁶³ Nykyinen tapamme ajatella sukupuolta on tulevaisuuden ”oikean” sukupuolieron kannalta joka tapauksessa virheellinen ja siitä tulisi päästää irti. Jonkinlaisena lähtökohtaisena ajatuksena tuntuu olevan se, että on olemassa totuus sukupuolesta ja se tulee joskus tapahtumaan, vaikka todellisesta sukupuolierosta ei voidakaan tietää vielä mitään. Sukupuoliero on, tai olisi, jos sille annettaisiin toimintatilaa, jotakin joka on kulttuurisen näennäisen neutraalin samuuden takana ja joka mahdollisesti tulevaisuudessa tulee tuottamaan naisen ja miehen ja näiden välisen sukupuolisen eron. Kiinnostavaa on se, että vaikka sukupuolierosta puhutaankin määrittelemättömänä, tulemisen eikä olemisen kysymyksenä, kaksisukupuolijärjestelmän asema vaikuttaa silti horjumattomalta. Irigarayläisenä sukupuolieron ajattelijana Grosz katsoo miehen ja naisen välisen eron olevan täysin eri asemassa kuin mitkään muut erot, sillä ilman miehen ja naisen välistä sukupuoli eroa ihminen ei säilyisi lajina.

Groszin Irigaray-luennassa nainen ja mies eivät siis ole kielen, kulttuurin ja representaatioiden tasolla mitenkään itsestään selvästi ja valmiiksi sukupuolisesti eroteltuja eikä voida etukäteen määritellä, millaisia ovat ne ”asiat”, siis nainen ja mies, jotka tämä ero tulee erottamaan toisistaan ja siitä yhdestä universaalista näennäisen neutraalista ihmissubjektista, joka Irigarayn mukaan tällä hetkellä hallitsee kaikkea ajattelua. Ehkä juuri tästä syystä, siis siksi että miehen ja naisen välistä eroa ja ”naista naisena” ei ole olemassa kulttuurissa, Irigaray ja hänen ajatteluaan seuraava Grosz katsovat tarpeelliseksi korostaa miehiksi ja naisiksi ymmärrettyjen yksilöiden välisiä kehollisia eroja ja ankkuroida sukupuoli eroa niihin. Etenkin uudemmassa tuotannossaan Grosz tuo tähän projektiin mukaan myös biologia-tieteen keskustelut, ja erityisesti Darwinin evoluutioteorian.

Groszin tulkinta Irigaraysta eräällä tavalla deleuzeläisenä eron ajattelijana on kiinnostava ja perusteltavissa Irigarayn omien tekstien pohjalta. Mutta Irigaraytä voi mielestäni lukea toisenlaisillakin tavoilla ja toisenlaisin painotuksin. Kun Irigaray esimerkiksi teoksessaan *I Love to you* (1996) kirjoittaa (miehen ja naisen välisestä) sukupuoli erosta ”välittömänä ja luonnollisena

²⁶³ Grosz 2005, 177.

annettuna” sekä ”luonnollisen” kahtiajakautumisesta mieheen ja naiseen ja tämän jaon välttämättömyydestä maailman ja ihmislajin säilymiselle, sukupuolen ajattelun ja elämisen tulevaisuus ei mielestäni enää kuulosta kovin arvaamattomalta ja yllätykselliseltä.²⁶⁴ Omissa teksteissään Groszin tavoitteena on, tulkintani mukaan Deleuzen ajattelusta inspiroituneena ja omia teoria-kehittelyn periaatteitaan seuraten (ks. tässä työssä luku 2.1), avata Irigarayn ajattelua suuntiin jonne sitä ei ehkä alun perin ole suunnattu ja selittämään asioita, joita se ei alkuperäisessä muodossaan ehkä pysty selittämään. On kuitenkin mielestäni aiheellista kysyä, miten radikaalisti nykyisestä poikkeavia ymmärryksiä sukupuolista ja seksuaalisuuksista Irigarayn filosofian pohjalta on mahdollista rakentaa, jos irigarayläisen sukupuolieron filosofian, varsinkin siinä muodossa jossa se esitetään Irigarayn uudemmassa tuotannossa (esim. *I Love to You*, 1996/1992), pohjana kuitenkin on elämän ja ihmislajin säilymisen elinehtona korostettu miehen ja naisen välinen sukupuoliero, ja näiden kahden perustavalla tavalla erilaisen ihmisyyksilön muodostama pari.

Jos todella halutaan avata lisätilaa erilaisille, yllätyksellisille, ennen näkemättömille ja radikaalisti nykyisistä poikkeaville sukupuolen, ja erojen yleensä, ajattelemisen ja elämisen tavoille, miksi on edelleen kiinnityttävä tiettyihin kehollisiin eroavaisuuksiin ankkuroituun sukupuolieroon miehen ja naisen välillä, kuten Grosz tulkintani mukaan tekee? Miksi tämä ero otettava kaikkien muiden erojen ajattelun lähtökohdaksi, pohjaksi ja esikuvaksi? Eikö yhtä merkittäviä, tai merkittävämpiä, ja yhtä tärkeällä, tai tärkeämmällä, tavalla tuottavia eroja ei voisi olla myös muissa kohdissa, muualla kuin luonnolliseksi ja ylittämättömäksi määritellyssä erossa naisen ja miehen välillä, olkoon tämän eron ja sen erottamien asioiden sisältö (ihmislajin säilyttämisen lisäksi) sitten mitä tahansa? Kun eroista puhumisen pohjaksi otetaan naiset ja miehet ja sukupuoliero ja tätä keskustelua tuetaan luontoon ja biologiaan liittyvällä puheella, tullaan mielestäni tehneeksi juuri sellaista eroa jota toisaalta yritetään kritisoida, siis ehdotonta, pysyvää, muuttumatonta, ennalta määriteltyä eroa kahden asian välille: naiset ja miehet ajatellaan ehdottomasti toisistaan erilaisiksi, näin on aina ollut ja näin on aina oltava, koska tämä on olennaista ihmislajin lisääntymiselle ja säilymiselle. On mielestäni kiinnostavaa, että samalla kun sekä Irigarayn että erityisesti hänen ajatteluun eteenpäin kehittälevän Groszin teksteissä väitetään, että sukupuolierosta ei vielä voi tietää mitään, siitä puhutaan naisen ja miehen välisenä erona, jonka ankkuroidaan biologiaan, luontoon, ruumiillisiin eroihin ja viime kädessä lisääntymiseen ja ihmislajin säilymiseen. Vaikka biologiaa ajateltaisiinkin groszilaisittain ”avoimena materiaalisuutena” ja jonakin joka avaa kehoa loputtomille muutoksille,

²⁶⁴ Irigaray 1996; 47 ja 37.

biologia- ja luonto-puhe samalla mielestäni sulkee erilaisten merkittävien erojen ajattelemisen mahdollisuutta .

Sukupuolen toisinajattelu tältä pohjalta tuntuu melko vaikealta projektilta. Deleuzeläistettynäkin Groszin hahmottelema irigarayläinen teoretisointi jää mielestäni ongelmallisella tavalla kiinni miehiksi ja naisiksi ymmärrettyjen yksilöiden väliseen erotteluun ainoana todella merkitsevänä erona.

Toisaalta sukupuolieron ajattelun täydellinen deleuzeläistäminenäkään ei välttämättä tarjoaisi yhtään tätä ongelmattomampaa vaihtoehtoa erojen tulevaisuuden luomiseksi. Jos lähtökohdaksi otettaisiin rihmaston käsite ja Deleuzen ohjeita seurailleen käytettäisiin tätä käsitettä toisenlaisen tulevaisuuden hahmotteluun, millainen kuva sukupuolen ja erilaisten erojen elämisestä syntyisi? Deleuzen ja Guattarin mukaan ”rihmasto (---) on seksuaalisuuden vapauttamista” ja siinä on kyse uudentulaisesta suhteesta seksuaalisuuteen. Vastakohtana on vallitseva ”puumainen” todellisuus, jossa ” puu on istutettu ruumiiseen, se on kovettanut ja kerrostanut jopa sukupuolet.”²⁶⁵ Mitä sitten olisivat rihmastollinen sukupuoli ja seksuaalisuus? Jos puumaailman voi ajatella kuvaavan vallitsevaa ajattelutapaa, puumainen sukupuoli tarkoittaisi kahta selkeästi erilliseksi ymmärrettyä kategoriaa, ja sukupuoli olisi, kuten tällä hetkellä yleensä ajatellaan, synnynnäinen, jatkuva ja pysyvä ominaisuus sekä johdonmukainen fysiologisten piirteiden, sosiaalisen toiminnan ja halun kokonaisuus. Rihmastomaailmassa sen sijaan ehkä liikkuisivat tuhannet pienet ei-dualistisesti erotellut vaan hypererilaistuneet sukupuolet ja seksuaalisuudet, jotka voisivat milloin tahansa muuttua ja vaihtua toisikseen ja muodostaa loputtomasti erilaisia yhteyksiä. Mutta jos kaikki oleva on pohjimmiltaan jatkuvassa liikkeessä ja osa yhtä ja samaa perusolevan rihmastoa, josta erilliset ovat tulevat esiin perusolevan virtaavan itseliikunnan myötä, mitä silloin tapahtuu esimerkiksi erilaisten valtasuhteiden huomioimiselle, jotka tällä hetkellä järjestävät ihmisiä eriarvoisiin paikkoihin yhteiskunnassa?

Onko vaarana se, että tällaisessa ajattelussa, jossa todellinen ero vain tapahtuu ja tulee ilmenemään ja jossa tällä hetkellä vallitseviin erotteluihin ei pidä tarttua, vaarana se, että todella olemassaolevien valtasuhteiden tuottamat erot ja erottelut katoavat? Haluan itsekkin kannattaa ajatusta radikaalisti toisenlaisesta tulevaisuudesta, jos tämä tulevaisuus, jossa (sukupuoli)ero tapahtuu, merkitsee erilaisten erojen suurempaa huomioimista ja parempia mahdollisuuksia erilaisena elämiselle, mitä

²⁶⁵ Deleuze 1992, 41, 44.

se sitten ikinä tarkoittaakaan. Mutta tuleeko tämä tulevaisuus tapahtumaan, jos vain odotetaan, että virrat, voimat ja intensiteetit johdattavat sinne? Ja toisaalta, jos moninaisten erojen erilaiseen tulevaisuuteen johtavaa virtaa kuitenkin ohjaa tiettyihin ruumiillisiin erilaisuuksiin ankkuroitu oletus naisen ja miehen välisen sukupuolieron ylittämättömydestä ja erityisestä asemasta kaikkien muiden erojen pohjana, miten radikaalisti nykyisyydestä poikkeavaa tulevaisuutta tosiasiallisesti luodaan?

Lähteet

Ahmed, Sara. *Differences that Matter. Feminist Theory and Postmodernism*. Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Ahmed, Sara. *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*. Routledge, Lontoo & New York 2000.

Ausch, Robert, Randal Doane & Laura Perez. "Interview with Elizabeth Grosz" [luettu 16.2.2004]. Saatavilla www-muodossa: http://web.gc.cuny.edu/csctw/found_object/text/grosz.htm

Bogue, Ronald. *Deleuze and Guattari*. Routledge, New York 1989.

Braidotti, Rosi. *Riitasointuja*. Tammer-Paino, Tampere 1993. Suom. Päivi Kosonen et al. *Alkuteos Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy*. Polity Press 1991.

Braidotti, Rosi. "Toward a New Nomadism: Feminist Deleuzian Tracks; or, Metaphysics and Metabolism". Teoksessa Boundas, Constantin & Dorothea Olkowski (toim.). *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*. Routledge, Lontoo 1994a, 159–186.

Braidotti, Rosi. "Discontinuous Becomings: Deleuze on the Becoming-Woman of Philosophy". Teoksessa Braidotti, Rosi. *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. Columbia University Press, New York 1994b.

Braidotti, Rosi. *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*. Polity Press, Cambridge 2002.

Colebrook, Claire. "Is Sexual Difference a Problem?". Teoksessa Ian Buchanan & Claire Colebrook (toim.). *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburgh University Press, Edinburgh 2000a, 110–127.

Colebrook, Claire. "From Radical Representations to Corporeal Becomings: The Feminist Philosophy of Lloyd, Grosz, and Gatens." *Hypatia*, vol. 15, no. 2 (Spring 2000b), 76–93.

De Lauretis, Teresa. *Practice of Love. Lesbian Sexuality and Perverse Desire*. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 1994.

De Lauretis, Teresa. "Habit Changes". *Differences* 6: 2+3 (1994b)

Deleuze, Gilles. *Difference and Repetition*. Käänt. Paul Patton. Columbia University Press, New York 1994. Alkuteos *Différance et Repetition*. Presses Universitaires de France 1968.

Deleuze, Gilles & Guattari, Felix. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Käänt. Brian Massumi. Continuum, London & New York, 2003 (1987). Alkuteos *Mille Plateaux*, vol. 2 of *Capitalisme et Schizophrénie*. Les Editions de Minuit, Pariisi 1987. Julkaistu englanniksi ensimmäisen kerran vuonna 1988.

Deleuze, Gilles. *Autiomaan Kirjoituksia vuosilta 1967–1986*. Toim. Jussi Kotkavirta, Keijo Rahkonen ja Jussi Vähämäki. Gaudeamus, Helsinki 1992.

Deleuze, Gilles & Guattari, Felix. *Mitä filosofia on?* Suom. Leevi Lehto. Gaudeamus, Helsinki 1993 (1991). Alkuteos *Qu'est-ce que la philosophie?* Les Éditions de Minuit, Pariisi 1991.

Deleuze, Gilles & Parnet, Claire. *Dialogues*. Käänt. Hugh Tomlinson & Barbera Habberjam. Althone Press, London 1987 (1977). Alkuteos *Dialogues*. Paris, Flammarion 1977.

Gatens, Moira. "Through a Spinozist Lens: Ethology, Difference, Power". Teoksessa Paul Patton (toim.) *Deleuze: A Critical Reader*. Blackwell Publishers Ltd., Oxford & Cambridge 1996, 162–187.

Goodchild, Philip. *Deleuze & Guattari. An Introduction to the Politics of Desire*. SAGE Publications; London, Thousand Oaks & New Delhi 1996.

Grosz, Elizabeth. *Sexual Subversions. Three French Feminists*. Allen & Unwin; Wellington, Lontoo & Boston 1989.

Grosz, Elizabeth. *Jacques Lacan. A Feminist Introduction*. Routledge, Lontoo & New York 1990a.

Grosz, Elizabeth. "Conclusion. A Note on Essentialism and Difference". Teoksessa Gunew, Sneja (toim.). *Feminist Knowledge. Critique and Construct*. Routledge, Lontoo & New York 1990b, 332–344.

Grosz, Elizabeth. *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 1994a.

Grosz, Elizabeth. "A Thousand Tiny Sexes: Feminism and Rhizomatics". Teoksessa Constantin V. Boundas & Dorothea Olkowski (toim.). *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*. Routledge, Lontoo 1994b, 187-210.

Grosz, Elizabeth. *Space, Time, and Perversion. Essays on the Politics of Bodies*. Routledge, Lontoo & New York 1995a.

Grosz, Elizabeth. "Ontology and Equivocation: Derrida's Politics of Sexual Difference". *Diacritics* 25:2 (Summer 1995), 115–124 (Grosz 1995b).

Grosz, Elizabeth. "Women, *Chora*, Dwelling". Teoksessa Watson, Sophie & Gibson, Katherine (toim.) *Postmodern Cities and Spaces*. Blackwell, Oxford & Cambridge 1995c, 47–58.

Grosz, Elizabeth. "Darwin and Feminism: Preliminary Investigations for a Possible Alliance". *Australian Feminist Studies* 1999, vol. 14, issue 29.

Grosz, Elizabeth. "Histories of a Feminist Future". *Signs* 2000, vol 25, no 4, 1017–1021.

Grosz, Elizabeth. *Architecture from the Outside. Essays on Virtual and Real Space*. The MIT Press, Massachusetts Institute of Technology; Cambridge, Massachusetts 2001.

Grosz, Elizabeth. "A politics of imperceptibility. A response to 'Anti-racism, multiculturalism and the ethics of identification'". *Philosophy and Social Criticism*, vol. 28, no. 4 (2002), 463–472.

Grosz, Elizabeth. *The Nick of Time. Politics, Evolution, and the Untimely*. Duke University Press, Durham & Lontoo 2004.

Grosz, Elizabeth. *Time Travels. Feminism, Nature, Power*. Duke University Press, Durham & Lontoo 2005.

Grosz, Elizabeth & Pheng Cheah. "Of being-two. Introduction". *Diacritics* 28:1 (Spring 1998), 3–18.

Hayden, Patrick. *Multiplicity and Becoming. The Pluralist Empiricism of Gilles Deleuze*. Peter Lang Publishing Inc., New York 1998.

Heinämaa, Sara. "Ero ja etäisyys. Luce Irigaray ja filosofisen itsekritiikin perinne". Teoksessa Heinämaa, Sara; Martina Reuter ja Kirsi Saarikangas (toim.). *Ruumiin kuvia. Subjektin ja sukupuolen muunnelmia*. Gaudeamus, Tampere 1997, 37–55.

Irigaray, Luce. "Sukupuoli joka ei ole yksi". Teoksessa Anttonen, Korhonen, Peltonen, Savtsenko ja Wager (toim.). *Kielletty hedelmä*. Kansan sivistystyön liitto, Helsinki 1984, 41–51.

Irigaray, Luce. *This Sex Which Is Not One*. Käänt. Catherine Porter & Carolyn Burke. Cornell University Press, Ithaca (New York) 1990. Alkuteos *Ce Sexe qui n'est pas un*. Les Editions de Minuit, Pariisi 1977.

Irigaray, Luce. "The Question of the Other". Käänt. Noah Guynn. *Yale French Studies*. Issue 87, 1995, 7-19.

Irigaray, Luce. *I Love to You. Sketch for a Possible Felicity in History*. Käänt. Alison Martin. Routledge, London & New York 1996a. Alkuteos *J'aime à toi. Esquisse d'une félicité dans l'Histoire*. Grasset, Pariisi 1992.

Irigaray, Luce. *Sukupuolieron etiikka*. Suom. Pia Sivenius. Gaudeamus, Helsinki 1996b. Alkuteos *Ethique de la différence sexuelle*. Editions de Minuit, Pariisi 1984.

Jardine, Alice. *Gynesis. Configurations of Woman and Modernity*. Cornell University Press, Ithaca 1985.

Lempiäinen, Kirsti & Marianne Liljeström. "Elizabeth Grosz: Feminististen synteisien luoja". Teoksessa Anttonen, Anneli, Kirsti Lempiäinen ja Marianne Liljeström (toim.). *Feministejä - Aikamme ajattelijoita*. Vastapaino, Tampere 2000, 115–136.

Lorraine, Tamsin. *Irigaray and Deleuze. Experiments in Visceral Philosophy*. Cornell University Press, Ithaca & Lontoo 1999.

Massumi, Brian. *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia*. The MIT Press, Cambridge & Lontoo 1992.

May, Todd. "Difference and Unity in Gilles Deleuze". Teoksessa Constantin V. Boundas & Dorothea Olkowski (toim.). *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*. Routledge, New York & Lontoo 1994, 33–47.

Moi, Toril. *Sukupuoli/Teksti/Valta*. Vastapaino, Tampere 1990.

Oksala, Johanna & Laura Werner. "Tuija Pulkkinen haastattelu: Feministisestä filosofiasta feministiseen teoriaan". Teoksessa Oksala & Werner (toim.) 2005b, 119–127.

Patton, Paul. "Translator's Preface". Teoksessa Deleuze 1994, xi–xxii.

Pulkkinen, Tuija. *Postmoderni politiikan filosofia*. Gaudeamus, Helsinki 1998.

Pulkkinen, Tuija. "Identiteetti ja ei-identiteetti. Alkuperästä ja ykseydestä moneuteen ja toistoon identiteettipolitiikassa". *Ajatus*. Suomen Filosofisen yhdistyksen vuosikirja. N:o 56. Helsinki 1999, 213–236.

Runas, Rochelle. "From a woman's perspective". Julkaisussa *Rutgers Focus. A Publication for University Faculty and Staff*. October 7, 2002 [luettu 16.3.2004]. Saatavilla www-muodossa: <http://ur.rutgers.edu/focus/article/From%20a%20woman%27s%20perspective/990/p3>.

Tuhkanen, Mikko. "Judith Butler, Gilles Deleuze ja tulemisen kysymys". *Naistutkimus* 2/2005.

Welchman, Alistair. "Into the Abyss: Deleuze". Teoksessa Glendinning, Simon (toim.). *The Edinburgh Encyclopedia of Continental Philosophy*. Edinburgh University Press, Edinburgh 1999, 615–627.

Whitford, Margaret. *Luce Irigaray. Philosophy in the Feminine*. Routledge, Lontoo & New York 1991.

Williams, James. *Gilles Deleuze's Difference and Repetition. A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh University Press, Edinburgh 2003.