

Sukupuoliero ja toinen

**Luce Irigarayn teoria intersubjektiivisuudesta vastauksena Emmanuel
Levinasin teorialle toisen transsendenssista**

Elina Halttunen-Riikonen

Tampereen yliopisto

Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö

Filosofian pro gradu -tutkielma

Huhtikuu 2013

TAMPEREEN YLIOPISTO

Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö

HALTTUNEN-RIIKONEN, ELINA, Sukupuoliero ja toinen. Luce Irigarayn teoria intersubjektiivisuudesta vastauksena Emmanuel Levinasin teorialle toisen transsendenssista

Pro gradu –tutkielma

Filosofia

Huhtikuu 2013

Tutkielma käsittelee toiseutta ja sukupuolieroja belgialaisen Luce Irigarayn filosofiassa. Irigarayn sukupuolieron tutkimuksessa sukupuoli ja intersubjektiivisuus ovat erottamattomia kysymyksiä, joiden muutokset ovat keskenään sidoksissa. Tutkielma lähestyy aihetta erityisesti Irigarayn ”keski-/myöhäistuotannon” intersubjektiivisuuteen keskittyneiden teosten *J’aime à toi* (1992), *Essere due* (1994; *Être deux*, 1997) ja *La democrazia comincia a due* (1994; *Democracy begins between two*, 2000) kautta, mutta huomioi myös Irigarayn tuotannon kokonaisuudessaan.

Tutkielmassa Irigarayn näkemystä toisesta lähestytään intersubjektiivisuutta tutkineen fenomenologisen filosofian kautta, keskittyen erityisesti Emmanuel Levinasin ”Toisen filosofiaan”. Tutkielma käy läpi Irigarayn Levinasin ajattelua koskevaa kritiikkiä, mutta asettaa Irigarayn ja Levinasin kuvauksia toisesta muutoinkin rinnakkain. Näin Irigarayn havainnon ja rakastamisen uudenlaisten toisen toiseutta kunnioittavien muotojen kehittäminen vastaa Levinasin ajattelun esittämään ongelmaan siitä, miten voi tulla suhteeseen toisen kanssa vahingoittamatta toisen toiseutta.

Tutkielmassa painotetaan dialektiikan keskeisyyttä Irigarayn intersubjektiivisuuden tutkimukselle. Levinasille keskeinen toisen transsendenssi on Irigaraylla toisen sukupuolen transsendenssi, mikä merkitsee asettumattomuutta pysyviin määrittelyihin, mikä taas tekee mahdolliseksi hahmottaa suhde siihen dialektisena. Tämä on keskeistä sekä Irigarayn vastatessa Levinasin määrittelemään ongelmaan että hänen tutkiessaan sukupuolieron uudenlaisen hahmottumisen mahdollisuutta.

Tutkielmassa käsitellään myös sitä, miten Irigaraylla minun ja toisen välisen suhteen muutos toimii eettis-poliittisen muutoksen mahdollisuutena. Näin tulee esiin, miten Irigarayn sukupuolieron tutkimus ei rajoitu ainoastaan sukupuoli-identiteettiin tai sukupuolten väliseen tasa-arvoon, vaan hänen kiinnostuksensa kohdistuu laajempaan oikeudenmukaisuuteen.

Asiasanat: Luce Irigaray, Emmanuel Levinas, feministinen filosofia, sukupuoli, toiseus, fenomenologia

Sisällysluettelo

1. Johdanto.....	3
2. Irigarayn ajattelun päälinjoista.....	11
2.1. Sukupuoliero aikakautemme kysymyksenä.....	11
2.2. Irigarayn sukupuolikäsityksen tausta.....	14
2.3. Kielen syrjäyttämä nainen ja puhuminen naisena	22
2.4. Naisena ajattelemisen menetelmä.....	26
3. Kokemus toisesta fenomenologiassa.....	32
3.1. Toinen ruumiillinen subjekti ja toiseus minussa itsessäni.....	31
3.2. Levinas ja Toisen eettinen vaatimus.....	36
3.2.1. Fenomenologia yksinäisen egon filosofiana.....	38
3.2.2. Toisen kasvojen vaatimus.....	39
3.2.3. Toiselle altistuminen.....	42
3.2.4. Feminiininen toinen ja eros.....	44
4. Irigaray ja sukupuolieron toinen.....	49
4.1. Toisen kohtalo traditiossamme.....	52
4.2. Irigarayn Levinas-kritiikki.....	56
4.2.1. Kuka on Levinasin toinen?	58
4.2.2. Toinen patriarkaalisen genealogian kehyksessä.....	60
4.3. Intersubjektiivisuuden dialektiikka.....	64
4.3.1. Tunnustamisen menetelmä.....	66
4.3.2. ”Aistisen intersubjektiivisuuden kulttuuri”	71
4.3.2.1. Hyväilevä kosketus ja perustava koskettaminen.....	74
4.3.2.2. Paljastavasta rakastavaan katseeseen.....	83
4.3.3. Rakastaminen polkuna kohti kahta.....	91
4.3.3.1. Institutionalinen rakkaus perheyksikössä.....	92
4.3.3.2. Kohti rakkauden yhdistämää ja erottamaa kahta.....	96
4.4. Sukupuolieron ajattelun poliittiset ja eettiset mahdollisuudet.....	100

4.4.1. Eettisyys yhteiskunnallisen tasa-arvon perustana.....	101
4.4.2. Sukupuoliero elämää kunnioittavan demokratian perustana.....	105
4.4.3. Sukupuoliero ja kulttuurien erot.....	111
5. Lopuksi.....	115
Kirjallisuus.....	119

1. Johdanto

Tutkielmani tavoitteena on selvittää sukupuolen ja toisen välistä suhdetta filosofi, psykoanalyttikko ja kielitieteilijä Luce Irigarayn (s. 1932) sukupuolieron filosofiassa. Tavoitteenani on tutkia, millä tavoin fenomenologinen ”kysymys toisesta” on keskeinen osa Irigarayn sukupuolieroa koskevaa ajattelua ja miksi sukupuolieron merkitystä hänen työssään on hedelmällistä lähestyä juuri toista koskevan tutkimuksen avulla.¹ Kysymysten kuten ”mikä on sukupuoli?” tai ”mikä on sukupuolen merkitys?” sijaan on syytä aloittaa siitä, miten voin kohdata toisen ja mikä on sukupuolieron rooli tässä minun ja toisen suhteessa. Irigarayn näkökulmasta toiseus ja erot/erilaisuudet ovat välttämätön osa ihmisen olemassaoloa ja elämistä. Jos Emmanuel Levinasille toisen ajattelu on ensisijassa eettistä eikä tietoa koskevaa, voi Irigarayn kuvata näkevän sukupuolieron tutkimuksen ensisijassa eettisenä. Sukupuolieron *merkityksen* sijaan painopiste on sen kokemisen muutoksessa.

Irigarayn työssä toista koskevan kysymyksen rooli on keskeisimmillään ns. intersubjektiivisella kaudella. Vuonna 1995 Irigaray jakaa siihenastisen tuotantonsa kolmeen vaiheeseen, jotka ovat 1. maskuliinisen subjektin kritiikki, 2. feminiinisen subjektiuden konstruktio sekä 3. intersubjektiivisuuden luominen. (Hirsh & Olson 1995.) Keskityn teoksiin *J'aime à toi: Esquisse d'une felicité dans l'histoire* (1992), *Être deux* (1997, *Essere due*, 1994) ja *Democracy Begins Between Two* (2000, *La democrazia comincia a due* 1994)², joissa rakastaminen, havainto ja tunnustaminen sekä näiden suhde yhteiskunnalliseen muutokseen ovat keskeisessä asemassa.

Lähestyn Irigarayn toista koskevaa ajattelua Levinasin työn kautta. Ensinnäkin taustoitan Irigarayn ja Levinasin työn yhteyttä, jotta esiin tulee millä tavoin Irigaray jatkaa Levinasin ”imperialistisen Saman” kritiikkiä ja miten Irigarayn sukupuolieron tutkimus muodostuu Levinasin ajattelun tavoin toisen ajattelun ja kohtaamisen ylittämättömästä vaikeudesta. (Chanter 1995, 15–19, 170–177.) Toiseksi käsitelen Irigarayn dialektista intersubjektiivisuutta muunnoksena tai tulkintana Levinasin määrittämästä Saman ongelmasta. Tavoitteeseen liittyy se puoli, että Levinasin merkitys Irigaraylle ei useinkaan ole tunnustettua tai selkeästi artikuloitua (Ince 1996). Irigaray ei myöskään intersubjektiivisuuden tutkimuksessa varsinaisesti yhdistä Levinasiin kohdistamaansa kriittistä luentaa ja tarjoamaansa muutosta. Tarkoitukseni ei ole kuitenkaan todistaa vaikutussuhdetta näiden

¹ Irigarayn ajattelun fenomenologisia yhteyksiä on tutkittu suhteellisen paljon 1990-luvulta lähtien. Chanter 1995, Heinämaa 1996, Vasseleu 1998, Lehtinen 2010, Stoller 2010.

² Viittaan Irigarayn töistä pääosin ranskankielisiin alkuteoksiin tai ranskankielisiin versioihin alunperin italiaksi julkaistuista teoksista. Poikkeuksen muodostavat *Democracy Begins Between Two*, *Speculum of the Other Woman* (alkup. 1974; käänn. 1985) ja *Je, tu, nous* (alkup. 1990; käänn. 1993), joiden kohdalla viittaan englanninkielisiin käännöksiin sekä Irigarayn ainoa suomennettu teos *Sukupuolieron etiikka* (alkup. 1984; käänn. 1996).

kahden filosofin välillä, vaan käsitellä sitä, miten Irigaray tunnistaa saman ongelman kuin Levinas ja kyseenalaistaa niitä ehtoja, joihin Levinas sitoutui eli miksi Levinasille havainto ja tietäminen näyttäytyivät väistämättä hallintana ja valtana. Tämän lisäksi Irigaray laajentaa Levinasin kritiikkiä tuomalla esiin yhteiskunnallisen vallankäytön.

Keskityn siihen, miten havaitsemisen ja rakastamisen lähestyminen dialektisina liikkeinä antaa Irigaraylle mahdollisuuden luoda tilaa kahdelle erilaiselle subjektille, joita ei ole mahdollista asettaa hierarkkiseen suhteeseen. Näin se muuntaa minun ja toisen suhteen muodostumista. Keskityn havaitsemiseen ja rakastamiseen niiden keskeisen roolin vuoksi *J'aime à toissa* ja *Être deux'ssa*, vaikka nämä eivät ole ainoita Irigarayn uudenlaisen intersubjektiivisuuden muotoja. Levinasin ja Irigarayn töiden suhteen kannalta havainnoiminen ja rakastaminen ovat keskeisiä, sillä Levinas päätyy näkemään nämä kuluttavina ja epäeettisinä suhteina siinä missä Irigaray esittää mahdolliseksi nähdä havainnoimisen ja rakastamisen itsessään eettisinä, kunhan ne ymmärretään dialektisina. Irigarayn kiinnostus dialektisuuteen tulee selkeänä esiin, kun se asetetaan vasten Levinasin määrittämää ongelmaa vallasta suhteessa toiseen. Tunnustukselle annettu painotus toimii tutkielmassa myös jäsentäen Irigarayn kaikkialle kurottavaa työtä, jossa sukupuolieron piilottaminen ”paikantuu” kaiken lävistävänä ongelmana.

Minun ja toisen välisen suhteen lisäksi keskityn intersubjektiivisuuden ja yhteiskunnallisen muutoksen yhteyteen Irigarayn työssä. Kahden välisen suhteen muutos edustaa Irigaraylle mahdollisuutta uudenlaiseen eettisyyteen yhteiskunnan pohjana sekä yhteisön järjestymiseen uudenlaiselta perustalta. Näin Irigaray esittää oman muunnoksensa feminismiä ja feminististä ajattelua vaivanneesta kysymyksestä koskien yksityisen ja julkisen suhteen uudenlaista järjestämistä. Naisen ja miehen suhteen muutos edustaa Irigaraylle uudenlaista perustaa etiikalle ja yhteiskunnalle.

Irigarayn dekonstruktiivisessa *toisin luennassa* Hegelin tunnustamiselle ominaisesta kamppailusta on löydettävissä toisen kunnioittavan kohtaamisen mahdollisuus, jossa sukupuoliero sekä mahdollistaa uudenlaisen dialektiikan että muuntuu sen avulla. Levinasin Toisen transsendenssin sijaan Irigaray keskittyy toisen sukupuolen transsendenssiin, josta tulee muuntava voima intersubjektiivisuuden tutkimuksessa. Tunnustamisen avulla muutokseen keskittyvä minun ja toisen suhde näyttää, miten toisen sukupuolen ylittämätön toiseus on merkityksellistä, muttei määrity tietynlaisena erona vaan pysyy kaikessa ylittämättömydessäänkin muutoksessa. Luen tunnustamista jatkumona tai kehityksenä Irigarayn koko tuotannolle keskeiselle menetelmälle eli

”feminiiniselle tyyliille”, jossa hän tutkii ja kehittää ”maskuliinisen ihanteen” varjoon jääneitä piirteitä (Heinämaa 1996, 164–173; Lehtinen 2010, 70–87). Intersubjektivisuuden tutkimuksessa feminiininen tyyli muodostuu Irigarayn näkökulman erilaisuudesta suhteessa fenomenologien kuvauksiin ja painotuksesta alueisiin, joihin on kohdistettu vähemmän huomiota. Naisena positioitumisen tarjoama erilainen näkökulma tekee mahdolliseksi, että kriittisestä lähestymistavasta huolimatta Irigarayn painotus on selkeän positiivinen. Hänen ajattelunsa voikin nähdä esittävän kysymyksen koskien sitä, eikö suhteemme toisiin ole usein huomioivaa ja empaattista? Inhimillisen elämän kannalta välttämättömät piirteet kuten suhteet toisiin, havainnoiminen ja rakastaminen avaavat mahdollisuuden muutokselle eettisempiin suhteisiin toisten kanssa. Sukupuolieron jäsenyys dialektisena näyttää, miten kyse ei ole sukupuolesta tietynlaisena määritelmänä tai hierarkiana.

Irigarayn sukupuolieron toiseutta koskeva tutkimus on osa laajempaa keskustelua toiseudesta ja eroista/erilaisuudesta, jonka liikkeellepaneva voima on Levinasin esittämät syytökset kulttuurimme imperialistisesta suhteesta toista kohtaan. Irigaray ei kiellä filosofian kiinnostuksen toiseutta kohtaan kasvaneen, mutta näkee muutoksen jäävän pinnalliseksi, jos tutkiessa ei huomioida sukupuolieroa radikaalisti totutusta poikkeavalla tavalla. Irigarayn sitoutuminen feministisen tutkimuksen perinteeseen tekee hänelle mahdolliseksi tutkia kriittisesti sellaisen toiseuden tutkimuksen ehtoja, jossa sukupuolieroa ei huomioida. (ks. Carrière 2006; Irigaray 2000, 121–122.) Levinasin tavoin Irigaray sitoutuu käytännöllisen ja teoreettisen erottamattomuuteen. Kysymys toisesta saa merkityksensä siitä ”esifilosofisesta” kokemuksesta, joka tekee filosofian mahdolliseksi. Jos Levinasille holokausti ja juutalaisten toiseus oli käänteentekevä kokemus, on Irigarayn ajattelussa vastaava funktio naisen ja miehen välisellä epätasa-arvolla.

Irigaray feministisen ajattelun kentällä

Irigaray on keskeisimpiä sukupuolieron teoreetikkoja. Sukupuoliero on feministisen tutkimuksen kannalta vaikea kysymys niin teoreettisesti kuin poliittisesti. Sukupuolieron näkeminen ylittämättömänä vaikuttaa ongelmalliselta historiallisessa kontekstissa, jossa erilaisuus on merkinnyt perustelua epätasa-arvoiselle kohtelulle ja oikeuksien puutteelle. Voiko eron ja erilaisuuden ymmärtää muulla tavoin? Tuleeko Irigaray automaattisesti vähätelleeksi muunkaltaista eriarvoisuutta nostaessaan sukupuolieron keskeisimmäksi ja ensisijaisimmaksi eroksi? Judith Butler näkee sukupuolieroon keskittymisen sitoutuvan normatiivisuuteen ja heteroseksuaalisuuden

etuoikeuteen sekä peittävän sukupuolen luonnollista moninaisuutta. (ks. esim. Peltonen 2012, 239–242.)

Tarkoitukseni on tutkielmassani keskittyä Irigarayn ajattelun tarjoamiin mahdollisuuksiin lähestyä sukupuolieron merkitystä toisen kunnioittamiselle. Motivaationa tähän toimivat kaksi seikkaa. Ensinnäkään en usko yhden teorian tai käsittelytavan pystyvän tarjoamaan kokonaista ja valmista näkemystä feministisen projektin perustaksi. Erilaiset lähestymistavat tarjoavat erilaisia mahdollisuuksia ja näin Irigarayn sukupuolieron filosofiaa on mielekästä lähestyä tutkien sukupuolieroa ja toiseutta, mitkä ovat feministisen teorian kannalta vaikeudestaan huolimatta ehdottoman tärkeitä kysymyksiä. (Chanter 1995, 15–16; Heinämaa 1997a, 40–41.) Tämän ei kuitenkaan tarvitse merkitä kritiikittömyyttä tai sokeutta Irigarayn työn puutteille, vaan päinvastoin läheisempi luenta mahdollistaa uudenlaista kritiikkiä. Toiseksi Irigarayn työn tutkimuksen painopiste on ollut erilaisissa kriittisissä lähestymistavoissa, jotka ovat osin nousseet feministisen teorian sisäisistä kiistoista. (Schwab 2007; Stone 2006, 18–33.) Virpi Lehtinen kuvaa Irigarayn ajattelua koskevan tutkimuksen keskittyneen erityisesti kysymykseen biologisesta essentialismista eli olemusajattelusta kun taas Irigarayn kuvaus naisesta on jäänyt vähemmälle huomiolle.³ (Lehtinen 2010, 8.) Samankaltainen ongelma koskee nähdäkseni myös naisen käsitteen kanssa läheisiä eron ja toiseuden teemoja.

Irigarayn keskittyminen sukupuolieroon tulee ymmärrettäväksi fenomenologisen näkökulman avulla: sukupuoliero on perustavasti epäsymmetrinen, sillä kokijan näkökulmasta suhde sukupuoliin ei voi olla samanlainen. Tällaista epäsymmetriaa ei pidä sekoittaa poliittisesti määriteltyyn epäsymmetriaan eli ihmisten väliseen epätasa-arvoon. Vaikeus ymmärtää ero ja erilaisuus muutoin kuin hierarkiana merkitsee Irigarayn näkökulmasta eron vähäistä ajattelua; kysymys ”mitä ero merkitsee” on jäänyt tutkimatta. (Stoller 2010, 295–317; Heinämaa 1997a; 40–41; Chanter 1995, 131–132, 229–230.) Irigarayn lähtökohta sukupuolierossa ei ole satunnaista vaan jatkoa Levinasin *Le temps et l'autressa* esittämälle kuvaukselle sukupuolierosta ei-täydentävänä erona. (Chanter 1995, 16–19; Lehtinen 2010, 150–151; Levinas 1979, 77–78; Stoller 2010, 295–; Vasseleu 1998, 77.) Feministinen lähestymistapa asettaa vaatimuksia tutkimukselle, mutta yhtä lailla todellisuus ja sen erot asettavat vaatimuksia feminismille, mikä tulee fenomenologisen lähestymistavan avulla selkeästi esiin.

³ Feministisen teorian sisäisistä keskusteluista ks. Butlerin (2006) lisäksi esim. Chanter 1995, 21–46, Heinämaa 1996, 110–131. Nämä keskustelut ovat olleet itsessään merkittäviä, mutta eivät *riittäviä* Irigarayn työn potentiaalin lähestymisen kannalta.

Irigaray on sukupuolieron ajattelija, mutta tarkoitukseni on tässä tutkielmassa painottaa, miten tämä ei merkitse keskittymistä vain tiettyihin kysymyksiin, vaan sukupuoliero toimii *tulokulmana* erilaisiin kysymyksiin. Irigaray ei sitoudu toteuttamaan tietynlaista feminismiä vaan hänelle etusijalla ovat ongelmat, jotka vaativat vastausta. Irigarayn työ käsittelee yhä enemmän laajoja sosiaalista ja taloudellista epäoikeudenmukaisuutta koskevia kysymyksiä. Hänelle yksittäisten naisten aseman ja vallan lisääminen ei merkitse riittävää tai oikeutettua tavoitetta feministiselle ajattelulle ja politiikalle. (Irigaray 2000, 34; Miller & Cimitile 2007, 5.) Lukiessa feministisen teorian kehitystä kasvuna yhtäläisyyden ja nais erityisyyden kautta 1990-luvun post/queerfeminismiin, voi Irigarayn järkkymättömyys nähdä sukupuoliero uudenlaisen yhteiskunnan perustana ”parhaat päivänsä nähneenä” jäänteenä. Kysymys naisten/feministien yhteisöstä ja yhteisen politiikan mahdollisuudesta on edelleen ajankohtainen ja läsnä erilaisten feminististen ajattelijoiden töissä kuten Anna Elomäki (2012) esittää. Tarina feministisen yhteisön kuolemasta yhtenäisen naissubjektin mahdottomuuteen on yleinen, mutta osoittautuu liioitteluksi. Uskomuksen yleisyyttä Elomäki selittää siten, että erilaiset feministiset ajattelijat ovat lähestyneet kysymystä yhteisyydestä ja yhteisöstä hyvin laajalla valikoimalla erilaisia käsitteitä ja lähestymistapoja, jotka eivät välttämättä hahmotu samaksi keskusteluksi ei-essentiaalisen yhteisön mahdollisuuksien tutkimuksesta.⁴ (Elomäki 2012.) Irigarayn intersubjektiivisuuden tutkimus asettuu osaksi laajempaa keskustelua.

Tulkielman kulku

Irigaraysta on kirjoitettu paljon, enkä siten tässä tutkielmassa pysty ottamaan huomioon kaikkea hänen ajatteluaan koskevaa tutkimusta. Aiheen rajauksen vuoksi tärkeimmäksi kommentaari-kirjallisuudeksi muodostuvat Irigarayn filosofiaa fenomenologisesta näkökulmasta lähestyvien tutkijoiden työt, eli Tina Chanterin, Sara Heinämaan, Virpi Lehtisen, Silvia Stollerin, Cathryn Vasseleun ja Kelly Oliverin, mutta myös fenomenologisen näkökulman ja eksplisiittisesti poliittisen ajattelun yhteyksiä käsitelleiden tutkijoiden kuten Krzysztof Ziarekin ja Emily Zakinin työt. Irigarayn psykoanalyttista taustaa koskien nojaan erityisesti Margaret Whitfordiin.

⁴ Näitä käsitteitä ovat Elomäen mukaan esimerkiksi kollektiivisuus, solidaarisuus, identiteetti ja relationaalisuus. Elomäki ei käsittele Irigarayta, mutta kylläkin hänen työstään vaikutteita saanutta Adriana Cavareroa (Elomäki 2012, 8.)

Luvussa 2. esittelen Irigarayn filosofian pääpiirteitä. Luku 2.1. esittelee Irigarayn näkemystä sukupuolierosta aikamme keskeisimpänä kysymyksenä. Luku 2.2. käsittelee sitä, miten Irigaraylle ominainen tapa tutkia sukupuolieroa asettuu suhteeseen feministisen sukupuolta tutkivan ajattelun kanssa sekä käsittelee psykoanalyttisen ja fenomenologisen taustan merkitystä Irigarayn käsitykselle sukupuolesta. Luku 2.3. keskittyy Irigarayn ajattelulle keskeiseen kysymykseen kielen maskuliinisuudesta ja naiselle mahdollisen kielen ehdoista. Luvussa 2.4. esittelen Irigarayn ajattelulle keskeistä menetelmällistä painotusta eli naisellista tyyliä, joka on keskeisessä osassa myös Irigarayn intersubjektiivisuuden tutkimuksessa.

Luku 3. keskittyy siihen, millä tavalla ”kysymys toisesta” eli intersubjektiivisuus on keskeinen osa fenomenologista lähestymistapaa. Luku 3.1. keskittyy siihen, miten fenomenologia muuttaa toista koskevaa kysymystä eli miten Husserlin ja Merleau-Pontyn kuvauksissa suhde toiseen on ensisijassa kokemus ruumiillisesta toisesta, ja miten minun ja toisen välistä suhdetta voi ymmärtää ruumiiden välisen samankaltaisuuden kautta. Luvussa 3.2. käyn läpi Levinasin toista koskevaa ajattelua, jolle fenomenologinen näkökulma on sekä välttämätön tausta että kritiikin kohde, sillä Levinas näkee kokemuksen tutkimuksen päätyvän redusoimaan toisen toiseus osaksi kokemusta. Esittelen Levinasin pyrkimystä kuvata suhde toiseen uudella tavalla hänen tuotantonsa keskeisten teemojen kautta eli toisen kasvojen transsendenssin, toiselle altistumisen sekä feminiinisen toisen ja eroksen.

Luku 4. keskittyy Irigarayn toiseuden tutkimukseen eli siihen, miten Irigarayn tarkoitus on luoda ”uudenlaista intersubjektiivista kulttuuria”. Luvussa 4. esitellään intersubjektiivisuuden asema Irigarayn tuotannossa sekä sitä, millä tavoin sukupuoli ja fenomenologinen toiseuden tutkimus nivoutuvat toisiinsa ja muuntavat tasa-arvon tavoittelua. Luvut 4.1. ja 4.2. tarkastelevat sitä, millä tavoin Irigaray näkee kysymystä toisesta olevan tähän mennessä lähestytty. Luku 4.1. käsittelee sitä, millainen kohtalo toisella on ollut traditiossamme, minkä jälkeen esittelen Irigarayn kritiikkiä Levinasin toiseuden ajattelua kohtaan, eli miten Irigaray väittää Levinasin kadottavan toisen toiseuden joko yleiseen toiseuteen, jolle sukupuoli on toissijainen tai kohtaavan toisen patriarkaalisen perheen arvojen ja roolien kautta. Tämä kritiikki taustoittaa sitä, miksi Irigaray näkee välttämättömäksi aloittaa intersubjektiivisuuden muutoksen toisen konkreettisisä kohtaamisessa.

4.3. käsittelee Irigarayn ratkaisua kehittää toista kunnioittavaa intersubjektiivisuuden kulttuuria, jossa Irigaray allekirjoittaa Levinasin näkökulman siitä, että havainnointi ja tietäminen, tavat

suuntautua toiseen, ovat vallankäyttöä, objektivoivia suhteita, mutta kyseenalaistaa tämän välttämättömyyden. Minun ja toisen suhteen muutos tunnustamisen dialektisen liikkeen pohjalta tulee kyseenalaistaneeksi sen perustan, johon Levinasin argumentaatio perustuu. Irigaray paljastaa, miten Levinasin lähestymistapa on kiinni traditiomme tavassa sitoutua yhteen näkökulmaan, yhteen subjektiin, kun taas Irigarayn tarkoitus on ajatella radikaalisti kahta, minua ja sinua, sukupuolieron korvaamattomuuden avulla.

Luvussa 4.3.1. lähestyn Irigarayn kahden suhteen uudelleenjärjestämistä tunnustuksen menetelmän kautta, joka on yksi Irigarayn tavoista jäsentää minun ja toisen suhdetta uudella tavalla, mutta johon keskittymällä tulee hyvin esiin se, miten Irigaray sekä seuraa että ylittää Levinasin tarkastelua. Toisen toiseutta on sekä suojeltava että toinen on pyrittävä kohtaamaan oikein. Dialektiikka jäsentää minun ja toisen suhdetta. Sen toteuttamista tarkastelen Irigarayn tapoina luoda ”intersubjektiiivisen aistisen kulttuuria” eli muutosta toisen havaitsemisessa (luku 4.3.2.) sekä intersubjektiiivisuutta toteuttavassa rakastamisessa (luku 4.3.3.).

Luvussa 4.3.2. tarkastelen erityisesti hyväilevää kosketusta (*la caresse*) sekä uudenlaista katsetta, huomioiden koko todellisuuden hahmottamisen tapojen tutkimuksen, johon Irigarayn tutkimus nojaa. Hyväilyn tutkimus on osa Irigarayn katseen etuoikeuden kyseenalaistusta elementtien ja kosketuksen avulla. Uudenlaisen ”materiaalisen katseen” tutkimus on keskeisessä osassa intersubjektiiivisella kaudella Irigarayn kehitellessä ”havainnoinnin harjoittamista”, joten nämä asettuvat tietynlaiseen ajalliseen kontrastiin. Hyväilyn merkitys ei katoa intersubjektiiivisella kaudellakaan, joskin siinä ”intersubjektiiivisen kulttuurin luominen” ja havainnon dialektisen liikkeen kehittäminen muodostuu eksplisiittiseksi tavoitteeksi.

Irigaraylla havainnon ja rakkauden uudenlainen hahmotus ja eläminen merkitsevät sekä niihin liitettyjen käsitysten ja lähestymistapojen purkamista että pyrkimyksiä vastata kysymykseen, mitä havainto ja rakastaminen kahden välisenä suhteenä voivat merkitä. Tässä Irigaray kyseenalaistaa ja kehittää fenomenologien (Levinasin lisäksi erityisesti Merleau-Pontyn) tapoja tutkia havaintoa ja rakastamista, mutta toisaalta ei pysähdy vain näihin, vaan tutkii sitä taustaa, josta miesajattelijat eivät ole irrottaneet. Rakastamisen tutkimisessa on kyseenalaistettava Hegelin kuvaukset naisen ja miehen tehtävänjaosta kansalaisyhteiskunnassa ja tähän liittyvät vastakkaiset roolit myös rakkaudessa, joiden Irigaray näkee toistuvan fenomenologien töissä.

Luku 4.4. käsittelee Irigarayn hahmotusta yhteiskunnan oikeudenmukaisuudesta ja sen eettisestä perustasta. Millä tavoin Irigarayn minun ja toisen välisen suhteen muutos tulee keskeisesti osaksi yhteiskunnallisen muutoksen mahdollisuutta? Luvussa 4.4.1. käsitellään, miten Irigaray kyseenalaistaa nykyisen eettisyyden hahmotuksen sidoksena mieskeskeiseen ja hierarkkiseen yhteiskuntaan eli kyseenalaistaa mahdollisuuden lähestyä etiikkaa ottamatta huomioon yhteiskunnallista kontekstia. 4.4.2. käsittelee sitä, miten Irigaray kyseenalaistaa demokratian ja yhteisön perustan neutraaliudessa. Sukupuolieron etiikka ja politiikka mahdollistavat Irigarayn mukaan irtautumisen sellaisesta vallankäytöstä ja sorrosta, jotka määrittelevät nykyistä käsitystä yhteiskunnasta. Luvussa 4.4.3. lähestyn kysymystä Irigarayn sukupuolieron tutkimuksen rajoista kulttuurienvälisyyttä koskevan kysymyksen kautta.

2. Irigarayn ajattelun päälinjoista

Irigarayn tuotantoa luonnehtii monipuolisuus ja eri tieteenalojen rajojen jatkuva ylittäminen. Hän aloitti tieteellisen uransa kielitieteen parissa, josta siirtyi psykoanalyysiin ja myöhemmin filosofiaan, katkomatta kuitenkaan siteitään edellä mainittujen alojen tärkeisiin teemoihin. Margareth Whitford, jonka teos *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine* (1991) on yksi ensimmäisistä kokonaisesityksistä Irigarayn filosofiasta, kuvaa, että eri tieteenalojen väliset rajat eivät ole selkeitä Irigarayn ajattelussa, sillä hän pyrkii ensisijaisesti liikuttamaan ja kyseenalaistamaan olemassa olevien tieteiden ja tietämisen tapojen rajoja⁵ (Whitford 1991, 2).

Edellämainitun lisäksi Irigaray liikkuu ongelman ja muutoksen sekä purkamisen ja potentiaalisuuden välimaastossa. Hänen työnsä sekä ottaa lähtökohdaksi sukupuolieron että samalla avaa ja kyseenalaistaa niitä ongelmallisia tapoja, joilla se on ymmärretty. Irigaray näkee naisen toiseuden todisteena ajattelumme ja kulttuurimme mieskeskeisyydestä ja epätasa-arvosta, mutta riittävän radikaalisti käsitettynä naisen toiseus mahdollistaa uudenlaisen näköalan koko todellisuuteen. Rosi Braidotti kuvaa Irigarayta kaikista jälkistrukturalistismista ammentavista feministeistä positiivisimmaksi; hän on tulevan ja eettisen sukupuolieron mahdollisuuksien tutkija, joka ei ole myöskään karttanut yhteistyötä feministijärjestöjen kanssa.⁶ (Braidotti 1993, 211.) Toisaalta tämän positiivisuuden toisen puolen muodostaa Irigarayn tapa painottaa jo toteutuneiden poliittisten, taloudellisten ja kulttuuristen muutosten täydellistä riittämättömyyttä.

2.1. Sukupuoliero aikakautemme kysymyksenä

Irigaray aloittaa teoksensa *Éthique de la différence sexuelle* (*Sukupuolieron etiikka* [1996], suom. Pia Sivenius) viittaamalla Heideggerin ajatukseen, jonka mukaan jokaisella aikakaudella on ainoastaan yksi kysymys, johon sen täytyy vastata. Siinä missä Heidegger näki olemisen tänä suurena kysymyksenä, esittää Irigaray, että ”Sukupuoliero on todennäköisesti meidän aikamme kysymys, ajankohtamme asia, joka ajateltuna voisi tuoda meille 'pelastuksen'.” (Irigaray 1996, 21.

⁵ Monitieteisyys on yleistä mannermaisen ajattelun kentällä, jossa Irigarayn vertailukohdaksi nostetaan usein niinkään monitieteiset Julia Kristeva ja Hélène Cixous.

⁶ Irigarayn marginaalisen position korostamisessa (luku 1.) ei pidä jättää huomiotta Irigarayn laajaa merkitystä feministiselle ajattelulle yli erilaisten koulukunta- ja tiederajojen. Irigarayn vaikutuksesta kertovat Irigarayn ajattelun tutkimukselle omistetut julkaisut, mutta myös sellaiset teoreetikot, joille Irigaray on ollut keskeinen vaikuttaja, kuten Elizabeth Grosz tai Rosi Braidotti sekä monet italialaiset feministit. (Braidotti 1993; Elomäki 2012, 8.)

suom. Sivenius.) Yhteys Heideggerin olemisen kysymykseen on paljon esitystapaa syvempi: Irigaray näkee sukupuolieron unohdettuna, piilotettuna ja korvattuna muilla eroilla. Näin ollen voimme ratkoa pinnallisempia ja helpompia kysymyksiä (luonnon tuhoaminen, kulutusyhteiskunta, taloudellinen epätasa-arvo...), mutta vasta varsinaiseen, ”kaikkein polttavimpaan kysymykseen” tarttumisen mahdollistaa aitoja ja riittäviä muutoksia. Irigarayn ajattelun vahvuus ja vaikuttavuus kiteytyy siihen, miten kysymys sukupuolierosta ja sen vaatima muutos lävistävät koko olemassaolon ja ajattelun. ”Aikamme kysymys” ei näin koske ainoastaan sukupuolen määrittelyä siinä mielessä, miten olemme tottuneet ajattelemaan vaikkapa sukupuoli-identiteettiä tai seksuaalisuutta.

Irigarayn mukaan naisten alisteisuus on sekä todellista että symbolista. Yhteiskunnat ja sosiaaliset käytännöt ovat järjestäytyneet mieskeskeisyyden perustalta, traditionaalisesti turvaamaan patriarkaalisen perheen etuoikeutta ja tärkeimmät sosiaalisen suhteet ovat perinteisesti miestenvälisiä.⁷ Irigaray kuvaa tätä sosiaalisen järjestyksen tapaa ”hom(m)o-seksuaalisuudeksi” (*hom(m)o-sexualite*), jossa naisten tehtävänä on ollut tukea näitä suhteita ja toimia vaihdon kohteina miesten välillä, mikä Irigarayn luennassa selittää naisen ja luonnon samankaltaista alisteista asemaa, sillä kumpikin toimii käyttöarvossa.⁸ (Irigaray 1977, 167–170; Murphy 2007, 79-84.) Nainen on ollut ensisijaisesti tukemassa miehen olemassaoloa ja maskuliinisen subjektin itse-representaatiota, toimien erilaisissa rooleissa, jotka määrittävät suhteessa mieheen. Irigarayn mukaan naisille mahdolliset identiteetit ovat naisten poliittisen ja taloudellisen vapautumisen jälkeenkin riippuvaisia miehistä ja saavat merkityksensä maskuliinisen perhejärjestyksen kautta. Äitiys on toiminut naisen arvostettuna roolina, mutta sen merkityksellisyys on tiiviisti sidottu maskuliinisen subjektin arvoon. Äitinä naisen korkein tehtävä on merkinnyt vallitsevan kulttuurin ja sen arvojen uusintamista. (Irigaray 1977, 77–78, 80–81; 1996, 81–86).

Nainen on alisteisuudestaan huolimatta välttämätön; Irigaray kuvaa naisen osaa usein peiliksi. Naisen paikka ja alisteinen tilanne ei Irigarayn ajattelussa määrity yhtenä ja selkeänä ongelmana vaan moninaisena ongelmien kimppuna, jonka ratkaisukaan ei ole yksiselitteisesti saavutettavissa. Yksi merkittävä puute koskee naisten välisten suhteiden ajattelua ja määrittelyä. Erityisesti äidin ja tyttären välinen suhde on Irigarayn mukaan kaksin verroin poissuljettu suhde, kun ensinnäkin

⁷ Irigarayn analyysi naisten aseman muodostumisesta perustuu Claude Lévi-Straussin antropologisiin kuvauksiin, jossa kulttuuri (sivistys) pohjautuu miesten välisen valtasuhteen tasa-painoon naisten vaihdon avulla sekä Marxin ja Engelsin kuvauksiin naisen riistosta alkuperäisimpänä riiston muotona ja tähän liittyvään arvon muodostukseen. (Irigaray 1977, 167-.) Myös Gayle Rubin on esittänyt yhteiskunnallisen epätasa-arvon perustuvan naisten vaihdolle. (ks. esim. Butler 2006, 143-.)

⁸ Sanaleikki sanojen mies/ihminen (l’homme) ja homoseksuaalisuus yhdenmukaisuudella ei käänny suomeksi.

naisuus on määritetty vain miehen kautta, minkä lisäksi tytön suhde äitiin on alisteinen sille, miten kulttuurimme on keskittynyt äidin ja pojan suhteeseen, mistä keskeisenä esimerkkinä toimii Jeesuksen ja hänen äitinsä suhde kristinuskossa. Irigaray näkee myyttien ja ”kulttuuriseksi kuvastoksi” kutsuttavissa olevan toimivan keskeisessä osassa ihmisten todellisuudenjäsenystä. Pitää matkata ajassa taaksepäin löytääkseen äidin ja tyttären suhteen kuvastoa. Naisten välisten positiivisten suhteiden kuvausten puuttuminen on Irigarayn näkökulmasta oireellista. (Irigaray 1993, 40–41, 15-; 1987, 69-.) Naisten välisten suhteiden puuttuminen tukee miesten välisten suhteiden ensisijaisuutta.

Naisen alisteisuus ja sukupuolieron näkymättömyys ei Irigarayn mukaan ole satunnaista, vaan yhden singulaarisen subjektin olemassaolon ehto ja edellytys. Irigaray kuvaa:

”Miksi ja millä perusteella naisten vaihtolo vastaa yhteiskunnan ja yhteisön intressejä? Siksi, että halutaan säilyttää yhteiskunnan ja kulttuurin vallitsevat normit, jotka osittain perustuvat naisten erottamiselle toisistaan.” (Irigaray 1996, 125. suom. Sivenius.)

Mikäli koko ajattelutraditio rakentuu naisten poissulkemiselle, ei sukupuolieroa ole mahdollista yksinkertaisesti ”lisätä” ajatteluun tai vaihtoehtoisesti ”poistaa” ajattelusta maskuliinisia piirteitä. ”Kyse ei ole yhden tai toisen asian muuttamisesta horisontissa, vaan itse horisontin muuttamisesta, jotta voi ymmärtää, miten tulkintamme ihmisen identiteetistä on väärä teoreettisesti ja käytännöllisesti.” (Irigaray 1992, 40). On välttämätöntä paljastaa, miten se, mikä on diskurssin logiikan näkökulmasta ”ulkodiskursiivista”, ”materiaa” ja ”luontoa”, tekee mahdolliseksi singulaarisen subjektin olemassaolon, ja huomata, miten ”mies on ollut diskurssin subjekti, teoreettisen, moraalisen ja poliittisen diskurssin subjekti”. (Irigaray 1996, 23. suom. Sivenius.) Irigarayn väite ajattelun maskuliinisuudesta tulee ymmärrettäväksi, kun tarkastelee filosofian ja teoreettisen ajattelun muotoutumisen historiallisia ehtoja. Onko mielekästä lähestyä filosofiaa ajan ja paikan transsendoivana? Sara Heinämaa kuvaa, että ”Irigaray osoittaa – tai ainakin vihjaa – että olemista ja tietoa koskevat filosofiset väitteet nojaavat ongelmallisiin käsityksiin sukupuolierosta.” (Heinämaa 1997a, 37.)

Poliittisen ja taloudellisen maailman avautuminen naisille ei ole kaatanut tätä rakentumisen muotoa, sillä ”[v]uosisatojen ajan nainen (...) toimi käyttöarvossa miehelle yhteiskunnalle olematta osallinen tässä vaihdossa. Tällaista traditiota ei kumota muutamissa vuosissa eikä yksinkertaisesti päätöksellä.” (Irigaray 1992, 127.) Irigarayn mukaan on kaivauduttava filosofian ehtoihin, avattava kaikki ajattelun tavat ja muodot ja paljastettava filosofian mieskeskeisyys ja se, mitä tämä sulkee

ulkopuolelle eli toisen sukupuolen. Filosofisen tradition tutkimus on ensisijaisen tärkeää siksi, että se on Irigarayn näkökulmasta ”diskurssien diskurssi”, perusta kaikelle ymmärtämiselle. Minkään marginaalisemman alueen tutkimus ei näin ollen ole mielekäästä. (Irigaray 1977, 72.) Tämän filosofialle annetun erityisaseman vuoksi esimerkiksi Michèle Le Dœuff on kritisoinut Irigarayta käsitteellisyydelle annetusta ensisijaisuudesta konkreettisen sorron kustannuksella ja esittänyt, että Irigarayn ratkaisu johtaa taisteluun ensisijassa abstraktioita vastaan (ks. Lehtinen 2005, 62).

Irigaraylle filosofisen kielen tutkimus on itsessään poliittinen teko. (Irigaray 1977, 68-.) Irigarayn työssä ”poliittinen” jäsenyytensä poliittikan dekonstruktiona, poliittisuuden ehtojen tutkimisena. Keskittymällä ensisijaisesti poliittiseksi ymmärrettyihin kysymyksiin ei ole mahdollista pureutua riittävän syväälle ongelmiin, sillä mikä nyt ymmärretään poliittisena, on olemassa ainoastaan sukupuolieron sivuuttavassa ymmärtämisen tavassa. Irigarayn tapa lähestyä yhteiskunnallisia suhteita niitä konstituovien suhteiden kautta ei kuitenkaan merkitse yhteiskunnallisen tai taloudellisen alueen ulkopuolelle jättäytymistä vaan Irigaray esittää, miten yhteiskunnallinen muutos ei ole mahdollista ilman sosiaalisten merkitysten muutoksia, muttei myöskään toisinpäin. (Irigaray 1987, 96.)

Irigarayn filosofisen tradition ajattelijoiden ”psykoanalyysia” ei ole syytä pitää filosofian totaalisenä hylkäämisinä vaan päinvastoin. Tina Chanter vertaa Irigarayn filosofian historian purkamista Heideggerin ajatteluun; Irigaray hylkää filosofisen perinteen yhtä vähän tai paljon kuin Heidegger omassa projektissaan. (Chanter 1995.) Heinämaan mukaan tulkinta, jonka mukaan Irigaray esittää filosofian naisen täydelliseksi eksluusioksi nostaa esiin kysymyksen siitä, onko Irigarayn oma filosofinen työ jossain määrin paradoksaalista eli kumoaako se itse itsensä? Heinämaa esittääkin, että Irigarayn kritiikki traditiota kohtaan on kohdennetumpaa; se kysyy miksi ja miten elävät ruumiit ja ruumiillinen subjekti on suljettu ulos filosofisesta ajattelusta. Ruumiillisuuden eksluusio merkitsee Irigaraylle sukupuolieron, elämän ja syntymisen poissaoloa ajattelusta, mutta tämän paljastamiseksi ja kyseenalaistamiseksi hänen on turvauduttava filosofisen tradition keinoihin. (Heinämaa 2007, 243–245; Irigaray 1996, 146–150.)

2.2. Irigarayn sukupuolikäsityksen tausta

Ollakseen utopistisuudesta kritisoitu ajattelija Irigaray sitoutuu hyvin realistisesti siihen, miten sukupuoli on olemassa niin kauan kuin ihminen lajina lisääntyy suvullisesti. Hänen mukaansa sukupuolierolla on aina jonkinlainen merkitys ihmisten välisten suhteiden ja yhteiskunnan

konstituutiosta. Keskeiseksi kysymykseksi muodostuu, *miten* sukupuoli on määritelty sen sijaan, että sukupuolieron voisi jättää huomioimatta. (ks. esim. Irigaray 1993, 7-9. ks. Grosz 1994, 209.) Irigarayn kriittiselle projektille on keskeistä kyseenalaistaa sukupuolineutraaliuden mahdottomuus ja osoittaa tämän oletuksen yhteys ruumiillisuuden torjuntaan ja sukupuolisuuden ja ruumiillisuuden ”ulkoistamiseen” naiselle. Irigaray liittyy tämän naisen asemaan liittyvään poliittiseen ja eettiseen ongelmaan, mutta myös vaikeuteen koskien sellaista ihmisyyden hahmotusta, joka antaa etuoikeuden tietyille piirteille ja ominaisuuksille. Irigarayn mukaan sukupuoli ja seksuaalisuus on määritelty kapea-alaisesti, kysymyksenä lisääntymisestä, elämellisyden ja vaistojen alueeksi, jota henkisyden alueen tulee kontrolloida.

Irigarayn näkökulmasta sukupuolen lähestyminen vertaamalla miehen ja naisen ominaisuuksia sekä etsien pysyviä identiteettejä vastaa perinnettä, jossa nainen on määritelty puutteelliseksi mieheksi. Irigarayn näkemys siitä, ettei sukupuolta (erona) voi jättää huomioimatta, tulee ymmärrettäväksi siten, ettei sitä voi palauttaa tiettyihin ominaisuuksiin, muttei myöskään selittää tai ratkaista. Näin Irigarayn kuvaama perinteellemme ominainen ”sukupuolieron piilottaminen” merkitsee sitä, ettei sukupuolta ole tunnistettu ja eletty muuten kuin rajattuna tietyille alueille ihmisyyttä. Lacanilainen psykoanalyttinen ja fenomenologinen näkökulma tekevät mahdolliseksi tutkia olemassaolon sukupuolista määrittämisyyttä ilman välttämättömyyttä olettaa sukupuolierolla olevan pysyvää universaalia määritelmää tai pyrkimystä selittää sukupuoli ensisijaisesti biologisena ilmiönä. (Heinämaa 1996; Stoller 2010.)⁹

Monet feministiset teoretikot ovat viime vuosikymmeninä nähneet naiseuden ja sukupuolieron ongelmallisiksi käsitteiksi. Kyse on feministisen liikkeen sisäisistä muutosvaatimuksista (kuka ja ketkä ovat niitä naisia, joita feminismi sanoo edustavansa?) ja näin kysymyksestä koskien feministisen politiikan subjektiutta ja oikeutusta. (Elomäki 2012, 1-14.) Esimerkiksi Judith Butler, yksi vaikutusvaltaisimmista feministisistä ajattelijoista, näkee sukupuoleen keskittymisen väistämättä sortavana. Naiseudesta kirjoittaminen näyttäytyy Butlerille ”perustahakuisena fiktiona” ja siihen liittyy väistämättä moraalisia ongelmia niin yksilötasolla kuin feminismin poliittisten pyrkimysten vuoksi. Sukupuoli toimii normittavana ja jähmettävänä jäsenyyksenä. ”Naiset” on rakennettu kategoria, joka hajoaa mahdottomuuteensa onnistumatta säilymään eheänä ja

⁹ Irigarayn kuvausta sukupuolierosta luettiin pitkään ensisijaisesti lacanilaisen teorian laajenuksena eikä sen yhteyksiä fenomenologiseen traditioon tunnistettu feministisessä ajattelussa. 1990-luvulta lähtien myös fenomenologisen perinteen merkitys Irigaraylle on tunnistettu: Chanter (1995) kuvaa Irigarayn filosofisia yhteyksiä erityisesti Heideggeriin ja Levinasiin kun taas Heinämaa (1996) nostaa esiin Irigarayn sukupuolikuvausten yhteydet Merleau-Pontyn ja Beauvoirin kuvauksiin sukupuolesta olemassaolon tyylinä. (Heinämaa 1996, 130, 166–167.)

universaalina. Butlerille sukupuoli ero ei voi paikantua naisen ja miehen väliseen eroon ilman, että siitä tulee samalla eksklusiivinen ja vahingollinen. (Butler 2006, 48–54; ks. Peltonen 2012.)

Kyse on feminististä tutkimusta laajemmasta teoreettisesta muutoksesta dekonstruktiivisten ja jälkistrukturalististen kritiikkien paljastettua identiteetin “todellisen karvan”. Irigarayn työ on osa tätä liikettä, mutta siitä huolimatta hän näkee sukupuolieron dekonstruktion mahdottomana. Whitford käsittelee kysymystä sukupuolisen identiteetin ja “patriarkaalisen identiteettilogiikan” suhteesta Irigarayn työssä tarkoituksenaan vastata kysymykseen, miten Irigaray voi yhtä aikaa vastustaa nykyistä käsitystä identiteeteistä vallankäytön muotona, mutta samalla pitää kiinni naisen ja sukupuolieron ajattelusta? Eikö naisen identiteetin ja naiseuden tutkiminen päädy välttämättä luomaan uudenlaisia ulossulkemisen muotoja? Whitford selventää ongelmaa seuraavasti: “Herätyksessä, jonka tuotti Derridan paljastettua identiteetin logiikan olevan poissulkemisen [exclusion] logiikkaa, on houkuttelevaa vetää johtopäätös, että identiteettipolitiikka on tulkittu sopimattomaksi [illegitimate]. Ja kun otetaan huomioon, että Irigaray on paljastanut identiteetin logiikan fallomorfiseksi, on mahdollista päätellä, että myös Irigaraylle identiteettipolitiikan tulisi olla ristiriidassa mitä naisiin tulee. Kuitenkin nykyiset identiteettipolitiikan muodot tapaavat perustua sosiaalisen/symbolisen järjestyksen rakenteisiin sellaisena kuin ne nyt ovat olemassa, kun taas Irigaray perustaa identiteettiä joka odottaa vielä luomistaan.”¹⁰ (Whitford 1991, 139.) Nykyisen identiteettikäsityksen kritiikin ei ole välttämätöntä merkitä identiteetin täydellistä hylkäämistä.

J'aime à toissa Irigaray kuvaa, että sukupuolieron tutkiminen merkitsee välttämättömyyttä suorittaa samanaikaisesti kaksi elettä, jotka ovat uudenlaisen identiteetin konstituutio ja nykyisen identiteetin purkaminen. (Irigaray 1992, 83.) Naiseuden tutkiminen on Irigarayn mukaan mahdollista sitoutumatta suljettuihin identiteetteihin. Lehtinen kuvaa, että ”Irigarayn käsitys naisesta ei ole unitaarinen ja suljettu vaan konstituoituu naisten välisistä eroista ja yhteyksistä.” (Lehtinen 2010, 149). Irigaray ei samasta naisia tietynlaiseen olemukseen ja kadota näiden välisiä eroja vaan pyrkii päinvastoin eroon naisten oletetusta samuudesta, jossa tyttären tulee astua äidin paikalle. Irigarayn tarkoitus ei ole ”sementoida binaarista sukupuolten mallia” vaan kyseenalaistaa identiteettilogiikan perustana toimiva vastakkaisuuden logiikka (Stoller 2010, 66–67).¹¹ Naiseuden julistaminen väkivaltaiseksi kategoriaksi vastaa tilannetta, jossa nainen on määritelty miehen kääntöpuoleksi.

¹⁰ Suom. E.H. kuten muutkin lainaukset ellei toisin mainita.

¹¹ Vastauksena Irigarayn ajattelua kohtaan esitettyyn ”essentialismikritiikkiin” voi esittää, että Irigaray osoittaa, miten essentialismi on osa hänen kritisoimaansa maskuliinista logiikkaa. Mikäli taas minkä tahansa yhteisyyden tai yleisyyden tutkimuksen katsotaan merkitsevän essentialismia eli sukupuolen lähestymisenä olemuksellisenä, on tällaista määrittelyä aiheellista tutkia kriittisesti. Essentialismista ja Irigaraysta ks. Stone 2006, 18–33.

Sukupuoliero kaiken kokemisen lävistävänä

Sukupuolierolle annettu merkitys on ollut hyvin epätydyttävä, koska se on vastannut käsitystä miehestä, johon naista on verrattu. Tästä huolimatta sukupuoli on olemassa ja vastustaa yrityksiä palauttaa sitä tietylle alueelle inhimillistä olemassaoloa. Irigaray kiinnittää huomiota vaikeuteen suorittaa jaottelua biologisen ja sosiaalisen välillä, huolimatta siitä, että tämä rajanveto nähdään keskeiseksi niin sosiaaliseen sukupuoleen (*gender*) keskittyvässä feministisessä teoretisoinnissa kuin kulttuurissamme yleisemmin. Irigaray ei niinkään samasta sosiaalisia merkityksiä ja biologiseksi koettua vaan kiinnittää huomion siihen, miten vallitseva näkökulma jakoon toistaa hierarkkista sukupuoliin sidottua mallia, muttei myöskään vastaa inhimillistä kokemusta, jossa biologinen ja sosiaalinen eivät asetu erillisiksi alueiksi. Millaisia arvovalintoja tehdään, mikäli keskitytään ainoastaan sosiaalisesti miellettyyn ja millä perusteella sosiaalinen rajataan?¹² (Irigaray 1993, 40–41; 2000, 139–140.) Irigaray kuvaa, että

”Ei kuten Simone de Beauvoir sanoi: naiseksi ei synnytä vaan tullaan (kulttuurin kautta), mutta pikemmin: olen syntynyt naiseksi, mutta täytyy tulla siksi naiseksi joka olen luonnon kautta.” (Irigaray 1992, 168.)

Heinämaan mukaan Irigarayn ja Beauvoirin yhteys on syvempää kuin mitä lainaus antaa ymmärtää. Irigarayn voi nähdä jatkavan Beauvoirille ominaista kysyvää ja avointa suhdetta sukupuolen merkitykseen. *Toisessa sukupuoleessa* Beauvoir hylkää biotieteelliset ja historialliset selitysmallit riittämättöminä ja painottaa kokemuksen syiden sijaan kokemuksen merkityksen ehtoja ja niiden rakentumista. Sukupuolta ei voi ymmärtää asiana vaan *tilanteena*, jossa elävä sukupuolinen ruumis muodostaa ensisijaisen suhteen todellisuuteen. Heinämaan mukaan fenomenologiselle näkökulmalle on tyypillistä toistuva palaaminen tutkimaan tutkimusten ja teorioiden lähtöoletuksia. Tarkoitus ei kuitenkaan ole luoda vaihtoehtoista teoriaa sukupuolesta vaan tutkia esitettyjen teorioiden ehtoja, mikä on keskeistä Irigarayn tutkiessa kriittisesti psykoanalyttisia kuvauksia sukupuolesta. Toisaalta fenomenologinen lähestymistapa tekee mahdolliseksi naisille ja miehille ominaisten kokemusten tutkimuksen sitoutumatta jonkinlaiseen väitteeseen näiden kokemusten alkuperästä tai näkemättä näitä universaaleiksi. (Heinämaa 1996, 77; 1997a, 43–46.)

¹² Sosiaalisen ja biologisen sukupuolen erotteluun liittyvistä ongelmista feministisessä ajattelussa ks. esim. Chanter 1995, 24–26, 39–46 sekä Heinämaa 1996, 110–131. Irigaray näkee keskeiseksi hahmottaa biologian ja sosiaalisen välisen suhteen uudella tavalla. (Chanter 1995, 142–143; Fielding 2003, 1-2.)

Erilaiset erityistieteiden kuvaukset eivät määriyty epätodellisiksi tai arvottomiksi, mutta ne eivät ole ensisijainen suhde sukupuoleen eikä kokemus sukupuolesta ”selity pois” tai ratkea. Silvia Stollerin mukaan fenomenologinen lähestymistapa sukupuoleen ja seksuaalisuuteen on ennen kaikkea kiinnostunut sukupuolesta ja seksuaalisuudesta kahden subjektin välisessä suhteessa. Sukupuoleen tai sukupuoliseen identiteettiin ei yritetä päästä käsiksi sinänsä, vaan kyse on aina sukupuolesta koettuna eli ”eletystä sukupuolisesta kokemuksesta” (*gelebte geschlechtliche Erfahrung*) ja sukupuoli-identiteetistä koettuna. Näin sukupuoli ei ole yksinkertaisesti olemassa “täällä” vaan sen täytyy tulla tietyissä tilanteissa havaituksi. Yhtä lailla kaikkea inhimillistä olemassaoloa määrittävä moniselitteisyys ja epämääräisyys koskee myös sukupuolta, eikä selkeän käsitteellisen jäsenyyksen puute voi toimia todisteena sukupuolieron ”olemattomuudesta”. (Stoller 2010, 176–183, 189.)

Sukupuolieroa ei voi Irigarayn mukaan lähestyä määrällisen arvioinnin kautta vaan palautumattomana ja vastustavana erona. Ihmisen ruumiillisuuden merkitystä ei voi tutkia laskemalla; voimme kyllä luetella erilaisia keskimääräisiä ominaisuuksia, jotka erottavat naisen ja miehen toisistaan, mutta tämä ei vastaa kokemusta sukupuolisesta olemassaolosta. (Irigaray 2000, 150-151.) Irigarayn kuvaa: ”Olen nainen. Kirjoitan siten/sillä kuka olen. (...) Koko ruumiini on sukupuolinen [*sexuée*]. Sukupuoleni ei ole rajoitettu sukupuolielimiini tai seksuaaliseen aktiin (kapeassa mielessä)”, ja tulee lähelle Merleau-Pontyn ”holistista” eli kokonaisvaltaista käsitystä seksuaalisuudesta. (Irigaray 1993, 47; Lehtinen 2010, 95.) Heinämaan mukaan ruumiinfenomenologinen käsitys sukupuolesta jäsentyy juuri Merleau-Pontyn tuotannossa ”tyylinä” ja tyyllisinä suhteina, jotka lävistävät kaiken ihmisen kokemuksen.¹³ *Tyyllisen sukupuolen* yhtenäisyyttä on mahdollista tarkastella ilman oletusta olemuksellisesta perustasta tai ytimeistä. (Heinämaa 1996, 156–163.) Seksuaalisuus ja sukupuoli eivät Merleau-Pontyn kuvauksessa kuulu tietylle elämänalueelle tai tiettyihin ruumiinosiin, vaan tietäminen, toimiminen ja seksuaalisuus limittyvät ja ilmaisevat samaa olemisen tapaa. (Lehtinen 2010, 95–98.)

Fenomenologinen lähestymistapa sukupuoleen jakaa kaiken kaikkiaan paljon psykoanalyttisen kuvauksen kanssa. Lacanilaisen psykoanalyttisen teorian näkökulmasta sukupuoli hahmottuu tulemisen ja tuottamisen kautta eikä tiettyyn alkuperään sidottuna ”ominaisuutena”, jota voitaisiin tutkia jäljittämällä kausaalisia suhteita. Pia Sivenius kuvaa Lacanin käsitystä niin, että siinä

¹³ Myös Husserl mainitsee sukupuolta koskevan kysymyksen, muttei paneudu siihen tarkemmin (Heinämaa 1997a, 42). Merleau-Pontyn kuvauksessa on kyse erityisesti seksuaalisuudesta. Irigaray on ainakin 1990-luvulta lähtien siirtynyt käyttämään ensisijassa sanaa *sexuée* sanan *sexuell* tilalla, sillä jälkimmäinen voi viitata yhtä lailla seksuaalisuuteen kuin sukupuoleen, kun taas Irigarayn tarkoitus on painottaa sukupuolieroa (*différence sexuée*). (ks. Europeaus & Lehtinen 2002.)

”[s]eksuaalisuus ei ole jotain annettua, luonnonmukaista ja puhtaasti biologisesti määräytyvää, vaan jotain tuotettua.” (Sivenius 1984, 48.) Keskeinen ero liittyy siihen, miten Merleau-Ponty ei pyri selittämään seksuaalisuudella mitään perustavampaa. Merleau-Pontyn kuvauksessa sukupuoli ja seksuaalisuus jäsentyvät erityisinä ilmaisullisina suhteina, joiden ilmaisullisuutta ei voi ymmärtää ilmauksen ja ilmaistavan erottelun avulla – kysymyksellä ”mitä ilmaistaan?” (Heinämaa 1996, 155–156; Merleau-Ponty 1962, 182–185, 194–198.)

Irigaray ja lacanilainen psykoanalyysi

Irigarayn suhde psykoanalyysiin on monimutkainen, jopa ristiriitainen. Irigaraylla on muodollinen psykoanalyttikon koulutus ja hänen ajattelussaan psykoanalyttinen tausta on tiiviisti mukana niin teemojen kuin lähestymistapojen muodossa. Toisaalta juuri perehtyneisyys psykoanalyysiin, niin Jacques Lacanin kuin Sigmund Freudin näkemyksiin, mahdollistaa perusteellisen kritiikin psykoanalyttista terapiaa ja teoriaa kohtaan. Tätä kritiikkiä esittäessään Irigaray on ollut osa laajempaa feminististä psykoanalyttista suuntausta, jossa on arvioitu lacanilaisen psykoanalyysin soveltuvuutta sukupuolten tasa-arvon edistämiseen ja naista koskevien kysymysten huomioimiseen. (Whitford 1991; Sivenius 1984.) Whitford kuvaa, että Irigaray on syytä ymmärtää lacanilaisen sijaan *jälkilacanilaiseksi*, sillä hänen pyrkimyksensä ylittää ja kyseenalaistaa Lacanin ajattelun perustavia lähtökohtia tekevät mahdottomaksi hänen työnsä ymmärtämisen lacanilaisessa kehyksessä. (Whitford 1991, 35, 53–57.)

Psykoanalyttinen lähestymistapa on tärkeä Irigarayn tutkiessa sitä, miten filosofien ajatteluun sisältyy kiinteästi myös sen näennäisesti ulkopuolelleen sulkema. Naisen ja miehen välinen anatominen erilaisuus ei ole Irigarayn näkökulmasta merkityksetöntä, mutta Irigarayn käsitellessä anatomiaa kyse ei ole anatomiasta empiirisessä muodossa vaan anatomiasta *imaginaarisena* (Stoller 2010, 69; Irigaray ruumiillisista eroista ks. esim. Irigaray 1992, 105.) Filosofian imaginaarisen ruumiin tutkiminen paljastaa ajattelijan pysyvän aineettomana, kun ruumiillisuutta edustaa äiti/nainen. Kyse on tietynlaisesta hahmon ja taustan suhteesta eli dekonstruktiivisesta tavasta lukea esiin myös se, mikä jää tai mikä yritetään jättää tekstin marginaaleihin. Esimerkiksi kuinka järkeä ei voida tutkia tulematta samalla määritelleeksi ei-järjen. (Whitford 1991, 53-; Sivenius 1984, 79.)

Lacanin psykoanalyttisessä teoriassa imaginaarinen ruumis muodostaa subjektiuden kehityksessä kokemuksen primitiivisen ja affektiivisen reservin. Subjektius toteutuu symbolisen alueella, mutta

on ilman imaginaarista ”tyhjä”.¹⁴ Imaginaarisen ruumiin merkitys on Irigaraylle keskeinen hänen käsitellessään suhdetta toiseen ja sukupuolieron väistämättömyyttä tässä suhteessa, mutta hän näkee Lacanin kuvauksen imaginaarisesta puutteellisena sen huomioidessa hänen mukaansa ensisijaisesti miehen subjektiuden. Psykoanalyttisesta näkökulmasta syntymän jälkeen ensimmäiset suhteet eivät voi olla affektiivisesti neutraaleja vaan muodostavat perustan kaikelle myöhemmälle kokemiselle, mistä lähtien (vanhempien erilaisesta suhteesta eri sukupuolta edustaviin lapsiin) kaikki olemassaolo on sukupuolieron merkitsemää.¹⁵ (Whitford 1991, 60.) Ero ei paikannu yksilöön, vaan muodostuu jatkuvassa suhteessa toisiin eli sosiaaliseen todellisuuteen.

Irigarayn työssä imaginaarinen ei rajoitu Lacanin sille antamiin merkityksiin, vaan sisältää psykoanalyttisen kuvauksen lisäksi fenomenologisia piirteitä. Whitfordin mukaan Irigarayn kuvaukset imaginaarisesta liikkuvat fenomenologisen ja psykoanalyttisen välillä: Irigarayn imaginaarinen kattaa näin sekä tiedostamattoman alueen että fenomenologiselle kuvaukselle ominaisen kaiken kuvittelemisen aspektin. Imaginaarinen ei viittaakaan vain yksilön psyykeen vaan myös ”kollektiiviseen imaginaariseen”, jossa naisen imaginaarista ei - ainakaan vielä - voi olla olemassa. Tämä piilevä mahdollisuus on kumouksellinen, minkä taas ei Lacanin teoriassa katsota olevan mahdollista. (Whitford 1991, 54–57, 60–67; Stoller 2010, 54–58, 64–67.)

Irigarayn ensimmäinen filosofinen teos *Speculum. De l'autre femme* (1974; engl. käänn. 1985) jakautuu Freudin kirjoitusten naisen syrjäyttävän näkökulman paljastamiseen ja filosofian tradition mieskeskeisyyden kritiikkiin tavalla, joka tuo esiin Irigaray näkevän näiden alojen suhteen naiseen hyvin samankaltaisena. Psykoanalyysissa naisen poissulkeminen paljastuu selkeimmin. Psykoanalyttisessa teoriassa selvinä esiintyvät piirteet, kuten lapsuuden kehitysvaiheessa äidistä erottautuminen ”isän lain” eli symbolisen avulla sekä äidin ja luonnon asema torjuttuna ovat keskeisiä Irigarayn tarkastellessa ajattelumme piilottamaa sukupuolieroa. Irigaray syyttää psykoanalyysia äidin murhasta, mutta laajentaa syytöksen koko kulttuuriimme. Hän näkee traditiomme subjektiäsityksen perustuvan äidin ja alkuperäisen riippuvaisuuden kieltämiselle ja sille, miten äidin merkitystä ei ole tunnustettu kuin negatiivisena. Myöskään ruumiillisuutta ”ensimmäisenä olosijana” ja ”lahjana” ei ole pystytty tunnustamaan ja tämä ongelma vainoaa ja tuottaa uudenlaisia tuhoisia ilmenemismuotoja kulttuurissamme. (ks. luku 4.1.)

¹⁴ Irigarayn työssä subjektiuden ja identiteetin läheinen suhde palautuu Whitfordin mukaan juuri symbolisen ja imaginaarisen suhteeseen, jossa symbolinen (subjektius) merkitsee rakennetta, lausumisen ”paikkaa” ja imaginaarinen (identiteetti) sisältää, joten nämä merkitykset eivät ole selkeäpiirteisesti erotettavissa toisistaan vaan sen sijaan päällekkäisiä. (Whitford 1991, 91.)

¹⁵ Perustava affektiivisuus syntymästä lähtien tekee Irigaraylle mahdolliseksi kyseenalaistaa mm. Merleau-Pontyn ruumiillisen intentionaalisuuden riittävyys, jossa kasvu ja historia eivät ole mukana. (luku. 4.3.2.)

Äitiyden liittäminen luontoon ja ruumiillisuuteen kiteytyy Lacanin kuvauksessa subjektin kehityksestä: ensimmäinen vaihe, eriytymättömyys suhteessa äitiin, josta toinen taso eli suhde isään irrottaa. Irigaray kysyy, onko suhde äitiin jätettävä esisymboliselle tasolle? Miksei tätä pystytä tunnustamaan sosiaalisesti ja kulttuurisesti suhteeksi? Vaatiiko subjektuuden saavuttaminen ruumiillisuuden hylkäämistä? Irigaray kyseenalaistaa psykoanalyysin perustan oidipuskompleksissa, eli ei hyväksy ajatusta symbolisesta kastratiosta, millä viitataan psykoanalyttisessä teoriassa siihen, ettei astumista symbolisen alueelle eli subjektuutta voi saavuttaa ilman irtautumista alkuperäisestä, symbioottisesta suhteesta äidin kanssa. Irigaray näkee tämän hahmotuksen jättävän suhteen äitiin ja ruumiillisuuteen kompleksiseen tilaan. Whitfordin mukaan on keskeistä huomata, ettei Irigaray ole kiinnostunut luomaan vaihtoehtoista teoriaa naisen psykoseksuaaliselle kehitykselle eli kyse ei ole *psykologisesta* vaan *psykoanalyttisesta* mallista eli rakenteellisesta lähestymistavasta kehityshistoriallisen sijaan.¹⁶ (Whitford 1991, 76.) Irigaray näkee oidipuskompleksin perustuvan tietynlaiseen käsitykseen todellisuudesta ja samalla tuottavan tällaista ymmärrystä suhteesta toisiin ihmisiin. (emt., 84–87.)

Psykoanalyttisesta näkökulmasta nainen on ainoastaan puutteellinen mies. Irigaray huomauttaakin, että psykoanalyttisen katsontatavan mukaan ei ole olemassa pikkutyttöjä, vaan on ainoastaan pieniä poikia, jotka jotkut epäonnistuvat miehen kehityksen saavuttamisessa ”anatomisen puutteen” (peniksen puute) vuoksi. Naisen sukupuoleessa ja seksuaalisuudessa ei ole mitään omaa positiivista sisältöä. Psykoanalyysin maskuliinisuus ja kyvyttömyys tarkastella naista muuten kuin miehisen arvosteluasteikon mukaan ei kuitenkaan ole yksin psykoanalyysin ongelma tai Freudin keksintöä. Psykoanalyysi kiteyttää ja artikuloi kulttuurin perustavat maskuliiniset rakenteet, jossa naisen seksuaalisuutta ja seksuaalista kehitystä ei mahdollista arvioida kuin miehen kehitystä vasten eli ”maskuliinisen seksuaalisuuden parametrien mukaan” epäonnistuneena versiona miehen seksuaalisuudesta. (Irigaray 1985, 25–27, 33–34, 42.) Irigaray kyseenalaistaa ajatuksen, jonka mukaan sukupuolten välistä eroavuutta ei voisi ymmärtää muulla tavalla kuin viittaamalla fallokselle annettuun funktioon tai merkitykseen, joka perustuu Irigarayn näkökulmasta symmetriseen ja siten todellisen eron kieltävään hahmotukseen.¹⁷ (Irigaray 1985, 43, 90–98.)

¹⁶ Psykologinen malli on kehityksellinen ja kronologinen kuvaus tietystä lapsen ikävaiheesta, kun taas psykoanalyttinen malli ei perustu lapsen kehityksen tarkkailuun, vaan on psykoanalyttisiin istuntoihin perustuva rakenteellinen malli, tapa käsitteellistää mielen rakentumista. (Whitford 1991, 76.)

¹⁷ Psykoanalyysin ja feminismien suhteesta on kirjoitettu paljon. Tämä suhde on nähty sekä kumouksellisena että syvästi ongelmallisena. Teresa Brennanin mukaan kysymys ei rajoitu ainoastaan kielen maskuliiniseen logiikkaan vaan ulottuu muutoksen mahdollisuuteen: mikä on psyykkisen todellisuuden ja yhteiskunnallisen todellisuuden suhde, ja nähdäänkö psyykkinen jakautuminen väistämättömästi fallisena. (Brennan 1989.) Irigarayn tulkintaa huomattavasti

Edellä kuvattu kritiikki ei tarkoita Irigarayn näkevän psykoanalyttisen teorian ja käytännön täydellisen hyödyttöminä vaan kirjoittaa: ”Psykoanalyysin teoria ja käytännön terapia ovat näyttämö, jolla seksuaalisuus ilmenee sellaisenaan. Mutta niidenkin alueella naisten vallankumous on vasta kaukana edessäpäin.” (Irigaray 1996, 22. suom. Sivenius.) Irigaray näkee psykoanalyysissa potentiaalia ja hänen pääkritiikkinsä lacanilaista psykoanalyttista teoreettista suuntausta ja instituutiota kohtaan koskee sitä, miten psykoanalyysi ei tunnista ja tunnusta omaa historiallista määräytyneisyyttään eli miten sen teoria on kehitetty mieskeskeisessä kulttuurissa ja miten sitä määrittävä sosiaalinen järjestys nojaa tiedostomattomaan sukupuolieroon ja äitisuhteeseen (Whitford 1991, 31-33). Irigarayn mukaan psykoanalyysi ei siis toteuta riittävästi kriittisyyttä omia perustavia periaatteitaan kohtaan.

2.3. Kielen syrjäyttämä nainen ja puhuminen naisena

Kieleen liittyvä tarkastelu on keskeisessä osassa Irigarayn tuotantoa ja on jossain määrin keinotekoisista erottaa naisen yhteiskunnallinen alistaisuus naisen alistuksesta kielessä. Irigaray kuvaa, että ”[k]ieli [*langage*] ja sen arvot heijastavat sosiaalista järjestemää ja päinvastoin.” Kielenkäyttö ja kielen muodot ovat osa sosiaalista toimintaa eivätkä näistä erotettavissa. (Irigaray 1977, 151; 1993, 23; 1992, 114.) Irigarayn tavoite on luoda sellainen ”puhuminen paikka”, josta käsin naiset voivat puhua *naisina*. Tavoitteen merkityksen ymmärtäminen tulee mahdolliseksi vasta, kun kielen nykyinen maskuliinisuus tunnustetaan. Muutoin vaatimus nais(t)en kielestä jää merkitsemään vaatimusta siitä, että naisten tulisi luopua ”yleisestä” kielestä eli marginalisoida itsensä. Irigarayn kieltä koskevan tutkimuksen tarkoitus onkin osoittaa, miten tämänhetkinen käsitys kielestä syrjäyttää naisen eli osoittaa kielen maskuliinisuus.

Irigarayn mukaan naisen ulossulkeminen kielestä ei ole yksiselitteinen, yhteen tekoon paikannettava tapahtuma vaan kokoelma erilaisia käytäntöjä. (Lehtinen 2010, 81.) Selvää on, että erilaiset kielet toimivat tässä suhteessa eri tavoin. Irigaray kyseenalaistaa oletusta kielen sukupuolisesta neutraalisuudesta ja tuo esiin, miten kieli on historiallisen muotoutuneisuutensa vuoksi sidoksissa yhden sukupuolen etuoikeuteen eli väistämättä monoseksuaalinen, ja näin mahdoton naiselle *naisena*. Irigarayn mukaan kieli halutaan ymmärtää universaalina, neutraalina ja pysyvänä ikään

positiivisempaan näkökulmaan on päätynyt Sarah Kofman, jonka mukaan Freud ei teoriassaan sulje naista pois, vaan hänen suhteensa naiseen on moninaisempi, siten että se sisältää myös pyrkimyksen poistaa vastakkaisuus sukupuolten väliltä. (Sivenius 1984, 29–44.) On syytä huomata, että Irigarayn kritiikki koskee erityisesti lacanilaista psykoanalyttista suuntausta.

kuin kieltä voisi tuottaa muutoin kuin ruumiillinen, sukupuolinen ihminen, joka elää yhteiskunnassa. Jos kielenkäytön ehto on ruumiillisuus ja siten sukupuolisuus, miten kieli voisi olla neutraalia tässä suhteessa? (Irigaray 1996, 127–128, 133–134, 153.)

Psykoanalyttisen näkemyksen mukaan tuleminen kielen eli symbolisen rakenteen piiriin tekee mahdolliseksi subjektiuden saavuttamisen. Irigaray on kuvannut työnsä perimmäisen motivaation kumpuavan siitä mahdottomuudesta, miten naisen todellisuutta on mahdotonta kuvata maskuliinisen diskursiivisen järjestelmän puitteissa. Naisen tullessa kielen arvojärjestelmän ja merkitysten piiriin hänen on hyväksyttävä sen arvot, jotka eivät ole hänen ja jotka tekevät hänen suhteensa itseensä mahdolliseksi vain miehen avulla. ”[N]aiset on taivutettu merkityksen ekonomiaan, joka palvelee maskuliinisen subjektin itse-representaatiota.” (Irigaray 1977, 145, 132, 122.) Patriarkaalisessa kulttuurissa ei ole olemassa kuin miehen kielen käytön muoto, joka on monologista eli yksinpuhelua. Naisen erityisyys ei ole diskurssin mukaan artikuloitavissa kuin ”poissaolona” ja ”puutteena” (Irigaray 1985, 40–41). Irigaray on tietoinen laajemmasta yhteiskunnallisesta ongelmallisuudesta naisen ja kielen suhteessa; hän kuvaa, että onhan paradoksaalista, että kun naiset pääsevät puhumaan, ovat he ikävä kyllä ensimmäisiä, jotka sanovat, ettei naisia voi olla olemassa. (Irigaray 1992, 111.)

Monoseksuaalisen kielen sisällä ei ole mahdollista tuoda esiin sukupuolieron ongelmallisuutta. Mitä sitten on mahdollista tehdä tämän kielijärjestelmän sisällä? Yksi Irigarayn työn vaikeimpia kysymyksiä liittyy siihen, miten kieli ja kielenkäytön tavat, jotka tuottavat naisen alisteisuutta ja illuusiota maskuliinisen kielen neutraaliudesta, voivat toimia uudenlaisen sukupuolieron luomisen avustajina. Irigarayn on välttämätöntä kirjoittaa teoksensa sen ajattelun sisällä, jota hän yrittää kyseenalaistaa ja tästä seuraa välttämätön mielettömyys hänen pyrkimyksissään, sillä on kirjoitettava kielen logiikan vastaisesti. Kirjoittaessaan naisesta ja miehestä, feminiinisestä ja maskuliinisesta, käyttää Irigaray kyseisiä sanoja hyvinkin erilaisissa merkityksissä, eikä useinkaan ole selvää, onko kyse preskriptiivisestä vai deskriptiivisestä ilmauksesta. Irigaray pyrkii kritisoimaan koko merkityksen muodostumisen kenttää eikä pitäydy totunnaisissa tavoissa käyttää kieltä tai tietynlaisissa käsitteissä vaan osoittaa niiden rajallisuuden. Kysymykset kuten ”mikä on nainen?” tai ”mikä on sukupuoli?” toimivat tietynlaisen kielenkäytön tavan sisällä ja noudattavat maskuliinista logiikkaa eikä mahdottomuus antaa yksiselitteisiä vastauksia niihin merkitse näiden olemattomuutta.¹⁸ Irigaray ei tee selkeää eroa sukupuolelle annetun yhteiskunnallisen merkityksen

¹⁸ Kysymykset vertautuvat Irigaraylla nähdäkseen mahdottomuuteen vastata kysymykseen ”mitä on ihmisyy?”

ja oman sukupuolisen kokemuksen välillä eli naiselle/miehelle annetun kulttuurisen merkityksen ja empiirisen naisen/miehen välillä. Lukijan kannalta tämä voi olla turhauttavaa, mutta toimii korostaen sitä, miten symboliset merkitykset eivät ole irrallisia, ikään kuin ”tuolla jossain” vaan välttämättömän läheisiä. (Irigaray 1977, 120–121; Whitford 1991, 101–103.)

Sivenius kuvaa, että Irigarayn strategiana on kääntää tämä vaikeus ja jännite mahdollisuudeksi toimien jäsenyyden sisäpuolella, yrittämättä luoda keinotekoisia etäisyyttä kielen järjestykseen (Sivenius 1984, 61). Tämä ei merkitse kritiikittömyyttä vaan sisäistä kritiikkiä. Irigaray kuvaa yrittävänsä ”jumiuttaa” ja ”häiritä” diskurssin koheesiota, jotta sen rakenne ja lait olisi mahdollista tuoda esiin. Ikään kuin hyväksyä miehen herruus kielessä, mutta tuoda esiin ehdot, joilla kielenkäyttö tulee mahdolliseksi. Miten kieli ”ravitsee itsensä”? Mitä suljetaan ulkopuolelle, jotta merkitysten järjestelmän sisäinen koherenssi tulee mahdolliseksi? (Irigaray 1977, 75; 1996, 147.) Irigarayn mukaannaisen asema on maskuliinisessa kielessä sekä alisteinen että ulkopuolelle suljettu; nainen on olemassa ”reservinä”.

”Nainen palvelee kielen rakennustyötä, mutta (siksi?) se ei ole hänen käytettävissään. Kielijärjestelmä (...) sulkee naisilta tai vie naisilta pois kynnyksen, joka on väylä puheessa asumiseen. (...) Koska ei ole olemassa sukupuoleltaan feminiinistä kieltä, naisia käytetään niin kutsutun neutraalin kielen laatimisessa mutta ilman puheoikeutta.” (Irigaray 1996, 127. suom. Sivenius.)

Nainen on välttämätön kielelle, joka ei kuulu naiselle. Lainauksessa tulee ilmi myös kielen kaikkinaisen tärkeys Irigaraylle. Irigarayn mukaan nainen tarvitseekin oman kielen, jotta naisen olisi mahdollista puhua itsessään ja olla taivuttamatta itseään ulkoisille vaatimuksille. Irigarayn alkutuotannon, erityisesti *Ce sexe qui n'en est pas un* –teoksen kuvaukset nais(t)en kielestä, jota hän kuvaa käsitteellä *parler-femme*, ovat vaikeita, miltei läpipääsemättömiä. Mitä merkitsee, ettei nainen voi ”puhua itsenään” kielessä? Miten feminiininen kieli eroaa nykyisestä kielenkäytön tavasta? Voiko mies puhua feminiinisesti? Irigarayn kysymys naisena puhumisesta on osa laajempaa jälkistrukturalistista keskustelua marginaalisten kielenkäytön ja puhumisen positioiden mahdollisuuksista. (Ks. esim. Braidotti 1993, 97-102.)

Whitford kuvaa, miten Irigarayn naisen puheen ja naisena puhumisen tutkimisessa on väistämättä mukana kaksi tasoa. On erotettava naisena puhuminen patriarkaalisessa kulttuurissa, jossa nainen vaipuu hysteerikon rooliin tai hänellä ei ”ole mitään sanottavaa” siitä, mitä voi merkitä naisena puhuminen toisenlaisessa symbolisessa järjestyksessä (Whitford 1991). Nämä tasot eivät ole

erillisiä, sillä onhan lähtökohta uudenlaiseen kieleen nykyinen tilanne. Irigaray pyrkii sekä diagnosoimaan naisen vaikean suhteen kieleen että mahdollistamaan siirtymän uudenlaiseen, naiselle mahdolliseen puhumisen tapaan. Naisen kieli on kumouksellinen projekti. Eva Korsisaari kuvaa, miten *parler-femme* ylitsevuotavuudellaan ja liikkeellään toimii Irigaraylla maskuliinista merkityksen rakennetta ja samuuteen perustuvaa identiteettiologiikkaa järkyttävänä samaan tapaan kuin naisen seksuaalisuus tai seksuaalinen nautinto eli sopimattomana mieskeskeisiin määrittäisiin (Korsisaari 1997, 58–60, 63; Irigaray 1977, 75, 133–134, 141.).

Whitfordin mukaan Irigarayn tapa kuvata feminiinistä puhetta syntaksin ja metatason puutteena painottaa puheaktin nyt-hetkisyttä eli korostaa puhumisen tapahtumaa uutena ja toistamatta eli välittämättä jotain valmista merkitystä. (Irigaray 1977; Whitford 1991, 41.) Tämänkaltaisella ajatuksella kielenkäytöstä on yhteys psykoanalyttisen terapian puhetilanteeseen. Terapiassa tuotetaan jotain uutta, koska psykoanalyttisessa terapiassa teorian ei ole mahdollista edeltää käytöntöä vaan tulee mahdolliseksi vasta tuotetusta lausumasta lähtöisin. Irigaray painottaa muutoksien välttämättömyyttä *puhunnan* subjektipositioissa. Uudenlaisessa dialogisessa puheessa kyse ei ole kielen eikä toisen hallinnoinnista. Siinä kielenkäytön positiot eivät ole pysäytettyjä ja jähmetettyjä vaan ennalta tuntematonta ja odottamatonta voi ilmaantua. (emt., 44–47.)

Dialogisen puheen mahdollisuus on tiiviisti yhteydessä uudenlaiseen intersubjektiivisuuteen, joka mahdollistaa muutoksen minun ja toisen suhteessa. Aistisuuden uudenlaisesta hahmotuksesta tulee keskeistä uudelle kommunikatiiviselle puheelle, sillä uudenlainen dialoginen puhe on liikuttavaa ja muuttavaa, millä on tärkeä myös merkitys Irigarayn kirjoittamisen menetelmässä. (Lehtinen 2005.) ”Uudenlaisen kielen” hahmottelussa tärkeäksi nousee kysymys siitä, miten ja miksi sanoilla on merkitys? Irigaray kohdistaa katseen ruumiiseen, joka tekee olemassaolon mahdolliseksi ja toisiin ihmisiin, joille ja etenkin joiden kanssa (*avec*) puhutaan. Irigaray kuvaa puhumista ruumiillisena pyrkien tuomaan esiin, miten aistisuus (*le sensible*) ja ymmärtäminen eivät voi olla enää erotettuja, kunhan ruumis ymmärretään puhumisen ehtona. Näin ”[p]uhe voi pysyä verbinä ja lihana, kielenä ja aistisena.” (Irigaray 1992, 192–195.) *J'aime à toissa* (1992) aitoa kommunikaatiota ei enää ole rajattu naisille tai nimetty feminiiniseksi, vaan kyse on ”kommunikaation kentän avautumisesta” sukupuolten välillä. Siinä missä totutussa mallissa puhe merkitsee toistoa ja ylläpitoa ja suosii hierarkkista informaation välitystä, on aidosti kommunikatiivisen puheen ehtona ”erilainen subjektiivinen ekonomia”, joka mahdollistaa merkityksien todellisen vaihdon ja kommunikaation

kahden yksilön välillä. Näin kyse ei olisi enää kielen lain ja järjestyksen tottelemisesta, mutta ei myöskään toisen hallinnasta kielellä vaan uudenaikaisesta suhteesta toiseen.¹⁹ (Irigaray 1992, 81-82.)

Irigarayn kielen fenomenologisen tarkastelun yhteys hänen varhaisempiin kielitieteellisiin tutkimuksiinsa on vaikeasti hahmotettava aihe.²⁰ Irigarayn kielen sukupuolisuutta käsittelevä tarkastelu nojaa vahvasti hänen psyko-lingvistisiin tutkimuksiinsa. Tilastolliset analyysit osoittavat, että nainen ja mies käyttävät kieltä eri tavalla ja erot korostuvat erityisesti patologisissa tapauksissa, dementikoilla ja erilaisista puheen tuottamisen ongelmista kärsivillä. Naiset suosivat miehiä enemmän intersubjektiiivisia ilmauksia, siinä missä miehet objektiin kohdistuvia. Psykoanalyttinen näkökulma esittää näiden erojen perustuvan erilaiseen puhumisen oppimisen eli subjektiksi tulemisen kontekstiin, jossa maskuliinisessa eli ”Isän lain” kulttuurissa kielen oppiminen ja objektivaatio yhdistyvät, mutta tytön ei ”normaalista” subjektista eli pojasta poiketen ole mahdollista suhtautua äitiin ensimmäisenä objektina samankaltaisuuden takia. Pieni tyttö puhuu äidin kanssa (*avec*). (Irigaray 1977, 126–127; 1987, 211; 1992, 117-.) Dialogisen kielen perusta vaikuttaakin olevan naisille tyypillisemmissä kielen käytön tavoissa, jotka eivät ole mahdottomia miehillekään.

2.4. Naisena ajattelemisen menetelmä

Irigarayn filosofisella menetelmällä on tärkeä rooli hänen tuotannossaan, myös hänen tutkiessaan toisen uudenlaista lähestymistä, minkä vuoksi Irigarayn menetelmällisen otteen laajempi esittely toimii taustana ennen siirtymistä lukuun 3. ja fenomenologiseen ”kysymykseen toisesta”. Heinämaan mukaan Irigarayn kirjoittamisen tapa on keskeinen osa hänen koko ajattelunsa projektia, jonka tarkoitus on mahdollistaa uudenlainen, sukupuolieron huomioiva olemisen ja subjektiksi tulemisen tapa (Heinämaa 1997b, 21). Tehtävään liittyy myös Irigarayn pyrkimys mahdollistaa filosofinen ajattelu ja kirjoittaminen uudelta pohjalta. Hänen filosofisen kirjoittamisen tyylinä on

¹⁹ Teoksessa *The Way of Love* (2004) Irigaray kuvaa Heideggerin jalanjäljissä uutta kieltä ”poeettisena kielenä”. Poeettinen kieli ei ole universaalialta tai täydellistä vaan kyse on mahdollisuudesta kohdata toinen, johon tarvitaan konkreettinen tilanne, mitä seikkaa Irigaray korostaa myöhemmässä tuotannossaan kirjoittamalla puheesta ja puhumisesta kielen sijaan.

²⁰ Kaikkein selvimmin ”kaksi erilaista maailmaa” kohtaavat *J'aime à toissa*, jossa miehen ja naisen puheen välisiä eroja selostava kielitieteellinen raportti katkaisee teoksen muun, vahvasti fenomenologinen aineksen. Gail Schwabin mukaan eriparisuuden tekee ymmärrettävämmäksi, kun katsoo sen kritiikin määrää, jonka *Speculum* ja sen jälkeiset teokset saivat osakseen: Irigaray huomasi välttämättömäksi perustella vastustusta herättänyttä väitettä miehen ja naisen erilaisesta suhteesta kieleen. (Schwab 2007, 31–33.)

yhteydessä hänen kritiikkiinsä kielenkäytön vakiintuneita tapoja kohtaan ja samalla uudenlaisen keskustelemaan ajattelemisen luomiseen.²¹

Irigaray nimeää *Speculumissa* käyttämänsä filosofian historian ja Freudin tekstien luennan tavan *mimetismiksi* eli jäljittelyksi, jossa pyrkii ottamaan luennassaan position, joka on jäänyt diskurssille ulkopuoliseksi sysätylle naiselle, äidille tai luonnolle. Irigaray näkee välttämättömäksi aloittaa miesten kirjoittamista teksteistä, jotta on mahdollista tutkia feminiiniselle annattua paikkaa eli miten sukupuoli on aina toiminut ”representaatiojärjestelmien 'sisäpuolella””, jolloin sukupuolten välinen suhde on ollut olemassa täydentävänä ja hierarkkisenä. (Irigaray 1977, 73, 154.)

Tarkoittaako tämä, että Irigaray hyväksyy naisen alisteisen, diskurssille ulkopuolisen aseman? Lehtinen kirjoittaa artikkelissaan ”Sukupuoli ja filosofinen tyyli” (2005), ettei mimeettisyyttä pidä ymmärtää kritiikittömänä naisen position omaksumisena, vaan suhde siihen on paljon jännitteisempi. Lehtisen mukaan Irigarayn dialoginen argumentaation muoto ei rajoitu pelkästään purkamiseen ja kritiikkiin vaan kyse on laajemmasta filosofisten käytänteiden uudelleen ajattelusta. Irigarayn kirjoittamisen dialogimuoto, jossa Irigarayn oman äänen ja kommentoidun tekstin välinen ero ole selkeä, vaan kyse on rajojen tarkoituksellisesta hämärtämisestä ja liikkeestä niiden välillä, tuottaa ”intiimiyden vaikutelman”, mutta tekee samalla kehittelyn seuraamisen hyvin vaikeaksi.²² Lehtisen mukaan vaikeaselkoisuus eli tutkimuksen ja kirjoittamisen läpikäymättömän ja ”kutoutuva” tyyli perustuu Irigarayn ”naisfilosofille määrittelemään tehtävään”, jota hän kuvaa *Sukupuolieron etiikassa* seuraavasti (Lehtinen 2005, 53–54):

”Minun on aloitettava itseni uudelleenmuodostaminen yhteensulauttamisen purkamisesta... Minun on synnyttävä uudelleen niistä jäljistä, joita kulttuuri ja toisen jo tuottamat teokset ovat jättäneet. Etsimällä sitä, mitä niissä on – mitä niissä ei ole. Sitä mikä on sallinut niiden syntyä mutta mitä niissä ei ole. Niiden mahdollisuuden ehtoa, mitä niissä ei ole.

Naisen pitää jälleen löytää itsensä esimerkiksi niiden kuvien avulla, jota hänestä on historiaan jo tallennettu, tai niistä ehdoista, joita on tarvittu miesten teosten tuottamiseksi.” (...) (Irigaray 1996, 26. Suom. Sivenius.)

Lehtisen mukaan juuri naisen asema filosofiassa sekä sisä- että ulkopuolella on Irigarayn työn lähtökohta sekä hänen filosofisen menetelmänsä ja tyylinsä kannalta perustava seikka. Menetelmä

²¹ Onnistuuko Irigarayn kirjoittamisen tapa sitten olemaan dialogista ja keskustelukumppaniaan kunnioittavaa? Tästä on erilaisia näkemyksiä. Joidenkin mielestä Irigaray on äärimmäisen kriittinen, toisten mielestä rakastava dialogisti. (ks. esim. Ince 1996.) Lehtinen näkee Irigarayn teksteille tyypillisen minän ja sinän välisen puhuttelumuodon kuvaavan dialogista suhdetta muihin ajattelijoihin. (Lehtinen 2005, 56.)

²² Irigarayn tuotantoon kuuluu hyvin erilaisia tekstejä ja kirjoittamisen tapoja aina monikerroksisesta vaikeammin avautuvista esseistä ja teoksista hyvinkin yleistajuisiin teksteihin kuten *Je, tu, nous* –kokoelman artikkelit.

heijastaa naiselle annettua asemaa filosofian resurssina ja sitä, ettei nainen ole paikalla itsestään lähtien vaan aina jonkin itselleen ulkoisen tehtävän vuoksi. (Lehtinen 2005, 53–54.) Tästä syystä Irigaray ei useinkaan ole kiinnostunut naisten representaatioista filosofisissa teksteissä vaan siitä, mitä *ei ole* kirjoitettu. Mikäli nainen on sekä sisäpuolella että ulkopuolella, ei paikantuminen naisena ole mikään yksinkertainen tai yksiselitteinen positioituminen. Naisella on paikka, mutta ei kuitenkaan ole, sillä se on mahdoton paikantuminen. Irigarayn mimeettisyyden kriittinen suhde filosofiseen diskurssiin paljastuu siinä, miten naisen paikkaa ei yksinkertaisesti ole olemassa positiona, joka olisi mahdollista omaksua, sillä se on eräänlainen statistin osa, josta käsin ei ole pääsyä diskurssin subjektiksi. Braidotti kuvaa Irigarayn käyttävän kaksoisstrategiaa, jossa ensiksi omaksutaan naiselle annettu ulkopuolinen asema ja tämän jälkeen osoitetaan sen mahdottomuus ja samalla maskuliinisen ajattelun sisäinen ristiriitaisuus. (Braidotti 1993, 218.) Kuitenkin juuri tämä mahdottomuus ja sopimattomuus diskurssin ja naisen ruumiillisen todellisuuden välillä on ainoa mahdollisuus lähteä liikkeelle niin kritiikissä kuin uuden rakentamisessa. Irigarayn mimeettisyys on Lehtisen mukaan ”tuottavaa mimesistä”, joka kääntää feminiinisen position sille ominaisine ilmaisuineen positiiviseksi mahdollisuudeksi. (Irigaray 1977, 80; Lehtinen 2010, 70–87.)

Irigarayn positio suhteessa feministisen ajattelun kiperään kysymykseen naisen olemuksesta ja tämän olemuksen laadusta paljastuu monimutkaiseksi. Millä ehdoilla nainen on olemassa, mikäli kulttuuri on aina ollut miehinen ja näin naisellisuus on merkinnyt ainoastaan miehen naiselliseksi eli ei-miehisiksi näkemien piirteiden *esittämistä*? Naiseutta on kuvattu ”maskeeraukseksi” ja miehen keksinnöksi sekä julistettu, ettei naisella ole historiaa. Irigaray esittää itsekkin tällaista kritiikkiä. (Beauvoir 2009, 258, 314–352; Butler 2006, 104-; Gatens 1996; Irigaray 1977, 130-132.) Kuitenkin naisen olemassaolon kyseenalaistaminen vaikuttaa ongelmalliselta tieltä, joka johtaa vaikeisiin metafysiisiin ja epistemologisiin kysymyksiin. Irigarayn näkökulma toimiikin sekä purkaen feminiinisyden konstruktiota ja vahingollisuutta että positioituen naiseksi. Whitford kuvaa, ettei Irigarayn mukaan ole mahdollista valita joko dekonstruktion tai naiseuteen sitoutumisen välillä, vaan hänelle on välttämätöntä positioitua sekä kritikkona että naisena.²³ (Whitford 1991, 125.) Naiseuden mahdottomuudesta ja vaikeudesta huolimatta on aloitettava juuri siitä, huolimatta siitä, ettei naiseutta voi kokonaan ”puhdistaa” vaikeasta historiallisesta painolastista. Irigaray seuraa Beauvoirin tapaa kirjoittaa feminiinisydestä (*fémnine*) myös konstruktiiivisessa mielessä sen

²³ Juuri naiseksi positioituminen erottaa Irigarayn tyylin Derridasta, jonka kanssa Irigarayn työllä on paljon yhteistä. Irigarayn ja Derridan filosofisista tyyleistä ks. Chanter 1995, 239-.

sijaan, että näkisi sen ainoastaan patriarkalisena ja naisen kannalta ongelmallisena keksintönä.²⁴ (Heinämaa 2003, 83.)

Whitford kuvaa Irigarayn omaksuvan työssään paikan sekä analyttikkona että analyysin kohteena. Terapiakäytäntöön verraten Whitford esittää, että samalla tavalla kuin psykoanalyysissä Irigaraykaan ei näe mahdolliseksi ulkopuolisen tarkkailijan neutraalia positiota suhteessa ajatteluun. (Whitford 1991, 24.) Ei ole mahdollista aloittaa teoriasta vaan todellisuudesta, josta on osa. Irigaray rikkoo näin tietoisesti tieteelliselle lähestymistavalle ominaista neutraaliutta ja etäisyyttä.

Irigarayn sitoutuminen neutraaliuden mahdottomuuteen on keskeisestä myös tässä tutkielmassa keskeisessä osassa olevalle intersubjektivisuutta tutkivalle työlle, jossa lähtökohtana toisen kohtaamiseen toimii se, miten fenomenologien kuvaukset minun ja toisen suhteesta ovat riittämättömiä kuvaamaan naisille ominaisia kokemuksia ja erityisesti naiselle ominaista tapaa olla suhteessa toiseen. Samalla tavoin kuin Irigarayn filosofian historian luenta *Speculumissa* ottaa lähtökohdaksi naiselle jäävän paikan, myös uudenlaiset toisen huomioimisen tavat tulevat mahdollisiksi syventymällä naisille tyypillisempiin intersubjektivisiin ja aistisuutta kunnioittaviin tapoihin olla suhteessa. Naisen kokemuksesta ja erilaisesta, neutraaleihin jäsennostapoihin sopimattomasta ruumiillisuudesta, tulee uudenlaisen ajattelun mahdollisuuksia, jotka paljastavat, miten saman diskurssi ei ole *kaikki* mitä voi olla. Totutut käsitykset intersubjektivisuudesta eivät riitä, sillä:

”Naisen suhde toisen transsendenssiin konstituoituu [...] eri tavoin kuin miehellä, jolle toinen pysyy aina subjektin ulkopuolella; ja jolle toisen transsendenssi on aina merkitty mysteerillä ja moniselitteisyydellä, jotka liittyvät alkuperän ongelmaan, joko äidin tai isän puolelta. Naisen suhde mieheen on yhteydessä lihalliseen jakamiseen, aistisuuden kokemukseen, elettyyn immanenssiin, jopa lapsen tuottamisen tasolla.” (Irigaray 2000, 138.)

Stollerin mukaan ruumiista tulee Irigaraylle ”kriittinen väline patriarkaattikritiikkiin”. (Stoller 2010, 69.) Irigaray lähtee usein liikkeelle naisen ruumiin mahdollisuudesta (raskaudessa) suojata ja tuottaa elämää, mutta uudenlainen intersubjektivisuuden kulttuuri ei rakennu tämän tai äidin ja lapsen

²⁴ Irigaray viittaa naisen rooliin maskuliinisen kulttuurin näkökulmasta käsitteellä ”féminité” eli feminiteetti erotuksena feminiinisestä. (Irigaray 1977, 130–132.) Jos ”feminiininen” ja ”nainen” ovat useimmiten yhtenevät käsitteet, ”maskuliininen” on sitä vastoin moniselitteisempi, sillä se viittaa myös kulttuurin maskuliinisiin piirteisiin, toiminnan tapoihin, jotka eivät palaudu tai johdu yksittäisestä miehestä, vaikka yksittäinen mies voikin toimia ja toimii maskuliinisena subjektina.

suhteen varaan, sillä näiden ei voi katsoa vielä olevan intersubjektiivisiä. (Irigaray 1993, 40-.)²⁵ Sen sijaan Irigaray syventyy omaan kokemukseensa naisena, mutta viittaa myös kielenkäytön tutkimusten kautta esiin tulevaan erilaisuuteen. Heinämaa kuvaa, että ”Irigaray ei siis postuloi uutta muuttumatonta naisolemusta [...] Hän pyrkii näyttämään, että naisen tuleminen, naisellisen tuleminen, edellyttää palaamista niihin eleisiin ja liikkeisiin, joista on jo tullut naisellisia.” (Heinämaa 1996, 172.) Irigaray ei yritä määrittää naiseutta, vaan lähtee liikkeelle kokemuksensa sopimattomuudesta miesten kuvauksiin. (ks. Irigaray 1992, 117-.) Naisen on mahdollista kunnioittaa miestä subjektina, mutta Irigarayn työn ymmärtämisen kannalta kysymys tämän erilaisuuden alkuperästä ei ole muodostu keskeiseksi, vaan painotus on kuvaavassa lähestymistavassa ja uudenlaisten intersubjektiivisuuden tapojen luomisessa. Tieteellisiin tuloksiin vetoaminen ei riitä luomaan uutta tapaa kohdata toinen kunnioittavasti.

Intersubjektiivisen kauden töissä Irigaray kääntää naisen ulkopuolisuuden kumouksellisuudeksi ja ”positiiviseksi reserviksi” siten, että intersubjektiivisuuden muutos sekä eettinen ja poliittinen muutos perustuvat naisille ominaisempiin tapoihin suosia intersubjektiivisiä suhteita. (Irigaray 2000, 137-140.) Samalla tavoin kuin naisen seksuaalisuus kyseenalaistaa maskuliinisen seksuaalisuuden jäsenyykset, kyseenalaistaa naisen suhde toiseen mieslähtöiset kuvaukset intersubjektiivisuudesta. Naisen erilaisuus painottuu intersubjektiivisuuteen keskittyvissä teoksissa mahdollisuutena muutokseen ja kuten luvussa 4.3. käsitellään, muodostuu tämä positiivisuutta painottava lähestymistapa tärkeäksi eroksi Irigarayn ja Levinasin toisen kuvauksien välillä. Tässä erityisessä mahdollisuudessa on osittain kyse naisen asemasta mieskeskeisessä kulttuurissa sekä sisä- että ulkopuolella; naisen ei ole mahdollista saavuttaa kulttuurillemme ominaista hallitsevaa identiteettiä, joten naisen subjektiivisuus on ”vähemmän imperialistinen”.

Naisille ominaisten sekä sellaisten marginaalisemmiksi katsottujen piirteiden kuten ruumiillisuuden, luonnon, tunteiden ja aistimisen asettaminen uudenlaisen eettisyyden ja yhteiskunnan muutoksen keskiöön haastaa sellaista perinteistä käsitystä tasa-arvosta, jossa naisen on tultava miehen kaltaiseksi tullakseen tasa-arvoiseksi. Sen sijaan, että mies määrittyisi normiksi, Irigaray lähtee liikkeelle naisellisiksi määritellyistä tavoista nähden ne intersubjektiivisesti kestävimpiä ja eettisempiä.

²⁵ Heinämaa käsittelee tätä kysymystä artikkelissaan (2007), jossa tutkii, miten Irigarayn kuvaus naisen ruumiillisuudesta, erityisenä esimerkkinä raskaus, haastaa Husserlin kuvauksen ruumiin suhteesta toiseen.

Siirryn seuraavaksi käsittelemään fenomenologista ”kysymystä toisesta”. Irigarayn naisellisten tapojen mahdollistaman muutoksen ymmärtämiseksi on tutkittava sitä perustaa, josta Irigarayn intersubjektiivisuuden kuvaus ottaa etäisyyttä.

3. Kokemus toisesta fenomenologiassa

Fenomenologiaa on usein perusteettomasti kritisoitu solipsistiseksi, mutta juuri fenomenologinen ensimmäisen persoonan eli kokijan näkökulma mahdollistaa intersubjektivisuuden tarkastelun sellaisina kuin toiset meille ilmenevät. (ks. esim. Zahavi 2003.) Kysymys toisesta on näin uudella tavalla nähtävissä mielekkäänä tutkittavana kysymyksenä. Toisen merkitystä ei fenomenologisesta näkökulmasta voi ymmärtää kuten tieteellisessä tarkastelussa eli kokijasta oletetusti riippumattomaan kohteeseen. Kysymys toisesta on kysymys toisen merkityksellisyydestä. (Heinämaa 1996, 28–35.)

Fenomenologisessa tarkastelussa kaiken kokemisen uudenlainen hahmottaminen ruumiillisena mahdollistaa irtautumisen tietoisuuden ymmärtämisestä sisäisyytenä, joka on päästävässä ainoastaan kokijalle itselleen ja näkymätön kaikille muille. Perustavin suhde toiseen muodostuu havainnossa eikä ajattelussa. Näin kysymyksessä toisesta ei ole kyse ns. toisten mielten ongelmasta, jossa keskeinen haaste intersubjektivistien suhteiden ymmärtämisessä on selittää, miten tietoisuus voi saada yhteyden toiseen tietoisuuteen. (ks. esim. Dastur 2011.)

Fenomenologinen toista ja intersubjektivisuuden luonnetta koskeva tarkastelu on moninaista. Dan Zahavin mukaan fenomenologisen menetelmän kehittäjän Edmund Husserlin kirjoituksissa intersubjektivisuus on olemassa erilaisissa rooleissa. Keskeinen tutkimuksen kohde on toista koskeva kokemus eli intersubjektivistisen suhteen rakenne, minkä lisäksi intersubjektivisuus on välttämätön osa myös objektiivisuuden ja tietämisen tutkimusta. (Zahavi 2003, 112–114.)

Toiseutta ja vierautta koskeva tarkastelu on 1900-luvulla noussut voimakkaasti yhä tärkeämmäksi eri tieteenaloilla. Yhtenä selkeänä vaikuttajana on uudenlainen globaali maailma ja sen mukana tulevat väistämättömät kohtaamiset eri kulttuureja edustavien ihmisten välillä. Tärkein muutos lienee kuitenkin tapahtunut vaatimuksesta tunnustaa erilaisten alisteisten ryhmien ja vähemmistöjen yhtäläiset oikeudet ja arvokkuus. (ks. esim. Waldenfels 1997, 42–25.) Tässä suhteessa myös fenomenologinen (ja jälkifenomenologinen) tutkimus on suuntautunut sosiaalisen todellisuuden ja yhteiskunnallisten kysymysten innoittamana uudella tavalla toiseutta ja erilaisuutta koskevaan tutkimukseen.²⁶

²⁶ Yksi merkittävä kysymys on kysymys kulttuurisesta toiseudesta, mikä on erilaisin tavoin mukana 1900-luvun ranskalaisessa ajattelussa. Julia Kristevan *Étrangers à nous-mêmes* (Muukalaisia itsellemme, 1988; suom. 1992) on tunnettu tätä aihepiiriä käsittelevä teos. Bernard Waldenfels on omassa tutkimuksessaan, ns. vierauden fenomenologiassa (*Phänomenologie des Fremden*), keskittynyt ekspansiivisemmin kulttuurienvälisyyden ja

3.1. Toinen ruumiillinen subjekti ja toiseus minussa itsessäni

Mitä mahdollisuuksia fenomenologia sitten tarjoaa toiseutta koskevaan ajatteluun? Zahavin mukaan fenomenologinen intersubjektiivisuuden tutkimus samastetaan helposti empatiaa koskevaan analyysiin, vaikka empatia on vain yksi osa suhdetta toiseen. Jonkinlaisena ytimenä fenomenologisessa toista koskevassa ajattelussa voi Zahavia seuraten pitää Husserlin ja Maurice Merleau-Pontyn jakamaa tapaa ymmärtää suhde toisen kanssa niin, että toisen kohtaaminen ja kanssakäyminen tulevat mahdollisiksi oman ruumiillisen subjektiivisuuden rakenteen avulla. (Zahavi 2006, 156.) Tätä näkökulmaa on vaikea olla hyväksymättä, koska sen kyseenalaistus tarkoittaisi käytännössä mahdottomuutta tarkastella suhdetta toiseen minään olemuksellisena osana kokemisen tapaa. Esittelen seuraavaksi Husserlin ja Merleau-Pontyn näkemyksiä toisesta. Heidän analyysinsa ovat merkittävä tausta niin Levinasin kuin Irigarayn toista koskevalle ajattelulle.

Elävän ruumiin toinen

Husserl kehittää myöhemmissä kirjoituksissaan ajatusta eletystä/elävästä ruumiista (*Leib*), joka toimii kaiken kokemisen ja ajattelun perustana. Elävä ruumis on kokemisen ehto ja vasta tältä pohjalta on mahdollista suhtautua ruumiiseen fysiologisenä objektina. Ruumiini on ensisijaisesti minulle elävä ruumis ja tämän takia edellinen, *personalistinen* asenne on välttämättä jälkimmäistä, *naturalistista* asennetta perustavampi. *Fenomenologinen* asenne sen sijaan mahdollistaa näiden kahden asenteen tarkastelun. Teoksessa *Phénoménologie de la perception* (1945) Merleau-Ponty ottaa tehtäväkseen kuvata ruumistamme siten kuin se ilmenee meille ennen tieteellistä tarkastelua, eli havainnon tasolla ja kehittää kuvausta ”esiteoreettisesta ilmaisullisesta ruumiista” Husserlia pidemmälle. Merleau-Ponty ei allekirjoita Husserlin näkemystä kaiken intentionaalisuuden asettumisesta tiedollisen malliin, vaan pyrkii kuvaamaan tätä perustavampaa kokemuksen muotoa eli ”toiminnallista intentionaalisuutta”. Suhteeni maailmaan ei ole ensisijaisesti ”minä ajattelen” vaan ”minä kykenen” (”je peux”). (Heinämaa 2003, 23–39; Merleau-Ponty 1962, 159.)

Toinen ei ole minulle pelkkä tietämisen tai havainnon kohde tai ratkaistava ongelma, sillä personalistinen asenne ei pyri päättämään tai selittämään toisen käytöstä, vaan kyse on siitä, miten voin reagoida ja vastata toisen ruumiillisen subjektin liikkeisiin ja eleisiin. Toiset ovat kokijalle olemassa ensisijaisesti ilmaisullisina ilmiöinä. Ilmaisuu ei ole jotain, mikä olisi valmiiksi läsnä

monikulttuurisuuden kysymyksiin. (esim. Waldenfels 1997 sekä 2004.) Tutkielmassa Irigarayn suhdetta kulttuureihin käsitellään luvussa 4.4.3.

sisäisenä ennen manifestoitumistaan ulkoisena vaan realisoituu kokonaan vasta ilmaisemisessa. Toinen ei ole vain intention objekti vaan elävän ruumiin näkökulmasta itsen ja toisen välinen suhde on kahden ruumiillisen subjektin suhde. Husserlin mukaan ruumiin uniikki status sekä subjektina että objektina sallii toisen ruumiillisen tunnistamisen. (Heinämaa 2003, 31–33; Zahavi 2006, 151–153; Zahavi 2003, 112–114.) Husserlin jälkeisessä fenomenologisessa tutkimuksessa keskeinen kysymys koskee ruumiini simultaanista positiota sekä subjektina että objektina, jännitettä tai Merleau-Pontyn ja Beauvoirin sanoin ”moniselitteisyyttä” (*ambiguïté*), joka on mukana kaikessa kokemuksessa, myös kokemuksessa toisesta. Onko objektivaatio välttämätön osa intersubjektiiivisuutta?

Elävään ruumiillisessa kokemuksessa kysymys toisesta paljastuu ennen kaikkea kysymykseksi *affektiivisuudesta*, joko luokseen vetävänä tai luotaan työntävänä voimana. Heideggerin tavoin Merleau-Pontyn ajattelussa affektiivisuus ei ole havainnon ”lisäpiirre” vaan perustava osa sitä. Juuri tämä seikka on saanut eksistentiaalistis-fenomenologiset ajattelijat de Beauvoirista Levinasiin ja Irigarayhin kiinnostumaan eroottisuudesta, jossa affektiivisuuden merkitys on selkeimmin havaittavissa. Heinämaa kuvaa, miten Merleau-Pontyn näkökulmasta affektiivisuuden ymmärtäminen kokemuksen lisänä on filosofinen virhearviointi, joka johtuu intentionaalisuuden tutkimuksen keskittymisestä valmiiksi konstituoituneisiin kohteisiin ilman, että selvitetään nämä kohteet mahdollistavaa ”elämyksellistä pohjaa”. Ilman affektiivisuutta havaittu kohde on ainoastaan abstraktio. Merleau-Pontyn mukaan ensimmäinen affektoiva asia on elävä ruumiimme ja sitä koskettava toinen ruumis. (Heidegger 2001, 174-; Heinämaa 2005, 36-39.)

Toiseus omassa ruumiissa eli oman ja toisen ruumiin perustava yhteys

Merleau-Ponty haluaa havainnon tutkimuksessaan päästä eroon subjektiin ja objektiin liittyvästä ongelmallisuudesta ja keskittyy myöhäisteoksessaan *Le Visible et l'invisible* (1964) yhteisyyteen. Toisen tai vieraan on oltava ”minussa”, jotta suhde siihen on mahdollinen. Merleau-Ponty kuvaa minun ja toisen suhdetta ”kiasmaattisena” eli yhteenkietoutumisena, jossa kahden väliset rajat eivät koskaan ole selvät. Merleau-Pontyn mukaan kysymys ”miten voi olla yhteydessä toisiin” on perustavasti väärin muotoiltu sen ottaessa lähtökohdaksi oletuksen toisten saavuttamisen vaikeudesta tai mahdottomuudesta: perustava yhteytemme toisiin on aina syvempää kuin mikään esitettävissä oleva epäily toisten saavuttamisen mahdottomuudesta. Merleau-Pontyn käsitys intersubjektiiivisuudesta tulee ymmärrettäväksi hänen anonyymin ruumiin käsitteensä avulla.

Anonyymi eli ”esipersonallinen ruumis” on ”alempi kerros”, joka on persoonallisen ruumiillisen olemisen mahdollistaja. Cathryn Vasseleu kuvaa Merleau-Pontyn sijoittavan intersubjektiiivisten suhteiden alkuperän ”yhteiseen anonyymiin olemiseen”. Suhde toiseen muodostuu tietämistä ja objektiin suuntaumista edeltävällä, nämä aktit mahdollistavalla tasolla. Merleau-Pontyn pyrkimys kyseenalaistaa objektivaation välttämättömyys intersubjektiiivisten suhteiden kokemuksessa merkitsee yhtäältä irtiotta jälkihegeliläisestä vastakkaisuutta (konfrontaatiota) tai konfliktia korostavasta kuvauksesta.²⁷ Merleau-Pontyn työn keskeinen tavoite hahmottaa havainto, näkeminen ei-objektivoivalla tavalla on tiiviisti yhteydessä tähän. (Merleau-Ponty 1964, 181–186; Vasseleu 1998, 61–64.)

Jos olemme välttämättä yhteydessä toisiimme, vaikeudessa kohdata toinen on kyse vain filosofien kuvittelemasta, keksitystä vaikeudesta. Myös Husserl kuvaa minun ja toisen ruumiiden välillä tapahtuvaa suhdetta käsitteellä *Paarung*, joka on suomennettavissa ”parillistumisena”, jossa on kyse todellisesta elävän analogian kokemuksesta minun ja toisen välillä. Françoise Dasturin mukaan Husserl ei idealistisen positionsa vuoksi pystynyt viemään minun ja toisen välistä yhteyttä yhtä pitkälle kuin Merleau-Ponty, jonka mukaan toisen havaitsemista ei voi erottaa omasta itsestäni ja ruumiillisesta tietoisuudestani. (Dastur 2011, 170.)

Merleau-Ponty kuvaa minun ja toisen suhteen uudenlaisen ontologisen käsitteen, lihan (*chair*), avulla. Joslemme kaikki ”maailman lihaa”, suhde maailmaan on ajateltava uudella tavalla. Minun ja toisen ruumiin välittömän sukulaisuuden eli ”ruumiidenvälisyyden” (*intercorporéité*), vuoksi suhde toiseen on koeksistenssia, joka perustuu avoimuuteen jaetulle maailmalle, josta olemme kumpikin olemassa. Toinen ei ole minulle objekti, jonka kohtaan edessäni, eikä myöskään subjekti vaan ”samalla puolella” kanssani. (Dastur 2011, 170–172; Merleau-Ponty 1964.) Merleau-Ponty selittää, ettei yritä ratkaista alter egon ongelmaa vaan sen sijaan näyttää, miten se ei ole todellinen ongelma:

”Ei siis ole alter egon ongelmaa, koska se en ole minä [*moi*], joka näkee, eikä hän [*lui*] joka näkee, vaan anonyymi näkyvyys joka asuttaa meitä, yleinen näkökyky, joka on lihan alkuperäisen ominaisuuden ansiota (...)” (Merleau-Ponty 1964, 185).

Merleau-Pontyn tarkastelu toisen havaitsemisesta pyrkii siis tekemään ymmärrettäväksi, miksi toisen toisuus ei ole tavoittamatonta vaan välttämättä ja välittömästi saavutettavissa. Se esittää

²⁷ Tätä näkökulmaa edustaa Jean-Paul Sartre. Merleau-Ponty näkeeekin Sartren eksistentialismille tärkeän jaottelun itsessään ja itselleen (*être-en-soi* ja *être-pour-soi*) keinotekoisena, niin ettei kyseessä ole hänen mukaansa kokemuksesta löytyvä jako vaan pikemminkin abstrakti ja käsitteellinen rakennelma. (Heinämaa 2003, 56–58.)

myös, miksi toisen katse ei haasta omaani, sillä näkemisen tekee mahdolliseksi se, miten kuulun (ruumiini kuuluu) näkyvään. Intersubjektiivisuus toteutuu jo esidiskursiivisessa ruumiillisessa kokemisessa, jossa avautuminen toisille muodostaa annettuuden itselleni. Minun ja toisen rajat ovat määrittelemättömät ja liikkeessä, mutta myös egologisen ja ruumiillisen sekä yhteisöllisen tason välillä on perustava vastaavuus, eikä näidenkään välille voi tehdä pysyvää jakoa. (Vasseleu 1998, 61, 64-65.) Minun ja toisen suhde on perustavan vastavuoroista tavalla, joka edeltää kaikkea mahdollista konkreettista kanssakäymistä tai päätöksiä suhtautua toiseen tietyllä tavalla. Merleau-Pontyn ajattelu ei pyri kuvaamaan toisen kohtaamista vaan kyse on latentista intersubjektiivisuudesta. Dastur esittää Merleau-Pontyn ratkaisun toisen ongelmaan olevan liian radikaali siinä mielessä, että ratkaisu kadottaa itse ongelman eli koetun dualiteetin minun ja toisen välillä. Jos olemme koko ajan jatkuvassa yhteydessä toisiin anonyymilla ja eriytymättömällä tasolla, tekee tämä varsinaisen kohtaamisen tarkastelun vaikeaksi. Liiallinen pyrkimys ohittaa minun ja toisen välinen konflikti aiheuttaa Dasturin mukaan sen, että Merleau-Pontyn hahmotus suhteesta toiseen ei kykene kuvaamaan partikulaarisen toisen kohtaamista vaan jää kollektiivisen intersubjektiivisuuden, ”heidän” tasolle. (Dastur 2011, 172.)

3.2. Levinas ja Toisen eettinen vaatimus

Kysymys toisesta luonnehtii Levinasin koko tuotantoa. *Totalité et infinissa* Levinas kuvaa ajattelunsa tavoitetta ”ontologian imperialismiin vastustamisena”, sillä hänen mukaansa länsimainen filosofia on ollut ontologiaa eli ”toisen redusointia samaan” (Levinas 1961, 33–34). ”Sama” (*le Même*) merkitsee tietämiselle ja havaitsemiselle sovellettavuuden perimmäisyyttä eli soveltuvuutta yhteen näkökulmaan. Levinasin kritisoima ontologia, joka on Walleniuksen mukaan kuvattavissa filosofiseksi asenteeksi, ei Levinasin mukaan mahdollista omien rajojensa ja puutteidensa kyseenalaistamista eikä tee mahdolliseksi etiikkaa, vaan uhkaa ajautua väkivaltaan ja totalitarismiin. (Wallenius 2004, 37, 50.) Levinasille etiikka ja eettisyys eivät merkitse perustavien sääntöjen luomista vaan kriittistä projektia, jota on luonnehdittu mm. ”ultraetiikaksi”. Eettisyys ei kuitenkaan merkitse ”ontologian” ylittämistä tai täydellistä hylkäämistä, vaan sen rajojen ja ymmärryksen hallinnan väitteiden dekonstruktioita (Critchley 1992, 8). Mihin perustuu Saman vallan ja imperialismiin oikeutus, vai onko sillä oikeutusta ensinnäkään?

Levinasin ajattelu on Irigarayn toiseuden tutkimukselle tärkeä tausta, jonka merkitys Irigaraylle ei jää suoriin viittauksiin tai kumoudu kriittisyydessä. ”Filosofian ongelma, joka koskee sen kykyä

puhua ainoastaan universaaliuden nimissä on ongelma, jonka Irigaray osoittaa useassa erilaisessa yhteydessä, hänen kirjoituksensa [juuri] Levinasista ovat yksi kaikkein huomionarvoisimmista [tässä suhteessa]”, kuvaa Tina Chanter (1995, 167). Irigaray kritisoi Levinasia siitä, että tämä pysyy kiinni ihmisyydessä yhtenä ja maskuliinisena ja asettaa sukupuolieron toissijaiseen asemaan suhteessa transsendentaaliseen ihmisyyteen (Vasseleu 1998, 109–111). Tästä huolimatta voi Chanterin tavoin kuvata juuri Levinasin filosofian tarjoavan Irigaraylle mallin ajatella sukupuoliero uudelleen redusoimattomana. Levinasia seuraten Irigaray kieltäytyy alistamasta toisen toiseutta logiikan vaatimuksille. (Chanter 1995, 221–222.) Irigarayn voi katsoa käyttävän Levinasin kriittisyyttä tätä itseään kohtaan eli paljastaen ne tavat, joilla Levinas on kiinni kritisoimassaan neutraloivassa logiikassa.

Onko Levinasin kuvaus toiseudesta lopulta liiankin kriittinen? Mikä on sen suhde kokemuksen yleisiin ja välttämättömiin ehtoihin, joista fenomenologinen analyysi on kiinnostunut? Dastur väittää Levinasin ratkaisun olevan äärimmäinen ja liioitteleva ja siksi se ei hänen mielestään onnistu tutkimaan kokemusta toisesta. Jos Dasturin mukaan Merleau-Ponty kadottaa toista koskevan kysymyksen, Levinas sen sijaan liioittelee ja tekee ongelmasta ratkaisemattoman. Dastur päätyy näkemään Levinasin kuvauksen toisesta lopulta ongelmallisena: kuvaako Levinas lopulta vain yhtä ja erityistä kokemisen tapaa? Perustuuko sen kuvaama toisen saavuttamattomuus eletyn kokemuksen sijasta abstraktioon? (Dastur 2011, 174–175.)

Onkin välttämätöntä ottaa huomioon Levinasin eettinen pyrkimys, jotta hänen työnsä fenomenologinen merkitys asettuu kontekstiinsa. Levinasin ajattelu toimii fenomenologisen perinteen hengessä paljastaen piilossa olevat ajattelun rakenteet sekä suuntautuen kokemiseen kysymykseen, mihin eettisyys ja ihmisen arvo lopulta perustuu. Kuitenkin nimenomaan hänen ajattelunsa perustava kokemus holokaustissa ja juutalaisten yhteiskunnallisessa toiseudessa saa pyrkimään kohti muutosta. Levinasin näkökulmasta filosofia ei voi perustua itseensä eli fenomenologiaa ei pidä tehdä fenomenologian itsensä vuoksi, vaan se vaatii filosofiaa edeltävän todellisuuden huomioonottamista. Hänelle ainoastaan kokemuksen tutkimus ei ole riittävää vaan hän kääntyy Jumalan ja juutalaisen ajatteluperinteen puoleen. (Wallenius 2004.) Levinasin työn fenomenologisen ja ei-fenomenologisen aineksen välinen jännite on ratkaisematon kysymys, jota Vasseleu luonnehtii kriittiseksi erotteluksi fenomenologisen kokemuksen ja eettisen vastuun välillä (Vasseleu 1998, 75).

Miten lähestyä toista sulauttamatta tätä saman totalisoivaan nieluun? Levinas ei tarjonnut yhtä ja ainoaa ratkaisua vaan pikemminkin etsi elämänsä ajan uusia vastauksia tähän kysymykseen. Kehityslinjan luonnehdinta tekee väkivaltaa Levinasin ratkaisujen moninaisuudelle, mutta yleisenä kehityskulkuna voi esittää, että alkutuotannon (erityisesti vuoden 1947 *De l'existence à l'existant* ja *Le temps et l'autre* [julkaistu 1979]) toisen sukupuolen ylittämätön toiseus ja eroottisen suhteen mahdollisuudet ”Saman imperialismin” rikkojina korvautuivat *Totalité et infinissa* (1961) kasvoilla (*le visage*). Vuonna 1974 ilmestyneessä teoksessa *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* merkittävin rooli on kielen erilaisilla muodoilla ja aistisuudella.

Seuraavaksi tarkastelen Levinasin toista koskevaa ajattelua. Aloitan Levinasin kritiikistä fenomenologiaa kohtaan, minkä jälkeen käsittelen kahden pääteoksiksi kutsuttujen teosten ajatusten kuvauksilla. Ensiksi *Totalité et infini* ja transsendenssin avautuminen toisen kasvoissa, minkä jälkeen *Autrement qu'être* ja uudenlainen eettisen subjektin kuvaus. Näiden jälkeen keskityn eroottiseen suhteeseen ja sukupuolieroon, jotka ovat tärkeässä osassa Irigarayn kritiikissä Levinasia kohtaan.

3.2.1. Fenomenologia yksinäisen egon filosofiana

Levinasin suhde fenomenologiseen perinteeseen on monimutkainen. Yhtäältä se toimii Levinasin ajattelun välttämättömänä edeltäjänä, jota ilman Levinasin oma filosofia ei olisi mahdollista. Toisaalta siinä kulminoituu se, minkä Levinas näkee samuuden ylivaltaana: keskittyhän Husserl asioihin itseensä niin kuin ne meille ilmenevät. Fenomenologia on Levinasin näkemyksen mukaan egon, yksinäisen subjektin filosofiaa. Toinen voi tällaisessa tarkastelussa olla vain toinen minulle tai minän toisinto - toinen minä eli *alter ego*.

Husserlin tutkima intentionaalisuus on suuntautunut objektiinsa eli noudattaa jakolinjaa aktiivisen havaitsijan ja tälle ilmenevän kohteen välillä. Toinen on ainoastaan saavutettava kohde eli toinen *minun* omasta näkökulmastani käsin. Levinas näkee välttämättömäksi kyseenalaistaa fenomenologiselle tutkimukselle keskeisen noesis-noema -rakenteen eli jakautumisen konstituivaan kokemuksen aktiin ja kokemuksen sisältöön. Hänen mukaansa fenomenologisen analyysin yhteensovittamattomuus todellisen toiseuden kanssa pohjautuu siihen, miten fenomenologinen analyysi kohtaa toisen lopulta tietämisen kautta ja tiedon kohteena. Muuta vaihtoehtoa ei ole. Levinasin mukaan myös Husserlin kuvauksessa elävästä ruumiista suhteeni

toiseen konstituoituu toisen ruumiin ymmärtämisen kautta. (Levinas 1961, 15, 36, 63, 111.) Levinas kuvaa fenomenologista analyysia toisesta seuraavasti:

”Fenomenologisessa teoriassa intersubjektiivisuudesta kyse on aina alter egoa koskevasta *tiedosta*, joka rikkoo egologisen eristyneisyyden. Jopa arvot, joita alter ego saa tai sille attribuoidaan, kohoavat apriori tiedosta. Ajatus, että aistisuus saattaisi tavoittaa toisen yksilön muulla tavoin kuin koskemisen, näkemisen '*gnosiksena*' (...) näyttää vieraalta fenomenologin analyysille.” (Levinas 1990, 58–59.)

Levinas pyrkii näyttämään, miten suhteemme toisen kanssa ei ensisijaisesti ole tietoa, muttei myöskään tiedon puutetta. Hän jakaa näin Merleau-Pontyn kannan ei-tiedollisen kokemuksen perustavuudesta Poleshchuk kuvaa koko Levinasin filosofian käsitteellisen merkityksen suuntautuvan tietoisuuden ei-intentionaalisten rakenteiden tutkimiseen. Levinas esittelee uudenlaisen strategian fenomenologiselle ajattelulle eli ruumiin fenomenologian. (Poleshchuk 2009, 159–160.) Levinasin kritiikki kohdistuu Husserlin lisäksi sekä Heideggerin ”olemisen kysymiseen”, jossa toisen toiseus tulee alistetuksi yleiselle olemisen ajattelulle, että Hegelin dialektiikan tapaan kuvata suhde toiseen konfliktina, jossa toinen esitetään ”katastrofiksi järjelle”. Näin kuvattuna toisen merkitys ei ole todellisesti peräisin ontologian ulkopuolelta, sillä se yhtä kaikki asettuu suhteeseen ontologian kanssa. (Levinas 1961, 38, 215, 223.) Levinasille toisen merkitystä ei voi palauttaa toisen havaitsemiseen tai ymmärtämiseen muttei myöskään näille vastakkaiseen. Kyse on toisen eettisestä merkityksestä, joka on mahdollista vain suhteessa transsendenttiin Toiseen.

3.2.2. Toisen kasvojen vaatimus

Transsendenssi ja äärettömyys tarjoavat mahdollisuuden ajatella toista siten, ettei toinen ole redusoitavissa havaintoon tai tietoon. *Totalité et infinissa* suhde kasvoihin vastaa kysymykseen siitä, miten ”egoistisen saman” on mahdollista tulla suhteeseen toisen kanssa uhkaamatta toisen toiseutta. Toisen transsendenssiin on mahdollista saada suhde ”metafyysisessä halussa” (*désir métaphysique*), joka ei ota toista kohteekseen tai pyri saavuttamaan toista, sillä se toimii tarpeiden ja tyydytyksen tuolla puolen. Halun metafyysisuus merkitsee sen asettumattomuutta tyydyttymisen tai tyydyttymättömyyden alueelle. Metafyysinen halu suuntautuu kohti täydellisesti ja absoluuttisesti Toista, jonka toiseus on erilaista kuin minua ympäröivien esineiden ja asioiden toiseus, josta esimerkkinä Levinasilla toimii leipä, jota syön. Levinasin toinen (*autre*) onkin Toinen (*Autre*). (Levinas 1961, 21–23, 27.) Halu kohti transsendenssia auttaa ymmärtämisen ja aistisen adekvaation

alueelta pois. Kun ontologia ”ensimmäisenä filosofiana” on ollut vallan (*puissance*) filosofiaa, haluaa Levinas tuoda esiin sen, miten suhde toiseen eli sosiaalinen suhde tulee mahdolliseksi kielessä (*language*) ja hyvyydessä (*bonté*) ilman totalisaatiota eli alistamista yleiselle ja neutraalille (emt., 37).

Miten on mahdollista ajatella toista transsendenttina? Eikö ole paradoksaalista esittää, että ajattelun kohde ei ole sisällytettävissä ja otettavissa objektiksi? Descartesin esittämä ajatus äärettömyydestä on tärkeä tausta, kun Levinas pyrkii kuvaamaan suhdetta toiseen siten, ettei toista aseteta objektiksi, seuraavasti: ”Äärettömän, transsendentin, Muukalaisen [*étranger*] ajattelemisen ei siten ole objektin ajattelua.” (emt., 41.) Levinasin ajattelussa transsendenssi ei viittaa maailmaa ylittävään tai toismaailmalliseen, vaan konkreettiseen toiseen (*autrui*) joka säilyy transsendenttina. Konkreettinen toinen, johon metafyyminen halu kohdistuu, on ajattelulle absoluuttisesti uutta pysyessään transsendenttina, muukalaisena. (Levinas 1961, 21–23, 211.) Toisen toisuus ei siis ole identifioitavissa olevaa, tunnistettavaa toisetta vaan toinen Toisena on määrittelyn ja suhteuttamisen ulkopuolella, asettumatta olemiseen tai olemattomuuteen. Levinas kuvaakin toisen toisetta ulkoisuudeksi (*exteriorité*).

Levinas kuvaa kasvoina (*le visage*) sitä, miten äärettömyys, transsendenssi, mahdollistavat suhteen toiseen tässä ja nyt, toisen konkreettisuudessa, sillä ne suojelevat toisen toisetta vastustaessaan omistamista. Kasvot ovat ”idea toisesta minussa”, ne vastustavat käsittämistä ja näkemistä; kasvojen läsnäolokin on niiden kieltäytymistä sisällytetyksi tulemisesta. (Levinas 1961, 43, 70, 211.) Suhteessa kasvoihin tapahtuu jotain erityistä, minut ylittävää. Levinas kuvaa, miten

”[Toisen kasvot] eivät manifestoidu ominaisuuksien kautta (...) Ne ilmaisevat [*exprimer*]. Kasvot, vastoin kuin nykyisessä ontologiassa, tuovat käsitteen totuudesta, joka ei ole persoonattoman Neutr[aa]lin paljastumista, vaan ilmaus: oleva puhkaisee kaikki olemisen kuoret ja yleistyksen (...)” (emt., 43.)

Suhde kasvoihin ei siis ole suhde niiden ominaisuuksiin; katsomisen muoto ei tässä perustu visuaaliseen havaintoon vaan huomioimiseen ja välittämiseen. Levinas leikkii sillä jännitteellä, miten näkeminen on adekvaatiota *par excellence* eli väkivaltaa toisen toisetta kohtaan ja tuntuu miltei mahdottomalta lähestyä kasvoja muuten kuin näkemisen kautta. Huolimatta siitä, miten kasvot eivät palaudu ominaisuuksiin perustuvaan arvioon eli jonkin näkemiseen, Levinasin mukaan kasvojen erityislaadussa on kyse niiden singulaarisuudessa, jota ei voi määriteltällä universaalilla logiikan avulla. Juuri toisen kasvojen uniikkisuus ja korvaamattomuus toimii sellaisena

ylitsevuotavuutena, joka vastustaa totalisaatiota. Vasseleu kuvaa kasvojen toimivan Levinasin ajattelussa kaiken analogian tai yleisen viittauksen vastakohtana, irrottautuen näin siitä, miten kasvoilla on perinteisesti kuvattu yleisyyttä. (Vasseleu 1998, 89.) Kasvojen moniselitteiseen luonteeseen liittyy Levinasin ajattelussa myös se, miten kasvot perustavat hyvyyden, samalla tehden myös väkivallan mahdolliseksi (Poleshchuk 2009, 145).

Kasvojen toimiessa perimmäisenä merkityksenä ei suhde kasvoihin ole ”käännettävissä” tiedoksi, ymmärrykselle sopivaksi. Kasvot kutsuvat *minua* suhteeseen, pitävät otteessaan ja ottavat itseni totuttuna kyseenalaiseksi. Levinas konkretisoi kasvojen perimmäistä merkityksellisyttä ”kasvojen puheella”. Merkityksellisintä ei ole Heideggerin tavoin oma kuolema, vaan toisen kasvojen vetoomus ”älä tapa”. Kasvojen vaatimuksen voimallisuus on niiden viittaus äärettömyyteen, transsendenssiin, joka ei ole sisällytettävissä ontologiseen eli neutralisoivaan suhteeseen todellisuuden kanssa. Kasvojen kautta voin olla suhteessa Jumalaan, sillä ”Jumalainen dimensio avautuu toisten kasvoissa” (Levinas 1961, 77).²⁸ Kasvojen diskursiivisuus ei ole yleistävää diskursiivisuutta. Kieli on sosiaalinen suhde tavalla, joka vastustaa totalisointia ja haltuunottoa, sitä ei ole mahdollista omistaa. Waldenfels kuvaa, että kasvojen kutsu, puhe, ei saa merkitystään siitä, mitä tai mistä puhutaan, sillä tätenhän toinen kommunikoi tasa-arvoisesti ja yleisen merkityksen alueella, vaan kyse on siitä, miten juuri minulle puhutaan; kasvot laittavat juuri minut vastuuseen. (Waldenfels 2002, 68–69.)

Kasvokkainen suhteen voima on sen perimmäisessä epäsymmetriassa ja epätasa-arvossa, jonka velvoittavuutta Levinas korostaa kuvaten, miten:

”Toinen [*autrui*] joka hallitsee minua transsendenssissaan on muukalainen, leski ja orpo, jolle olen velvollinen” (Levinas 1961, 237).

Minun ja toisen suhteen epäsymmetria ei kuitenkaan perustu ominaisuuksiemme erilaisuudelle eli aktuaalisille eroille välillämme. Suhde toiseen ei ole objektiivinen suhde, minä ja toinen emme ole verrattavissa keskenämme, vaan suhteeni itseäni ja toiseen eroaa rakenteellisesti, suuntautumisen muodossa: suhteeni toiseen on olemassa aina lähtien itsestä ja kohti toista. (Levinas 1961, 281, 237.) Tästä epäsymmetrisestä suhteesta lähtien Levinasin on mahdollista kuvata *Etiikassa ja*

²⁸ Jumalalla on tärkeä paikka Levinasin ajattelussa, joskin hänen käsityksensä Jumalasta ei ole totunnainen vaan Jumala on passiivinen, maailmaan osallistumaton Jumala. Vaikka ainoa mahdollisuus tulla suhteeseen Jumalan kanssa onkin toiset, Levinasin ei kuitenkaan voi sanoa pitävän toisia Jumalan ruumiillistumina. Suhde Jumalaan on mahdollinen vain eettisessä asenteessa, ja Jumalalla itsellään ei ole sisältöä, vaan tämä saa merkityksen toisten kautta. (Wallenius 2004; Dastur 2011, 176.)

äärettömydessä eettistä velvoittavuutta siten, että ”[o]lemme kaikki vastuullisia kaikesta ja kaikkien edessä, ja minä enemmän kuin kaikki muut.” (Levinas 1995, 82. suom. Pönni.) Minun vastuullisuuteni ensisijaisuus sitoo minut.²⁹ Voin tietenkin ajatella, että myös toisella on oma vastuunsa, mutta tämä ei muuta tai vähennä minun omaa vastuutani, sillä toisen vastuu ei ole minun asiani, toisin kuin oma vastuuni. Etiikan sitovuutta ei ole mahdollista perustaa rationaaliseen päätökseen, ei minun eikä toisen puolelta, tai minkäänlaiseen sopimukseen, koska vastuu on lopulta kaiken mittaamisen ja siten vertaamisen ulkopuolella. Vastuullisuuteni ensisijaisuus ei ole poistettavissa tai ratkaistavissa. Levinas kuvaakin, että en ota vastuuta vaan se lankeaa minulle. (emt., 78-82.)

3.2.3. Toiselle altistuminen

Autrement qu'êtres Levinas kuvaa suhdetta toiseen pyrkien irti käsitteellisyydestä ja kohti mahdollisimman affektiivista kuvausta. Levinasin uudenlainen kuvaus subjektista, *passiivisen vastuullinen subjekti*, kyseenalaistaa vapauden keskeisen aseman subjektin konstituutiossa. Filosofian eli tietämisen subjekti on aina ollut epäeettinen, sillä se on ollut aktiivinen ja konstituiva. Levinasille subjektin dekonstruktio ja sen spontaaniuden kyseenalaistus ei ole riittävä vastaus vaan subjekti täytyy ajatella uudelleen.³⁰ (Wallenius 2004, 61; Poleshchuk 2009.) *Totalité et infinissa* kasvoina kuvattu suhde toisen transsendenssiin säilyttää suhteen näkyvään ja toinen on välittömästi läsnä, kun taas *Autrement qu'êtres* Levinas pyrkii eroon fenomenalisuuteen liittyvästä ongelmasta. Toinen on ei-läsnäoleva ja kasvot ovat ei-ilmenevät. Kasvojen vaatimuksen sijaan toiselle altistutaan (*exposition*). (Levinas 1974, 31, 82-; Waldenfels 2002, 72-78.)

Yhtenä merkittävänä taustatekijänä tälle painotuksen muutokselle on nähty Jacques Derridan esseessään ”Violence et métaphysique” (1964) esittämä kriittinen luenta *Totalité et infinista*, missä hän nostaa esille kysymyksen siitä, miten Levinasin voisi olla mahdollista kritisoida ontologista suhdetta toiseen toimiessaan itse ontologisen kielen sisäpuolella. (ks. esim. Critchley 1992, 13.)

²⁹ Minun ja toisen epätasa-arvo ei kuitenkaan ole koko totuus Levinasin ajattelusta, vaan myös kolmas osapuoli, eräänlainen ”julkinen” sfääri nousee merkittävään asemaan. Kolmas (*tiers*), jonkinlaisena ”yleisenä ihmisyuden vaatimuksena” katsoo minua toisen kasvoista, ja juuri kolmas osapuoli asettaa vastuulleni rajat, tekee filosofiasta mahdollista. (Wallenius 2004, 76.) Näkemys minun ja toisen suhteen epäsymmetriasta on keskeinen osa fenomenologista tarkastelua ja osa myös Husserlin kuvausta eletystä kokemuksesta, sillä pääsy omaan tietoisuuteen on välttämättä ensisijainen. Levinas radikalisoi tämän fenomenologisen tutkimuksen piirteen pyrkiessään perustamaan eettistä kuvausta.

³⁰ Levinasin ajattelu asettuikin selkeästi erilaiseen positioon kuin subjektin kuolemaa ja hajautusta ensisijaisena käsitellyt poststrukturalistinen filosofia.

Autrement qu'êtres Levinasin ajattelun tärkeä käänne koskee kielen sisäistä jakautumista ”sanottuun” (*le dit*) ja ”sanomiseen” (*le dire*). Sanominen on kielenkäytön ontologisesta kuvauksesta ylijäävä eli sitä vastustava puoli, joka viittaa siihen kuinka puhumisessa puhutaan juuri toiselle, vedotaan toiseen ja altistutaan toiselle. Sanomisen kuvaus vastaa kysymykseen, miten eettisyydellä voi olla merkitys ontologisessa kielessä (sanotussa) ja miten sitä voi tämän avulla lähestyä. Kielen jakautuminen on ehto eettiselle, vastuulliselle subjektille, joka ei alistu toista valtaansa.

”Vastuullisuus toiselle ei voi alkaa sitoutumisestani [*engagement*], päätöksestäni. (...) Sanominen jää aktiivisuudessaan passiiviseksi; kaikkea passiivisuutta passiivisemmaksi.” (Levinas 1974, 24, 31.)

Eettisyyden ja vastuun perimmäisyyden takaa se, miten vastuu sitoo ennen mitään mahdollista valintaa. Poleshchukin mukaan Levinasin sanominen kuvaa sen tilanteen mahdollisuutta, jossa vastuullisuus ei ole vapaan tahdon akti. Millaista vastuuta valitsematon vastuu voi olla? Vastuullisuus on Levinasille kyvyttömyyttä kieltäytyä toisen läheisyydestä ja velvoittavuudesta. (Poleshchuk 2009, 190-191.) Poleshchuk kuvaa sanomisen toimivan sellaisena puhtaana aistisuutena ja avoimuutena, jonka on mahdotonta kieltäytyä toisen lähestymisestä. Levinas radikalisoi sanomisessa kielenkäytön henkilökohtaisuutta ja vaativuutta. Sanomisen erityisyydessä on kyse läheisyydestä, joka on toiselle *vastaamista* toisen tarkastelun sijaan. (Levinas 1974, 16-20, 31, 78-; 1995, 75.) Edith Wyschogrodin mukaan Levinasin pyrkimys kuvata kielen merkityksellisyyttä ja diskursiivista suhdetta nimenomaan passiivisuutena toimii horisontissa, jossa Heidegger on määritellyt olemisen aktiivisuutena ja jossa kielen perustavin merkityksellisyys on puhuttelussa ja puheessa toimintana. (Wyschogrod 2002, 190–195.)

Levinasin uudenlainen subjektius tulee mahdolliseksi aistisuuden avulla. Aistisuus on *Totalité et infinissa* tärkeässä osassa, kun subjekti avautuu kohti transsendenssia aistisuudessa. Tämä aistisuus on olemassa ainoastaan nauttimisena, ”elämisenä jostain” (*vivre de*), elementaalisen olemassaolon muotona ja erityisenä intentionaalisuutena (Levinas 1961, 133-). Tämä aistisuus on kuitenkin vielä egoistista, sillä se suuntautuu ympäröivään maailmaan nauttien ja sulauttaen itseensä. *Autrement qu'êtres* Levinasin kuvaus aistisuudesta affektiivisuutena keskittyy aistisen ei-intentionaaliseen luonteeseen. Husserlin tarkastelussa aistisuus ja intentionaalisuus ovat samankaltaisia eli kokevan subjektin suuntautumista vaativia. Poleshchukin mukaan Levinas siirtää painopisteen siihen, miten

affektiivisuus vetää puoleensa jo ennen kuin tälle on annettu jokin merkitys. (Levinas 1974, 120-; Poleshchuk 2009, 141, 161–162, 165.)

*Autrement qu'êtres*a vastuullisuus on ei-intentionaalinen kokemus, sillä *subjekti passiivisuudessa* ei ole kuvattavissa intentionaalisuuden tai objektivaation pohjalta vaan ainoastaan ajallisuudessa. Poleshchukin mukaan subjektin eettinen muutos tapahtuu pohjimmiltaan suhteessa ajallisuuteen. Subjekti määrittyy itseensä käpertymisen ja pysyvyyden sijasta ulkoapäin. Levinas kuvaa tätä siten, että ”subjekti on panttivanki [*otage*].” (Levinas 1974, 177.) Eettinen kokemus ei näin paikannu tietoisuuteen vaan ruumiillistumiseen, lihaan, joka altistuu toiselle. Näin vastuullisuus toimii aistisuuden tasolla; affektiivisuus on jo itsessään vastuullisuutta. Vastuun radikaalius on vastuuta ennen kuin tunnistaa itsensä subjektiksi; vastuuta, joka muodostuu toisen vetovoiman ja ajallisen katkoksen pohjalta. Toisen ajallisuus suuntautumisenä tulevaisuuteen on väistämättä kontrollistani pakenevaa ja täydellisen ennakoimatonta. Ajallisen suhteen erityislaatuisuus (eettisyys) konstituoituu Levinasin ajattelussa suhteessa toisen ikuiseen poissaoloon eikä yleiseen tulevaisuuteen. (Poleshchuk 2009, 174–177, 202–203.)

3.2.4. Feminiininen toinen ja eros

Levinasin tutkimus eroksesta (*l'éros*) eli eroottisessa suhteesta vallan ja omistamisen poissaolona sisältää kuvauksen sukupuolesta, jossa ”feminiininen toinen” ei määriy vastakohtaksi, ristiriidaksi tai puolikkaaksi kokonaisuutta vaan on alkuperäinen, todellinen toiseus. Keskityn tässä luvussa sukupuolen kuvaukseen alkuperäisenä toiseutena sekä eroksen erityiseen intentionaalisuuteen sen vuoksi, miten tämä on Irigarayn työn ymmärtämisen kannalta keskeisiä. Eroksen eettinen potentiaali sekä sukupuolieron erityisyys ovat läsnä Levinasilla alkutuotannossa eli teoksissa *De l'existence à l'existant* ja *Le temps et l'autre*.

Feminiinisen kuvausten kuvainnollisuuden ja empiirisyyden suhteesta vallitsee laajaa erimielisyyttä. Stella Sandfordin artikkeli ”Levinas, feminism and the feminine” (2002) esittää, että feminiinisen tulkinta pelkää kuvainnolliseksi tai metaforiseksi on ongelmallinen, sillä eroottisen suhteen erityinen muoto saa Levinasin alkutuotannossa sisältönsä sukupuolierosta. Sandford kuvaa, että *De l'existence à l'existantissa* ”[s]uhde toisen kanssa – tai 'intersubjektiivisuus' kuten hän [Levinas] sitä kutsuu – paljastetaan meille eroksessa. Kyse ei kuitenkaan ole suhteen eroottisesta laadusta [*erotic quality*] itsessään, johon olemuksellinen epäsymmetrisyys sijoittuu, vaan suhteessa olevien sukupuolisesta heterogeenisyydestä, sukupuolieron itsensä muodollisessa rakenteessa.”

(Sandford 2002, 140.) Levinasin tarkoitus on Sandfordin mukaan ottaa etäisyyttä Heideggerin kuvaukseen olevan ja olemisen välisestä perimmäisestä erosta; tähän sukupuolieron tarjoama olevan erityislaatuinen moninaisuus tarjoaa mahdollisuuden.³¹ (emt., 141.)

Le temps et l'autressa eroottinen suhde mahdollistaa toisen kohtaamisen totalisaation ulkopuolella. Sukupuoliero ei ole ristiriita tai erilainen identiteetti vaan alkuperäinen toiseus. Levinas kuvaa sitä erityislaatuiseksi ja muista eroista eroavaksi erilaisuudeksi: ”Sukupuolten ero [*la différence de sexes*] ei ole kahden toisiaan täydentävän termin kaksinaisuutta.”, sillä toisiaan täydentävän suhde vaatii Levinasin mukaan ennalta olevan kokonaisuuden. (Levinas 1979, 77–78.) Levinas näkee eroksen erityisyyden huomioimisen ehdoksi muunlaisten suhteiden sulkemisen pois. ”Vain osoittamalla, miten eros eroaa omistamisesta ja vallasta, voimme myöntää, että eroksessa tapahtuu kommunikaatiota”. Eros ei ole ”taistelua, ei yhteensulautumista, ei tietoa” ja tekee mahdolliseksi Hegelin herran ja rengin suhteen ylittämisen, sillä (emt., 78.):

”Se ei ole vapaus, joka määrittelee suhteen toiseen alkuperäisimmin [...] kyse on toiseudesta joka ulottuu toisen olemukseen asti. Ja siksi meidän täytyy etsiä tätä toiseutta eroksen absoluuttisen alkuperäisestä suhteesta [*dans la relation absolument originale de l'éros*], suhteesta jota on mahdoton kääntää vallaksi (...)” (Levinas 1979, 80.)

Sandfordin tulkinnan mukaan eroksen radikaali toiseus saa sisältönsä juuri sukupuolierosta: Levinasille eros on epäsymmetrinen rakkaussuhde, joka tapahtuu kahden eri sukupuolta olevan ihmisen välillä. Toisaalta vaikuttaa selvältä, ettei Levinasin näkemystä eroksesta ja sukupuolieron ”olemuksellisesta toiseudesta” voi erottaa toisistaan hänen kuvatessaan, miten ”rakkauden paatos” koostuu olevien ylittämättömästä dualiteetista, joka ei neutraloi tai tuhoa toiseutta vaan säilyttää sen. (Levinas 1979, 78.) Sandfordin mukaan ’feminiinisen kohtalo’ Levinasin myöhemmässä tuotannossa eli se, miten eroottinen suhde menettää merkittävän asemansa eettisenä suhteena, on ”[p]arhaiten ymmärrettävissä Levinasin implisiittisenä myöntämisenä mahdottomuudesta erottaa feminiinisen filosofinen kategoria ja sukupuolieron muodollinen rakenne sen empirisestä viittauskohteesta.” (Sandford 2002, 149.)

³¹ Olevan moneus on mukana myös hedelmällisyydessä (*la fécondité*), jossa suhde omaan lapseen paljastaa olemassaolon välttämättömän pluraliteetin: suhde lapseen eroaa tavallisesta minun ja toisen suhteesta radikaalisti. Levinas kuvaa, että ”En omista lastani; jollain tavalla olen lapseni (...) pojan toiseus ei ole alter egon toiseutta.” (Levinas 1979, 86.) Erosken ja hedelmällisyyden suhteesta Levinasilla ks. Europaeus 2001 sekä Sandford 2009.

Totalité et infinissa eroottisen suhteen intiimiys tekee rakastavien välisestä suhteesta täysin vastakkaisen sosiaalisen suhteen kanssa. Eroksen mysteeri muodostaa vastakkaisuuden kasvojen periaatteelle ”älä tapa”. Levinas kuvaa rakastetun (*l'aimée*) vastuuttomuudessa, elämellisyydessä ja moniselitteisyydessä ja näkee eroksen ja rakkauden immanenssin sulkevan ”julkisen”, eettisyyden takaavan kolmannen osapuolen ulkopuolelle; onhan sosiaalisen (yleisyyden) mahdottomuus juuri eroksen intiimiyden ehto. Feminiininen on osa ”kahden yhteisöä, yhteisöä ilman kieltä”. (Chanter 1995, 207; Levinas 1961, 233–235, 294-298.) Feminiininen toinen näyttäytyy yhä radikaalina samuuden kyseenalaistamisena, toisena *par excellence*, mutta tästä huolimatta rakkaussuhde ei mahdollista kuin egoistisen ja yksinäisen suhteen, jossa toinen kohdataan nautinnon lähteenä. Levinas kuvaakin rakkauden olevan ”nautinto ja egoismi kahdelle”. (emt.) Ongelmaksi muodostuu eroottisen suhteen kaksoisrakenne, jossa suhde toiseen uhkaa muuttua tarpeeksi. Näin eros on ikään kuin ”olemuksellisesti” eettisyyden ja nautinnon välimaastossa. Rakkaudessa ei voi saavuttaa eettisyyden perustavaa ”transsendentaalista tapahtumaa” eli vieraanvaraisuutta (*hospitalité*). (Poleschchuk 2009, 101, 238, 249.)

Totalité et infinissa suhde feminiiniseen sijaitsee ”kasvojen takana/tuollapuolen” (*au-dela du visage*) sen sijaan, että kyse olisi suhteesta kasvojen transsendessiin. (Levinas 1961.) Feminiininen vaikuttaa kuitenkin välttämättömältä eettisyydelle. Poleschchuk kuvaa Levinasin feminiiniselle eroksessa antamaa roolia seuraavasti:

”Levinasin mukaan feminiinistä tarvitaan paljastamaan subjekti passiivisuudessa ja vieraanvaraisuudessa, jotta se voi avautua toisen kohtaamiseen. Feminiininen on tietyssä mielessä tietoisuus itse, joka perustaa voiman ja väkivallan poistamisen suhteessa toiseen.” (Poleschchuk 2009, 258.)

Suhde feminiiniseen toimii häiriten kognitiivista eli konstituovaa aktiivisuutta ja herättää huomaamaan ja huomioimaan toisen ja täten mahdollistaa ”kasvojen vastaanoton” (emt., 258; Levinas 1961, 161). Waldenfelsin mukaan feminiininen tulisikin ymmärtää kasvojen takaisuuden sijasta *esikasvoina* eli osittain kasvojen välisyytenä siten, että eroottinen suhde tekee mahdolliseksi eettisen suhteen (Waldenfels 2002, 72).

Eroksella on suuri merkitys uudenlaisen ruumiillisen subjektin sekä affektiivisuuden muotojen tutkimisessa, joka Levinasin ajattelussa nousee kyseenalaistamaan totalisoivan näkökyvyn asemaa. Eroottinen suhde paljastaa Levinasille sellaisen ruumiillisen olemassaolon tavan, joka on Merleau-Pontyn kuvaamaa toiminnallisen intentionaalisuuden ”minä kykenen” -suuntautumista

alkuperäisempi. Eroksella on omanlaisensa intentionaalisuuden muoto, ”intentionaalisuus ilman katsetta”, jota Levinas kuvaa ”hyväilyksi” (*la caresse*), jota ei voi ymmärtää koskettamisen (*toucher*) intentionaalisuuden kautta, sillä ”sitä mitä hyväillään ei sanan varsinaisessa mielessä kosketeta”. (Levinas 1979, 82.) Hyväily ei Levinasin mukaan tiedä mitä etsii, joten se ei voi alistaa toista kohteeseen. Näin se ei ole paljastamisen (*dévoilement*) intentionaalisuutta vaan etsimistä eikä kohtaa toista olevana (*étant*), kohteena. Eroksessa rakkaus ”synonyymina ennakoimattomuudelle” tekee totalisoivan suhteen mahdottomaksi. Eroksessa suhde toiseen on suhde mysteeriiin ja tulevaan, siihen, mikä ei ole läsnä; hyväilyssä ylitetään aistisuus. (Levinas 1961, 288-291; 1979, 82; 1995, 63.)

Feminiinisen merkityksen muutos Levinasin työssä nostaa esiin kysymyksen siitä, tuleeko Levinas siirtäneeksi feminiinisen pois eettisyyden alueelta. Erityisesti eroksen ja feminiinisen merkityksen suhde Levinasin toiseen alkutuotannon keskeiseen aiheeseen eli hedelmällisyyteen nostaa esiin kysymyksiä Levinasin patriarkaalista sitoumuksista. ”Hedelmällisyys”, jota Levinas luonnehtii ”vielä rakkauttakin salaperäisemmäksi”, säilyy *Totalité et infinissa* radikaalina toiseuden muotona, jonka Levinas yhdistää korkeimpaan hyvyyteen. (Levinas 1996, 65.) Chanter esittää, ettei feminiinisellä toisella (naisella) ole enää paikkaa Levinasin viimeisimmässä tuotannossa, vaan se ”katoaa” ja ”tulee korvatuksi” maternaalisella (Chanter 1995, 208).³²

Sandfordin mukaan monet tulkinnat Levinasista yrittävät ikään kuin selittää tämän vaikeuden pois joko vedoten metaforisuuteen tai tulkiten feminiinisen radikaalilla tavalla uusiksi.³³ Sandfordin tarkoitus ei ole todistaa Levinasia antifeministiksi tai sovinistiksi, vaan hän kritisoi niin feministisiä kuin traditionaalisia tulkintoja siitä, että selittäessään feminiinisen metaforisuutta tai feminististä potentiaalia ne kadottavat Levinasin kuvauksen merkityksen. Levinasin feminiinistä ei voi onnistua lukemaan feministiseksi. Metaforista ja kirjallisuudellista luonnetta korostavat luennat taas eivät Sandfordin mukaan käsittele

”[...] keskeistä ongelmaa feminiinisen käsitteen ja aktuaalisten naisten välisessä suhteessa. Etäännyttäessään feminiinistä empiirisistä tai sosiologisista viittauksista Levinas ei ensisijaisesti assertoi sen metaforisuutta vaan pikemminkin sen statusta

³² Eroksessa kohtaaminen ei ole ainoa rooli, jossa Levinas kirjoittaa naisesta, mutta kuitenkin keskeisimmäksi nähty. *Totalité et infinissa* nainen on vieraanvaraisuuden (Levinas 1961.) ja *Autrement qu'êtressa* maternaalisuus (*maternité*) on huolenpidon ja vastuullisuuden paradigma, joskin etenkin maternaalisuuden kuvauksissa metaforisuus on voimakasta. (Levinas 1974, 121-; Poleshchuk 2009, 258-259)

³³ Sandfordin kritisoima yksinomaan metaforinen tulkinta viittaa ensisijassa Adrian Peperzakiin, joka näkee feminiinisen metaforana metafyyssille halulle ja intiimiydelle (ks. Poleshchuk 2009, 251-252) ja metaforis-kirjallisuudellinen tulkinta taas John Llewelyniin. Feministisestä tulkinnasta esimerkkinä toimii Bracha Lichtenberg-Ettinger, mutta Sandford myös painottaa feministisen ”apologeettisen” luennan laajaa hyväksyntää. (Sandford 2002.)

filosofisena kategoriana. [Levinasin alkutuotannossa] feminiininen eksplisiittisesti esitellään ontologisen kategoriana joka tuo moninaisuuden olemiseen itseensä.” (Sandford 2002, 155.)

Sandfordin mukaan feminiinisuuden tulkitseminen yksinomaan kuvainnolliseksi jättää huomiotta sen, miten ymmärrämme feminiinisen metaforisen merkityksen ensisijassa todellisten naisten ja naiseuteen liitettyjen merkitysten kautta. Mahdottomuus irroittaa feminiinisen metafora todellisista naisista paljastuu kysymyksessä siitä, miksi juuri feminiisyys toimii Levinasin metaforana eikä esimerkiksi angrogyynisyys tai maskuliinisuus? Feminiinisyydellä on erityinen merkitys metaforana siksi, että se viittaa naiseuteen. Levinasin voi nähdä juuri näistä syistä päätyneen painotuksen vaihtoon. Levinasin kuvaus feminiinisydestä jää väistämättä jännitteiseen tilaan, jota ei voi korjata tekemättä vahinkoa Levinasin ajattelulle. Feministiset luennat, joiden tarkoitus on osoittaa Levinasin ”feministinen potentiaali”, kadottavat Sandfordin mukaan kriittisyyden, joka on keskeistä kaikelle filosofiselle tutkimukselle. (Sandford 2002, 149, 155–156.)

4. Irigaray ja sukupuolieron toinen

Toinen, toiseus on keskeinen osa kaikkea Irigarayn ajattelua. Tästä huolimatta hän on lähtien 1990-luvun alkupuolella julkaistuista teoksistaan ollut enevässä määrin kiinnostunut toisen uudeltaisesta kohtaamisesta ja toisen havaitsemisesta tavoilla, jotka ovat jatkoa fenomenologiselle toisen kokemisen tutkimiselle. *Democracy begins between twossa* Irigaray luonnehtii teostensa *Être deux* ja *J'aime à toi* pyrkimyksiä niin, että ne ”[t]odistavat haluani kehittää kahtena-olemisen kulttuuria, intersubjektiivisuuden kulttuuria” (Irigaray 2000, 117). Naisen alisteisuutta tarkastellaan vähemmän ”pimeänä maanosana” tai maskuliinisen subjektin itse-representaatiota avustavana materiaana (naiselle annetun roolin ja merkityksen kautta) ja enemmän minun ja toisen suhteen uudelleenmäärittelyn näkökulmasta. Kritiikin sijaan painopiste on muutoksen mahdollisuudessa. Kyseiset tavat eivät ole toisiaan poissulkevia ja Irigaray itse korostaa pitäneensä kiinni samoista periaatteista. Suunnanmuutosta on kuvattu esimerkiksi painopisteen siirtymisenä dekonstruktiivisesta konstruktiiviseen, mikä ei edellytä katkosta näiden välillä eikä jälkimmäisen painotus edellytä dekonstruktiivisten elementtien katoamista. (Irigaray 1992, 107; Miller & Cimitile 2007, 1-10.)

Irigarayn toiseutta koskeva tutkimus tuo hyvin esiin erilaisuuden tasa-arvo- tai egalitaristisen feminismiin kanssa. Irigaray selventää sukupuolieroa koskevan näkemyksensä erilaisuutta suhteessa Simone de Beauvoirin ajatteluun erilaisena suhtautumisena toiseutta koskevaan kysymykseen. Siinä missä Beauvoir pyrkii eroon naisen toissijaisuudesta (*deuxieme*), Irigaray kysyykin, mikä ja kuka on se, jonka kanssa ollaan yhtäläisiä ja samanarvoisia. Irigaray ottaa vakavasti filosofisen ja käytännöllisen kysymyksen toisesta sekä sitä koskevan puutteellisen teoretisoinnin. Beauvoir määrittää oikein naisen aseman toisena suhteessa mieheen, mutta ei Irigarayn mukaan pääse irti siitä ajatteluumme vaivaavasta perustavasta uskomuksesta, ettei toinen voi merkitä muuta kuin toissijaisuutta.³⁴ Muutos tässä vaatii katseen kääntämistä minään, ajattelevaan subjektiin, ja sen rajoittuneisuuden tunnistamista: ennen kuin sanon toisen olevan kanssani yhdenvertainen, niin mitä tämä tarkoittaa? Yhdenvertainen minkä kanssa, minkälaisen asteikon ja määrittelyn mukaan? (Irigaray 1992, 104–105.)

Irigaray näkee, ettei toiseutta ja eroa ole vielä ajateltu riittävän radikaalisti, vaan on pysytty ”Saman toisessa”, ”Toisen toiseuden” sijaan. Toinen on edustanut tietynlaista, eri tavoin määriteltyä toiseutta, sen sijaan, että sen radikaali kyseenalaistavuus olisi tunnustettu. Sukupuolieron

³⁴ Irigaray mainitsee psykoanalyttisen koulutuksensa syyksi sille, miksi hän, toisin kuin Beauvoir, näkee toiseuden ja eron niin merkityksellisenä (Irigaray 1993, 3).

unohtaminen ja piilottaminen erilaisilla, toissijaisilla eroilla on yhteydessä laajempaan mahdollisuuteen kunnioittaa ja ajatella toisen toiseutta eikä ratkaisua voi löytyä ilman muutosta sukupuolten välisessä suhteessa. Irigaray väittää, että ajattelumme on ollut kyvytön ajattelemaan aidosti toista eli kahta toisiinsa redusoimatonta subjektia, ”kahta jotka eivät ole kaksi kertaa yksi samankaltainen”. Parhaimmillaankin kyse on ollut yhdestä ja monesta, jolloin kysymys hajoaa anonyymiin moneuteen eikä yhden etuoikeutettu asema tule kyseenalaistetuksi. Toiselle annettu etuoikeuskaan ei haasta keskittymistä yhteen. (Irigaray 2000, 125–128.) Sen sijaan todellinen erilaisuus ei asetu hierarkiaan eikä rinnakkaisuuteen.

”Jos aiomme päästä pois yhden ja monen omnipotentista mallista, meidän täytyy siirtyä kahteen, kahteen joka ei ole kaksi kertaa kukin itse, ei edes suurempana tai pienempänä, vaan joka muodostuu kahdesta, jotka ovat todellisesti erilaisia. Tämän kahden paradigma on löydettävissä sukupuolierosta. Miksi tästä? Koska se implikoi kahta subjektia, joita ei pidä asettaa hierarkkiseen tai genealogiseen suhteeseen (...)” (Irigaray 2000, 129–130.)

”Tämä kaksi ei mukaudu yhden alisteisuuteen toiselle, mikä kumoaa [*supprimer*] kaksi: se ei enää vastaa yhden + yhden subjektin asettamista rinnakkain. Kysymys on suhteesta *välillä* [*entre*].” (Irigaray 1997, 65.)

Irigaraylle sukupuoliero edustaa mahdollisuutta muutokseen, sillä se karkaa erilaisuuden määrittelyä tietynlaiseksi, vertaamista ja suhteuttavaa tarkastelua. Irigaray pitää kiinni Levinasin tavoin toisen kunnioittamisen äärettömästä vaikeudesta, mutta sukupuolierolle annettu painoarvo toimii kyseenalaistaen Levinasin tutkimuksen lähtökohtia. Sukupuoliero, joka näyttäytyy Levinasille liian empiirisenä ja tämän vuoksi täytyy erottaa eettisyydestä, toimii Irigaraylla ”kynnyksenä” etiikkaan, kuvaa Vasseleu (1998, 77). Sukupuolieroon sitoutuva intersubjektiivisuus ei merkitse sukupuolieron tutkimista objektina eli vastaamista kysymykseen, mitä ero koskee. Sen sijaan sukupuolieron todellisen toiseuden on oltava mukana luotaessa uudenlaista kunnioittavaa suhdetta toiseen.³⁵ Minun ja toisen todellisen eroamisen huomioiminen ei Irigarayn näkökulmasta merkitse toisen objektivaatiota, vaan tuo esiin täydellisen saavuttamisen mahdollisuuden ja vaatii muuntamaan toisen kohtaamisen tapoja. ”Sinä joka et ole koskaan minä etkä minun” tekee mahdolliseksi uudenlaisen kunnioittavan kohtaamisen. (Irigaray 1997, 39.)

Irigaraylle erilaiset vertaamisen ja vastakkaisuuksien kautta jäsentyvät tavat kuvata suhdetta toiseen edustavat todellisen toisen poissaoloa. Fenomenologiset kuvaukset eivät tee mahdolliseksi toisen

³⁵ Suhde toiseen on erityinen suuntautumisensa vuoksi, mutta Irigaray ei näe mahdolliseksi erottaa tätä toisen ”todellisesta toiseudesta” (Levinas 1961, 237-239; Stoller 2010, 295-317.)

kohtaamista todellisena toisena vaan vain *tietynlaisena* toisena. Irigarayn intersubjektiivisuuden tutkimus kyseenalaistaa sekä Levinasin että muiden fenomenologien selviöinä ottamia piirteitä ihmisyydestä ja suhteesta todellisuuteen. Onko niissä kyse pikemminkin maskuliinisista dikotomioista? Irigarayn havainnon ja rakastamisen kuvaukset kiinnittävät huomiota fenomenologien käsitteellisiin ja yhteiskunnallisiin sitoumuksiin sekä nostavat esiin seikkoja, joihin ei ole kiinnitetty riittävästi huomiota. Onko fenomenologisissa kuvauksissa pyritty luomaan tapoja kohdata toinen kunnioittaen? Kuten luvussa 2.4. käsitteelin, Irigaraylle naiselle ominaisemmat tavat kohdata toinen edustavat vastausta kysymykseen, miten kaksi erilaista ruumiillista ja henkistä todellisuutta voi olla suhteessa toisiinsa uhkaamatta toisen toiseutta. Näistä muodostuu mahdollisuus kyseenalaistaa Levinasin oletus suhteesta toiseen ensisijaisesti valtana ja omistamisena.

Muutokset eivät onnistu fenomenologisen näkökulman sisäpuolella vaan Levinasin tavoin Irigaray näkee välttämättömäksi ylittää ja muuntaa sen ehtoja sopivaksi toisen kunnioitukselle. Irigaray kuvaa, että fenomenologisen menetelmän täytyy kehittyä, jotta se voi lähestyä aiheita, joita se ei ole vielä ainakaan riittävästi tutkinut. Yhtenä muutoksena toimii dialektiikan käyttäminen ”erityisesti erilaisten subjektien välisten suhteiden palveluksessa.” (Irigaray 2008, 130–131.) Dialektiikan keskeisyys nousee nähdäkseni siitä, miten vastakkaisuuksia ei voi kyseenalaistaa muutoin kuin ”tarjoamalla tilalle” uudenlainen tapa olla suhteessa toiseen. Dialektinen lähestymistapa voi huomioida toisen erilaisen historian kaltaisen palautumattoman erilaisuuden jähmettämättä sitä kuitenkaan pysyvään muotoon.

Intersubjektiivisuuden tutkimuksen keskeisyys antaa myös tasa-arvon tavoittelulle uusia sävyjä. Irigaray kuvaa, että naisen ja miehen välisiä suhteita muutettaessa on välttämätöntä antaa minun ja toisen väliselle suhteelle etuoikeus. (Irigaray 1997, 70.) Intersubjektiivisuuden muutosta on mahdollista lähestyä vain suhteessa toiseen, muuttaen tapaa suuntautua toiseen. Näin naisen toissijaisuus suhteessa mieheen ja kokemus toisesta eivät ole erillisiä tutkittavia kysymyksiä vaan keskenään erottamattomat, sillä Irigaray näkee muutoksen tulevan mahdolliseksi näiden yhdistyessä. Irigaray kuvaa tavoitettaan siten, että: ”[m]iehen tunnustaminen toisena on välttämätön eettinen ja poliittinen tehtävä naiselle, mutta myös välttämätön askel kohti naisten autonomian saavuttamista.” (Irigaray 2000, 140.) Miehen lähestyminen toisena edustaa Irigaraylle mahdollisuutta kyseenalaistaa miehen näkökulmaan sisältyvä oletus yleisyydestä (emt, 134-). Naisesta ei luoda uutta yleistä näkökulmaa vaan sen avulla siirrytään ”kahteen todellisesti erilaiseen” ja todelliseen intersubjektiivisuuteen. Irigaraylle oman näkökulman yleisyydestä

luopuminen ei voi tapahtua suhteessa ”yleiseen toiseen” vaan suhteessa toisen erityisyyteen, konkreettiseen toiseen, joka ”palauttaa” omiin rajoihini. Toinen sukupuoli voi merkitä sellaista toiseutta, joka pakottaa hyväksymään toisen kaikkinaisen erilaisuud sekä oman erilaisuuden toiselle. Sukupuoliero merkitsee ensisijaista rajoitusta, poistumista yleisyyden alueelta. Irigaray esittää, että ”[n]aisten vapautumisen täytyy tapahtua dialektiikassa toisen sukupuolen ja sen vapautumisen kanssa.” (Irigaray 2000, 14.) Intersubjektiivisuuden tutkimuksessakin on kyse sekä naisen että miehen muutoksesta.

Etuoikeutetun yhden näkökulman kyseenalaistaminen eli ”kahden vapauttaminen yhdestä” haastaa Irigarayn mukaan koko teoreettisen ja käytännöllisen tradition. Filosofiasa ei voi olla enää vain yhtä subjektia (Irigaray 2000, 130). Ennen kuin siirryn tarkastelemaan Irigarayn intersubjektiivisuuden tutkimusta, käyn läpi hänen tapaansa paikantaa sitoutumista yhteen subjektiin, josta myöskään Levinas ei hänen mukaansa pääse irti.

4.1. Toisen kohtalo traditiiossamme

Toisen alisteisen aseman kritiikki tuo esiin, miten Irigarayn ajattelu ei rajoitu vain sukupuolten välisten suhteiden tutkimiseen, vaan hän tutkii yhtä lailla kaikkia ihmisten välisiä suhteita, mutta myös ongelmallista suhdettamme luontoon ja nykyistä elämäntapaamme teknologisessa ympäristössä. (Chanter 1995, 143.) Irigarayn diagnoosi ”intersubjektiivisen kulttuurin” puuttumisesta ei merkitse yhtä selkeärajaista ongelmaa vaan kimppua erilaisia ongelmia, jotka ulottuvat ihmisyyksäytymisestä yhteiskunnan rakentumiseen ja arvoihin. Tästä syystä minun ja toisen suhteen perustavanlaatuinen muutos on yhteydessä laajempaan hierarkioiden purkamiseen.

Irigarayn kritiikki filosofista traditiotamme kohtaan sekä jatkaa Levinasin ajattelua että osoittaa sen riittämättömyyden. Irigaray jakaa Levinasin kanssa näkemyksen perustavasta ongelmasta eli ”Saman” (*le Mème*) vallasta, mutta näkee ongelman sukupuolittuneena:

”Nyt tämän filosofisen logoksen herruus perustuu suurimmilta osin sen valtaan redusoida kaikki toiset *Saman ekonomiaan*. Se vallitsee teleologisesti konstruoivana projektina joka on aina myös projekti jossa toinen käännetään, ohjataan, redusoidaan samaan. Ja sen ehkä suurin levittäytyminen, koskee *sukupuolten välisen eron poispyyhkimistä systeemeissä*, jotka ovat 'maskuliinisen subjektin' itserepresentaatiota.” (Irigaray 1977, 72.)

”Saman dominaatio” merkitsee Irigaraylle maskuliinisen subjektin ja sille ominaisten tietämisen ja todellisuuden hahmottamisen muotojen dominaatiota, jotka perustuvat traditiomme tapaan kätkeä sukupuoliero. Saman valta ei rajoitu filosofiseen subjektiin, vaan Irigaray näkee ongelman yhteiskunnallisena, joskin lähestyy sitä juuri filosofisen subjektin kautta:

”Länsimainen filosofia, ehkä kaikki filosofiat, on aloittanut singulaarisesta subjektista. (...) Tietenkin 1800-luvun loppupuolelta lähtien on huomio kääntynyt entistä enemmän kysymykseen toisesta. Filosofisesta subjektista, josta on tähän mennessä tullut sosiologisempi luonnoltaan, on tullut hieman vähemmän imperialistinen. (...) Kuitenkin ihmisenä olemisen fundametaalinen malli jäi muuttumattomaksi: yksi, singulaarinen, yksinäinen ja historiallisesti maskuliininen (...) Moninaisuus käsitettiin ja elettiin täten edelleen hierarkkisesti, monen ollessa aina alisteisia yhdelle. Toiset eivät olleet muuta kuin jäljennöksiä miehen ideasta (...) Näitä jäljennöksiä ei kuitenkaan ole määritelty lähtien niiden omista lähtökohdista.” (Irigaray 2000, 121–122.)

Ihmisenä olemisen fundamentaalinen malli ei ole muuttunut, vaikka joitakin myönnytyksiä on tehty. Irigaray esittää, että ”[v]uosisatojen ajan ihmisideaali on yhdistetty kykyyn hallita, kesyttää, tuottaa ja kiihdyttää valmistusta omilla välineillään ja menetelmillään, kehittää – luontoa, toista, toisia – itseään varten.” (emt., 7-8.) Yksittäinen päätös tai valinta ei muuta tätä elämisen tapaa. Jos toisen alisteisuus samalle ei ole sattumaa vaan ehto saman eksistenssille pitää ”saman” eli subjektuuden muuttua. Irigaray näkee Levinasin tavoin keskeiseksi tutkia eettisen subjektuuden ehtoja. Irigarayn kritiikki subjektikäsitystä ja todellisuuden hahmotusta kohtaan suuntautuu subjektin konstituutiota määrittäviin tapoihin ja lakeihin. Mitkä säännönmukaisuudet mahdollistavat singulaarisen subjektin?

Irigarayn mukaan maskuliinisen subjektin konstituutio tapahtuu väkivaltaisesti ja hierarkkisesti, siten, että väkivalta kohdistuu toisiin tai ”toisiin” subjektin ylläpitäessä sisäistä hierarkkia. Irigarayn toista koskevalle ajattelulle onkin keskeistä seurata Levinasin tapaa ymmärtää (väki)valta laajemmin kuin rajoittuen suoriin väkivallan ilmauksiin. Toisen toiseutta vahingoitetaan aina kun kielletään toisen itsenäisen eksistointi eli alistetaan toinen tiedolle tai tarpeelle. (Poleschuk 2009, 144; Whitford 1991, 140.) Irigarayn kritiikissä subjekti on sekä yksinäinen että hallitseva. Saavuttamattomiin jäävän illusorisen autonomian tavoittelu toteutuu riippuvaisuuden ja muiden itsenäisen merkityksen toistuvana kieltämisenä, joka kohdistuu niin luontoon, ruumiillisuuteen kuin toisiin ihmisiin. *Je, tu, nous'ssa* Irigaray erottaa toisistaan kaksi meitä määrittävää mallia: suhteemme ajatteluun – kulttuuriin - on toistavaa ja ylläpitävää, kun taas suhde ympäristöön -

elämään, siten että mukana on syntymä ja toisen ihmiset - hahmottuu kamppailuna (Irigaray 1993, 31). Irigarayn mukaan erilaisia subjektia konstituivia vastakkaisuuksia (luonto-kulttuuri, mieli-ruumis, mies-nainen) ei voi hahmottaa luonnollisina ja rinnakkaisina, vaan kyse on korkeamman merkityksen aktiivisesta vallankäytöstä sen yrittäessä säilyttää asemansa. (Whitford 1991, 140.)

Speculumissa Irigaray kuvaa tällaista subjektia ”spekulatiiviseksi”. Spekulatiivisuus viittaa jatkuvaan kumoamiseen ja irrottautumiseen, joissa subjektin suuntautumisen kohteena ovat sen omat heijastumat ja reflektiot. Spekulatiivinen subjekti ikään kuin ”harhailee peilialissa” ja tulee ”omien spekulatiivisten teorioidensa ja rajattoman symmetrian vaikutusten vangiksi”. Irigaray näkee Freudin kuvaukset lapsen kehityksestä kaikkein tarkimmaksi kuvaukseksi maskuliinisen subjektin toiminnasta: äidin/ruumiin vallasta on irtauduttava ja sen voimat haastettava. Luonto ja kohdatut toiset ovat merkityksellisiä ”heijastaessaan” subjektille sen itsensä takaisin eli toimiessaan subjektin määrittelemissä rooleissa.³⁶ (Irigaray 1977, 67; 1985, 130–137.) Samankaltainen muoto toistuu Descartesin tiedon varmuuden menetelmässä, jonka ”ajattelen, siis olen” -päätelmään pyrkimistä Irigaray kuvaa seuraavasti:

”Minä’ ajattelen, siksi tästä asiasta, tästä ruumiista joka on myös luontoa, joka on edelleen *äiti*, tulee ”minun” jatkeeni määräämisvaltaana analyttisiin tutkimuksiin, tieteellisiin heijastuksiin, mielikuvituksen säädelyyn harjoitukseen, tekniikan hyödylliseen käyttöön.” (Irigaray 1985, 186.)

Lacanin teorian peilivaihe on tärkeä kritiikin apuväline Irigaraylle, mutta hän ei rajaa ongelmaa ainoastaan psykoanalyysiin. Irigaray kuvaa: ”Olipa kyse Freudin työstä tai filosofisen traditiomme tärkeimmästä systeemistä, yritän paljastaa miten toinen pysyy aina toisena subjektille itselleen eikä todellisena toisena.” (Irigaray 2000, 126.) Whitfordin mukaan Irigarayn singulaarisen subjektin kritiikki jäsentyy osaksi laajempaa psykoanalyttisesti innoittunutta kulttuurikritiikkiä, joka palauttaa ongelman ”narsismin kulttuuriin”. Narsismi ei viittaa yksilopsykologiseen tilaan vaan erilaisiin hallitseviin piirteisiin, jotka vaikuttavat niin yksilön kuin yhteisön tasolla. Itseriittoisuuden keskeisyys ei merkitse toisten tarpeettomuutta vaan päinvastoin toisten välttämättömyyttä tietyissä rooleissa ja tehtävissä. (Whitford 2007.) Kuvatessaan subjektia yksinäiseksi Irigaray ei kiellä, etteikö ihmisen väistämättä sosiaalista luonnetta tiedostettaisi; kyse on siitä, *miten* toiset kohdataan

³⁶ Irigarayn kritiikki projektiota eli heijastuksesta perustuu lacanilaisen subjektinkehityksen perustavaan tasoon, eli peilivaiheeseen, mutta ei kuitenkaan näe tätä universaalina tapana saavuttaa subjektius vaan ennemminkin maskuliinisen subjektin fantasiana. Beauvoir kuvaa *Toisessa sukupuoleessa*, että mies heijastaa naiseen ne ominaisuudet, joita haluaa paeta (mm. ruumiillisuuden). (Whitford 1991, 53-70; Beauvoir 2009, ”Myytit” -osa s. 273-.)

ja millaisissa merkityksissä. Itsenäisyyden ehto on muiden redusoiminen objekteiksi, tietynlaisesta objektivaatioon sitoutuneesta suhteesta koko todellisuuteen, jossa subjektin ehto on kieltää itselleen ulkoiseksi koetulta subjektius ja spontaanisuus. Irigaray kuvaa tällaista subjektiutta ”lapsenomaiseksi”, sillä kaikki palautetaan sen näkökulmaan eli on olemassa sitä varten. ”Minkä nyt tunnemme ihmisyytenä vastaa tarpeita [*besoins*] (...) Luultavammin kulttuurimme ei ole vielä ohittanut tai on palannut tarpeiden tasolle.” (Irigaray 1992, 77.)

Tietoisuuden kehityksen, filosofisen ajattelun ja abstraktin tietämisen nähdään tapahtuvan materian, ruumiillisuuden, ylittämisenä eikä ruumiillisuuden avulla. Mitä muuta toiset tietoisuudet ovat hegeliläisessä dialektiikassa kuin mahdollisuuksia tietoisuuden nousuun korkeammalle tasolle? Lopulta kyse on aina yksinäisyydessä tapahtuvasta projektista, jossa subjekti muokkaa ja muuntaa kontrolloimansa tiellä kohti korkeampaa tietoisuutta ja totuutta. Tieteellinen näkökulma toimii samalla logiikalla tai edustaa tämän logiikan kulminaatiota. Irigaray käsittelee koko traditiomme keskeisiä piirteitä, mutta hänen kriittikkinsä kohdistuu enenevässä määrin Heideggeria seuraten nykyaikaisen tieteellis-teknologisen hahmotustavan ongelmiin.

”Länsimainen traditio representoi yhä enemmän elävän energian uhraamista hengelle (...) kasvamisen ja ruumiillisuuden ulkopuolella (...) neutralisoiden aistiset, luonnolliset, historialliset eromme. Tässä mielessä vaatimus yhtäläisyydestä kaikkien välillä on hyvin uskollinen ideaalisen sekulaarille metafysiikallamme (...) Se esittää neutraloivansa elävien erityisen energian herruuden, valtiollisen tai uskonnollisen, taloudellisen kasvun tai teknologian, alaisuuteen.” (Irigaray 1992, 154–155.)

”Tieteen aikakausi” keskittyy ”tieteelliseen” eli ideaaliin ja neutraaliin tietämiseen ja uhkaa Irigarayn mukaan lisääntyvällä ulkoisuudella, abstraktioilla ja fragmentaarisuudella, mikä päättyy uhraamaan elävän kokemuksen eli ainoan asian, joka voi antaa merkitystä niin tieteelle kuin elämälle ylipäättään. Subjektin keskittyessä ensisijaisesti universaaliuteen ja ”ikuisiin totuuksiin”, jää muu perustava osa subjektia -eli ruumis, kasvu ja eläminen- toissijaiseen asemaan eikä tule esiin subjektin itse-tutkiskelussa ja abstraktien todellisuuksien rakentamisessa, vaan tulee torjutuksi ”empiirisenä naiiviutena”, mikä taas tekee vaikeaksi nostaa esiin kysymyksiä toisesta ja luonnosta. Tutkija tekee kokeita luonnolle muistamatta, miten itsekin on *luonnon sisällä*. (Irigaray 1996, 142–146.) Suhteemme luontoon on ensisijaisesti soveltavaa sen sijaan, että se olisi kunnioitusta ja rakkautta elämisen ja elossapysymisen mahdollistajaa kohtaan. (Irigaray 1983, 19.) Tämä koskee myös suhdetta omaan ruumiillisuuteen. Irigarayn mukaan tieteellinen ja ruumiillistumaton totuus ei

näin ”vapautta” naista sukupuoliin liitetystä (uskonnollisen, traditionaalisen) perinteen ongelmista, sillä se kierrättää niitä purkamatta. Yleinen näkökulma vastaa edelleen miehen näkökulmaa ja etäisyydenotto ruumiillisuudesta tekee tästä jopa entistä vaikeamman kyseenalaistaa.

4.2. Irigarayn Levinas-kritiikki

Levinasin toiseuden tutkimusta koskeva kritiikki on osa Irigarayn filosofisen projektin pyrkimystä paljastaa, miten yleisiä ja neutraaleita todellisuuden jäsentämisen tapoja ei ole ollut, vaan kyseessä on pohjimmiltaan sitoutuminen maskuliinisuuteen, yhteen ja yksinäiseen subjektiin. Irigarayn kritiikin Levinasia kohtaan voi nähdä kiteytyvän *J'aime à toin* kuvauksessa yleisestä tavasta ajatella toista:

”Speculumin alaotsikolla [*De l'autre femme, eli toisen naisen*] halusin osoittaa, että itse asiassa toinen ei ole neutraali, ei kieliopillisesti eikä semanttisesti, ja että samaa ilmausta ei ole mahdollista käyttää erottelematta maskuliinisesta ja feminiinisestä. Tämä tapa on tavallinen filosofiassa, uskonnossa, politiikassa. Niissä puhutaan toisen eksistenssistä, toisen rakkaudesta, toisesta huolehtimisesta jne., kysymättä ketä tai mitä tämä toinen representoi. Tämä puutos toisen toiseuden määrittelyssä on halvaannuttanut ajattelun, ymmärrettynä dialektisena metodina, idealistiseen uneen, joka on sopiva yhdelle maskuliiniselle subjektille (...) Itse asiassa, silloin kun toista ei ole määritelty omassa varsinaisessa todellisuudessaan, hän ei ole kuin toinen minä, ei todellinen toinen [*autrui*], hänen täytyy siis jäädä enemmän tai vähemmän kuin minä. Näin hän on siis joko minua suurempi, täydellisempi, jumala, logos, tai pienempi, eli lapsi, sairas, köyhä, tuntematon. Ei siis oikeasti toista, vaan sama.” (Irigaray 1992, 103–104.)

Ennen kuin siirryn käsittelemään sitä, miten Irigarayn mukaan on mahdollista kohdata todellinen toinen uskollisena ”toisen omalle varsinaiselle todellisuudelle”, avaan Irigarayn kritiikkiä Levinasia kohtaan. Irigaray väittää, että tavat, joilla Levinasin on tarkoitus välttää toisen jääminen vain *alter egoksi*, saavat hänen ajattelunsa päätyvän juuri siihen – Levinasin toinen on aina joko yleinen ja siten epätodellinen tai tietyllä tavoin määritelty toinen eli ”toinen omasta näkökulmasta nähtynä”. Näin Levinas pitää kiinni sellaisesta tavasta alistaa toinen ”symmetrian alaisuuteen”, itsen heijastukseksi. Levinas pysyy yleisen ihmisyyden alueella, josta käsin sukupuoli ero näyttäytyy ainoastaan muunnoksena tästä yleisyydestä.

Lähestyn Irigarayn kritiikkiä Levinasia kohtaan kolmen keskeisen kritiikin kautta. *Sukupuolieron etiikan* luvussa ”Hyväilyn hedelmällisyys” ja esseessä ”Questions à Emmanuel Levinas. Sur la

divinite de l'amour" (1987, 1991³⁷) Irigarayn kritiikki Levinasia kohtaan keskittyy naiselle annettuun asemaan sekä eroksen ja eettisyyden erottelun ongelmallisuuteen. *Être deux'n* luvussa "Un mystère qui illumine" Irigaray laajentaa Levinasin kuvaamaa "neutralisaation ongelmaa" koskemaan kielenkäytön ja moraalin muotoja, jotka eivät tunnista sukupuolieroja. Irigarayn luenta kääntää Levinasin työn antamat mahdollisuudet Levinasin oman tutkimustavan tarkasteluun ja kutsuu Levinasin tapoja suuntautua toiseen "neutralisoiviksi tekniikoiksi" eli vallan muodoiksi ja pyrkii osoittamaan, ettei Levinas itse onnistunut välttämään toisen lähestymistä väkivalloin. Kritisoituaan Heideggeria neutraloinnista Levinas päätyy sukupuolieron sivuuttamalla alistamaan toisen neutraalisuudelle; ei Heideggerin tavoin olemiselle, mutta Irigarayn mukaan "yhdeksi uniikille kielelle ja totuudelle". (Irigaray 1997, 192–195.)

Irigarayn kritiikkiä Levinasia kohtaan on pidetty liiallisena – eikö Irigaray tiedosta Levinasin feminiiniselle antamaa kumouksellista asemaa ja erityistä kiinnostusta feminiinistä kohtaan?³⁸ (ks. esim. Ince 1996.) Irigaray ei näe feminiiniselle annettua "etuoikeutettua" asemaa kumouksellisena, sillä tämä merkitys ei realisoidu naisen kannalta eikä tee mahdolliseksi sellaista todellista intersubjektiivisuutta, josta Irigaray on kiinnostunut. Irigarayn kritiikki ikään kuin puhuu Levinasin ohi ja keskittyy niihin seikkoihin, joita Levinas ei ole tehnyt. Irigaray tiedostaa kyllä, että Levinasin tarkoitus ei ole ollut ratkaista sukupuolieroja koskevaa kysymystä, mutta hänen tarkoituksensa on näyttää, mitä Levinas on tullut tehneeksi, koska ei huomioi sukupuolieroja.³⁹ Näin Irigarayn kritiikki näyttää, millaisiin ongelmiin toiseuden kunnioitus päätyy, kun se ei huomioi sukupuolieron ylittämättömyyttä.

Käsittelen ensiksi sitä, millä tavoin Levinasin tapa kirjoittaa toisesta yleisessä muodossa muodostaa Irigarayn mukaan keskeisen ongelman, minkä jälkeen esittelen, miten Irigarayn mukaan Levinasin feminiinisestä toisesta kirjoittaminen epäonnistuu, kun se ei tunnista ja avaa mieskeskeisiä yhteiskunnan ja perheen jäsenyyksen tapoja. Näiden kritiikkien tarkastelu tuo esiin seikat, joita Irigarayn mukaan on vältettävä, jotta toista voi kunnioittaa toisena ja toimivat taustana Irigarayn intersubjektiivisuuden ajattelulle.

³⁷ Viitataan englanninkieliseen käännökseen "Questions to Emmanuel Levinas: On the Divinity of Love", 1991. Käänt. Margaret Whitford.

³⁸ On huomioitava, että Irigaray ei Levinas-luennassaan rakenna kokonaiskuvaa tämän ajattelusta vaan keskittyy kysymykseen sukupuolieron toiseudesta tiettyjen tekstien lähiluvun avulla. Poleshchuk huomauttaa, että kun Irigarayn luenta keskittyy Levinasin filosofian tiettyihin osiin, se ohittaa Levinasin ajattelun käsitteellisen kontekstin kokonaisuutena, esimerkiksi sivuuttaa Levinasin myöhemmän tuotannon aistisuuteen suuntautuvan tutkimuksen. (Poleshchuk 2009, 241.)

³⁹ Irigaray ei ole ainoa Levinasia tästä ongelmasta kritisoinut – yksi tunnetuista kriitikoista on Derrida. Irigarayn ja Derridan kritiikin yhtäläisyydestä ks. Vasseleu 1997, 110–111.

4.2.1. Kuka on Levinasin toinen?

Levinasin toisen ajattelussa kielellä on erityinen asema. (Luku 3.2.) Esseessä ”Questions à Emmanuel Levinas. Sur la divinite de l'amour” Irigaray tarttuu Levinasin tapaan kirjoittaa toisesta yleisessä muodossa. Levinas väittää puhuvansa konkreettisesta ja persoonallisesta toisesta (*autrui*). Irigaray kuitenkin kysyy:

”Kuka on toinen, Toinen [*l'autre, autrui*], jne.? Kuinka toinen voidaan määritellä? Levinas puhuu ”Toisesta” [*autrui*], ”Toisen kunnioittamisesta” [*respect d'autrui*], ”Toisen kasvoista” [*visage d'autrui*], jne. Mutta miten määritellä tämä Toinen, joka näyttää niin itsestään selvältä hänelle, ja jonka näen postulanttina, systeemin heijastuksena tai jäännöksenä, merkityksen kristallisaation hermeneuttisena tapahtumapaikkana, jne.? Kuka on tämä toinen, jos sukupuolieron toista ei ole tunnistettu tai tiedetty?

Eikö se siinä tapauksessa merkitse eräänlaista naamiointia tai viettelyä? Tai toisen kuluttamisen vaikutusta?” (Irigaray 1991, 112.)

Irigaray tutkii, millä edellytyksillä Levinasin on mahdollista kirjoittaa toisen kunnioittamisesta silloin, kun tämä ei huomioi sukupuolieroa, vaan näkee sen ”liian empiirisenä”. Levinas vaikuttaa joutuvan nojaamaan jonkinlaiseen ”yleiseen ihmisyyteen” kuvatessaan toista ilman ”aktuaalisia ominaisuuksia”. Onko tämä yleinen toinen mies vai yritys ylittää sukupuoliero? Derridan esittämää kysymystä mukaillen voi kysyä, kuinka eettisenä voidaan pitää yleistä, ”ominaisuuksista tyhjennettyä” toisen käsitettä? (Wyschogrod 2002, 192–193.) Kuka on toinen, jos toinen ei ole paikantunut ”luonnolliseen todellisuuteen”? Joko Levinasin ajattelu ei toimi tässä ruumiillisessa todellisuudessa vaan pelkkänä abstraktiona tai Levinas jättää huomioimatta sukupuolieron toiseuden eli muuntaa, ”naamioi” toisen tietynlaiseen rooliin, joka toimii oman eettisyyden määrittelyn tukena.

Irigarayn luennassa yleisen toiseuden kunnioitus osoittautuu ongelmalliseksi myös paljastuessa, ettei se lopulta toimi yleisyydessä, vaan kunnioittaa toisia ”muukalaisen” ja ”orvon” kaltaisten määritysten kautta eli ”päätyy korvaamisten äärettömään sarjaan, operaatioon, joka näyttäytyy minulle epäeettisenä.” Levinas vaikuttaa jäävän päättämättömyyteen; toinen kuvataan yleisenä, mutta samalla vaikuttaa olevan välttämätöntä määritellä toiseus. (Irigaray 1991, 112–113.) Irigaray esittää, että nimenomaan sukupuolieron huomioimatta jättäminen johtaa Levinasin yritykseen saavuttaa epäsymmetrinen suhde toiseen antamalla toiselle määrittelyjä ja kuvauksia kuten ”orpo”

tai ”leski”. Miksi Levinas tarvitsee kuvauksia osoittamaan toisen kunnioittamisen välttämättömyyden? Eikö toiseus itsessään riitä?

Irigarayn Levinas-kritiikki palaa toistuvasti siihen kysymykseen, mistä kirjoitetaan kun kirjoitetaan toisesta. ”Toisesta” kirjoittaminen ei automaattisesti merkitse toisen huomioimista toisena, vaan Irigaray näkee välttämättömäksi suunnata katse siihen, miten ja missä tämä puhe toisesta muodostuu ja miten se on suhteessa ”todellisten toisten” eksistointiin: estääkö vai mahdollistaako se sukupuolieron huomioimisen?⁴⁰ Levinas ei tunnista sukupuolieroja ensijaisena erona, vaan pitäytyy yleisen toiseuden alueella, mikä ei Irigarayn näkökulmasta ole neutraali valinta, vaan toimii jatkona traditionaaliselle maskuliinisen subjektin yksinvaltiudelle. Kun se luo hierarkkisesti määriteltyjä eroja ja toiseuksia siirtyy sukupuolieron tunnistaminen jatkuvasti kauemmas.

Être deux'ssa Irigaray tutkii Levinasin toisesta kirjoittamisen tapaa esittämällä kielen sellaiseksi vallan muodoksi, jota Levinas ei tunnista. Levinasille kieli, puheena toiselle, voi murtaa totaliteetin ja perustaa suhteen, joka on redusoimaton subjektin ja objektin suhteeseen. (Levinas 1961, 70; 1995, 74.) Irigaray taas kuvaa kielen tuottavan uudenlaisia hallinnan muotoja aina kun ajattelijat ei huomioi erojen todellisuutta ja tiedosta, miten oma ruumiillinen todellisuus, naisena tai miehenä, toimii ehtona kielenkäytölle. Levinasin kääntyminen aistisuudesta ja havaitsemisesta pois jättää jäljelle ainoastaan omat heijastukset ja kielen. Subjektin egologista sulkeutuneisuutta ei tunnisteta ja kyseenalaisteta. Kielen rooli ja sen kyseenalaistamaton asema mahdollistaa sellaisen yleisen ja neutraloivan ajattelun, jossa liikutaan kielen jo valmiiksi määrittelemän alueen sisäpuolella, missä on mahdotonta tunnistaa ja kyseenalaistaa kielen maskuliinista muotoa, mikä tekee siitä naisen suhteen epäeettisen. Juuri kieli tekee mahdolliseksi Levinasin kirjoittaa ”toisesta yleisyydessä”. Neutraali kieli (*langage au neutre*) on ”ruumiillistumattomana välittäjänä” tieteellisen ja fragmentaarisen maailmanjäsenyyden tuottaja ja ylläpitäjä. Tällaisen kielen avulla ei voi lähestyä toista toiseudessaan, sillä olen aina ensisijassa suhteessa ”omaan kieleen”. (Irigaray 1997, 190.)

Irigaray suuntaa huomiota siihen, mikä tekee kielenkäytön mahdolliseksi. Irigarayn mukaan on tunnistettava ja tunnustettava ajattelun ja puhumisen ”elementaarinen ehto” luonnollisessa todellisuudessa, joka on väistämättä sukupuolinen. Niin kauan kuin kieli ei saa uutta perustaa tästä

⁴⁰ Kyse on feministisen ajattelun keskeisestä kysymyksestä. Esimerkiksi Rosi Braidotti on tutkinut dekonstruktiivisten ja jälkistrukturalististen miesfilosofien tapaa kuvata uudenlaista subjektiutta naiseuteen tai feminiinisyyteen liittyvillä ilmauksilla. Braidotti päätyy esittämään, että esimerkiksi Derridan ja Gilles Deleuzen tapa käyttää feminiinistä metaforisena merkinä on sekä yleisemmin eettisesti että feministisistä näkökulmasta ongelmallista, vaikka feminiiniseen liitetyt positiiviset, kumoukselliset ominaisuudet vaikuttaisivat päällisin puolin viehättäviltä. Mikä esimerkiksi on Deleuzen naiseksi-tulemisen (*devenir-femme*) suhde oikeisiin naisiin? Onko kyse pikemminkin naiseuden ja vähemmistöjen/alistettujen ryhmien ”kolonisoimisesta”? (Braidotti 1993.)

lähtökohdasta eli niin kauan kuin suhteemme kieleen ei muutu, on Irigarayn mukaan väistämätöntä, että ”[p]uhe pysyy epätodellisena ja valheellisena valtana, viettelyn tapana, joka unohtaa toisen todellisuuden ja kunnioittamisen.” (Irigaray 1997, 187.)

Irigarayn ajatus ”dialogisesta kielestä” (luvussa 2.3.) ja Levinasin ”sanominen” nojaavat kumpikin henkilökohtaisuuden painotukseen ja siihen, miten kielen merkityksellisyys perustuu kahden väliseen suhteeseen ja mahdottomuuteen yleistää täydellisesti. Irigaraylla uudenlaisen puheen ehtona toimii sukupuolieron tunnustaminen ja tähän liittyvä ylittämätön ero; minun ja toisen sukupuolen välistä eroa ei voi ylittää kielellä, vaan kielen tehtävän muutos vaatii ”hiljaisuuden suojelua”. (emt., 119.) Toisen kunnioitusta toisena ei voi aloittaa kielen avulla, vaan on tunnustettava kielen riittämättömyys. Irigarayn sukupuolierolle antamaa roolia ei voi korvata muilla eroilla, sillä sukupuolieron sivuuttaminen kielen tarkastelussa merkitsee Irigaraylle ”todellisuuden ja totuuden kokemuksen kieltämistä”, naisen erilaisen todellisuuden ja erilaisen kielisuhteen mitätöimistä ja täten myös sitä, ettei ”[k]ohtaa toista toisena, joka on minusta eroava, minulle vieras – ei minä, ei minun, ei alter ego, ei samanlainen kuin minä.” (Irigaray 1997, 190.) Irigaray näkee sukupuolieron sivuuttavan toiseuden tutkimuksen törmäävän väistämättä ongelmiin.

4.2.2. Toinen patriarkaalisen genealogian kehyksessä

Levinasin tarkoitus on kunnioittaa toista vallan ja omistamisen tuollapuolen. Irigarayn mukaan Levinasin kuvaus toisesta tulee kuitenkin nojanneeksi laajempaan hierarkkisten suhteiden malliin, koska Levinas ei tunnista perheen ja yhteiskunnan jäsenyykseen sisältyvää vallankäyttöä, vaan pitäytyy perinteisen toiseuden jäsenyyksen alueella eli genealogiassa.

Alusta asti suhde toiseen on käsitetty traditiossamme genealogisena. Tällainen toista koskevan kysymyksen reduktio on luultavimmin kiinni patriarkaaliseen perheen nauttimassa etuoikeudessa sosiaalisen järjestyksen mallina (sekä siviili- että uskonnollisen). Olemme käsittäneet toisen Isänä (tai poikana) tai veljenä, välttämättömyydessä alistaa veljeys isyydelle, arkipäiväinen toinen isälle Toisena. (Irigaray 1997, 191–192.)

Toisten toiseus kohdataan genealogisen järjestyksen alueella, jossa eettisesti ensisijaiset suhteet on määritelty tarkoin ja ”valmiiksi”. *Être deux'ssa* Irigaray jäljittää Levinasin toisen ajattelun genealogista jäsenystä, joka muodostaa erilaisten asemien verkon. Irigarayn näkökulmasta Levinasin ”Toisesta” tulee keino pyrkiä kohti valmista moraalisuutta ja toteuttaa perheyhteyttä,

jonka eettisyyden rakentumista ei kyseenalaisteta. Levinas pidättäytyy aistisesta adekvaatiosta ja ymmärtämisestä, mutta ei havaitse sosiaalisen järjestyksen adekvoivaa luonnetta, jossa toinen asetetaan osaksi toisten välisten suhteiden hierarkkista kokonaisuutta. (Irigaray 1991, 112; 1997, 192-; Levinas 1961, 162-.) Levinasin ajattelussa ei Irigarayn mukaan ole asemaa todellisille eroille ja toiseuksille.

Esseessä ”Questions à Emmanuel Levinas” Irigaray esittää ongelmien perustuvan Levinasin tapaan toimia kahdella tasolla, *fenomenologisella* ja *hermeneuttis-teologis-metafyysisellä*, siten, että näistä edellinen asetetaan aina lopulta jälkimmäisen alaisuuteen. Fenomenologiset kuvaukset toisen aistisen todellisuuden kohtaamisesta ja eroksesta asetetaan ”[i]sän, isän ja pojan, miehen ja jumalan suhteen alueelle.” (Irigaray 1991, 113.) Toisaalta kyseisessä esseessä Irigaray painottaa ehkä selkeimmin Levinasin ajattelun potentiaalia. Levinas kirjoittaa kuin kirjoittaakin feminiinisestä toiseutena *par excellence* ja pääsee Irigarayn näkökulmasta aloittamaan toisen sukupuolen lähestymistä, mutta päätyy ”[t]aas kerran tarrautumaan patriarkaatin kallioon juuri ruumiillisen rakkauden alueella.” (emt., 113.)

Irigarayn näkökulmasta Levinasin toista koskevaa ajattelua ei ole mahdollista erottaa hänen teologisesta kiinnostuksestaan. Levinas ei erota teologista ja filosofista ajatteluaan toisistaan. Irigaray ei kritisoi uskonnollisuutta tai henkisyyttä sinänsä, vaan kyseenalaistaa mahdollisuuden erottaa uskonto tietynlaisesta yhteiskunnallisesta järjestyksestä. René Girardia seuraten Irigaray tarkastelee uskontoa tapana säädellä väkivaltaa ja luoda sosiaalista koheesiota (Whitford 1991, 145). Monoteistiset uskonnot ovat jo perustaltaan sitoutuneet hierarkkiseen ja mieskeskeiseen ihmis- ja perhekäsitykseen. Irigaray kuvaa monoteismin ”sosioukonnollisen talouden” toimivan sellaisen korvaamisen (substituution) perustalta, jossa naisen asema palautuu miesten aseman alaisuuteen eli ei ole korvaamaton. Isän ja pojan suhde ei ole rinnakkainen tai vaihtoehtoinen äidin ja tyttären suhteelle, sillä traditiomme antaa näille erilaisen arvon ja etuoikeuttu isän asema ottaa oikeutuksensa äidin ja tyttären välisen suhteen kustannuksella. Irigarayn mukaan monoteistiset uskonnot eivät voi väittää olevansa eettisiä niin kauan kuin ne eivät ole tarkastelleet kriittisesti sukupuolille antamia rooleja. (Irigaray 1991, 112–115.)

Irigaray näkee teologian ja filosofian erottamattomuuteen liittyvän muitakin ongelmia. Yksi kysymys koskee valintaa uskontojen välillä; mikä uskonto tai traditio saa etuoikeuden toimia ontoteologian pohjana vai onko jokaisen sisällä muodostettava omanlaisensa lähestymistapa toiseuteen? (Irigaray 1991, 114.) *Être deux'ssa* Irigaray ilmaisee huolensa siitä, muodostuuko

uskonnollisesta moraalista omanlaisensa adekvaation muoto. Irigarayn näkökulmasta Levinasin Jumala asettuu minun ja toisen suhteen esteeksi ja jäsentää poissaolollaan tätä suhdetta siten, että toisen konkreettisuus on alistainen transsendenteille ja ikuisille merkityksille; minun kunnioittamilleni merkityksille. Irigaray kysyy, että ”[e]ikö toisen kunnioittaminen Jumalan nimissä merkitse toisen alistamista *minun* Jumalalleni eikä toisen kunnioittamista toisena?” (Irigaray 1997, 192.)

Irigarayn luennassa selvimmäksi oireeksi Levinasin eettisyyden ongelmallisista sidoksista nousee etiikan ja seksuaalisuuden kyseenalaistamattomana näyttäytyvä erottaminen seuraamuksineen. Naisen toiseuden lähestyminen eroksessa on alistettu perheelle, jonka eettisyydestä eroksessa kohdattu nainen vaikuttaa jäävän osattomaksi. Irigaraylle eroksen toissijaisuus ”eettistä avustavana suhteena” on osoitus Levinasin sitoutumisesta tietynlaisiin arvoihin niitä kyseenalaistamatta. Tässä suhteessa Levinasin filosofia kadottaa eettisyyden pystymättä tutkimaan naiselle annetun aseman epäeettistä alistamista etiikan rakennustyöhön. (Irigaray 1991, 113.) Levinas toistaa patriarkaalista perhejärjestystä tunnistamatta sitä tietynlaisen aikakauden tuotteeksi ja päätyykin Irigarayn mukaan maskuliinisen perimysjärjestyksen etuoikeutetun aseman turvaamiseen naisen kustannuksella.

Irina Poleshchukin mukaan Irigaray ei luennassaan kiinnitä huomiota siihen, että Levinas itsekin tiedostaa eroksen kuluttavuuden eli miten maskuliininen subjekti käyttää feminiinistä toista oman ajallisuutensa muodostamiseen. Poleshchukin mukaan syytös Levinasin kuvaaman maskuliinisen subjektin halun epäeettisyydestä ei ole kuin Levinasin kirjoittaman toistamista. Juuri tästä syystä Levinas päätyy erottamaan eroottisen suhteen eettisyydestä. (Poleshchuk 2009, 241-244.) Huomio on aiheellinen, mutta Irigarayn keskeisenä pyrkimyksenä on kyseenalaistaa eroksen ja eettisyyden hierarkkinen erottelu eli paljastaa, miten se ottaa voimansa laajemmasta miesten välisten suhteiden etuoikeutuksesta. Levinasin kuvaus eroksesta on alistainen eettisesti etuoikeutetuille miestenvälisille suhteille. Seksuaalisuuden ja etiikan hierarkkinen erottaminen perustuu patriarkaalisen perheen arvoihin. Levinas ei keksi maskuliinista tapaa kohdata nainen vain tietynlaisten normien kautta, mutta hän ei myöskään onnistu tunnistamaan sitä ongelmana vaan toistaa sitä. (Irigaray 1991, 110–113.)

Esseessä ”Questions à Emmanuel Levinas” ja *Sukupuolieron etiikkaan* sisältyvässä luennassa *Totalité et infinin* luvusta ”Phénoménologie de l'éros” Irigaray kyseenalaistaa Levinasin kuvauksen maskuliinisen subjektin halusta ainoana mahdollisena lähestymistapana seksuaalisuuteen. Hänen mukaansa kuvaus on lähtökohtaisesti sitoutunut feminiiniseen kohteena ja näkökulmaan, jossa

toinen kohdataan yksinomaan kuluttamisessa ja omien tarpeiden määrittämässä horisontissa. Levinasin kuvauksesta puuttuu yhteinen nautinto ja hänen kuvaamansa eros jää näin yksinäisyyteen. (Irigaray 1991, 110, 113; 1996, 224.) Irigarayn luennassa edelläkuvatut piirteet eivät ole välttämätön osa seksuaalisuutta vaan osa patriarkaalista yhden ja yksinäisen subjektin näkökulmaa.

Samalla tavalla kuin maskuliiniselle subjektille läpi vuosisatojen, feminiininen toimii Levinasille peilinä. Feminiininen on olemassa ainoastaan sille annetuissa rooleissa ja tehtävissä, ”valon kääntöpuolena” ja muissa erilaisissa kuvauksissa. Levinas kuvaa feminiinistä toista hauraudessa ja heikkoudessa ja Irigaray kysyy: ”Eikö mies silloin pue naisen päälle omat tunteensa ja siirrä ne naiseen olemaan?” (Irigaray 1996, 225. suom. Sivenius.) Feminiininen on kohdattu omien ihannointien ja halujen heijastuksena.

”On selvää, että tässä toisen lihan muuttamisessa omaksi ajallisuudekseen maskuliininen toinen menettää feminiinisen toisena.” (Irigaray 1991, 110.)

Irigarayn mukaan Levinas tarvitsee toisen palatakseen itseensä tämän toisen kautta, mutta ei tunnista ja tunnusta naisen aitoa erilaisuutta. Täten ”Feminiininen, siten kuin Levinas sen kuvailee, ei ole muuta kuin hän itse.” (emt.) *Sukupuolieron etiikassa* Irigaray lukee Levinasin kuvausta eroksesta ristikkäin Levinasin hedelmällisyyden eli isyyden kuvauksen kanssa. Irigaray asettaa Levinasin sitoutumisen mahdottomuuteen kunnioittaa toista seksuaalisuudessa kontrastiin Levinasin eettisiksi määrittelemien suhteiden kanssa.

”Jumala ja poika ovat miehen tukena hänen kulkiessaan eettistä polkuaan, mutta kukaan ei muista valaista rakastajanaisen tietä takaisin itseensä. Mies katsoo naista ennen kuin upottaa tämän oman nautintonsa yöhön [...] Hän [mies] ei kohtaa kasvoista kasvoihin vastuullista toista, joka kantaa vastuun myös mielihyvystä.” (Irigaray 1996, 227. suom. Sivenius.)

Levinas turvaa Jumalaan ja poikaan, mutta jättää naisen ulkopuolelle. Naisen toiseus päätyy instrumentaaliseen asemaan. Naisen paikka itsenäisenä ja erityisenä yksilönä ei ole korvaamaton, sillä Levinas sitoo naisen tietynlaisiin tehtäviin, jotka on määritelty suhteessa mieskeskeisen yhteiskunnan tarpeiden täyttämiseen ja yhteiskunnan arvojen uudistamiseen. Levinasin vastuun ja vastuullisuuden määrittely vaatii intiimien suhteiden rajaamista ulkopuolelle ja sivuuttaa näihin sisältyvän eettisen velvollisuuden. (Irigaray 1996, 227–228.) Levinas ei tunnista epäeettisyyttä, joka liittyy naiselle annettuun asemaan tukea muita suhteita ja näin ”[f]eminiininen jää ilman omia

erityisiä kasvojaan” eikä feminiinistä kohdata ”kunnioitettavana inhimillisessä vapaudessaan ja identiteetissään.” Itse asiassa tähän liittyy Irigarayn mukaan kaksinkertainen epäonnistuminen suhteessa toiseen, sillä Levinas ei tunnista feminiinistä toista, mutta ei myöskään itseään toisena hänelle. (Irigaray 1991, 109–113.) Näin Levinas ei myöskään onnistu irtautumaan yleisestä näkökulmasta.

4.3. Intersubjektiivinen dialektiikka

Irigarayn intersubjektiivisuuden tutkimuksen keskiössä on uudenlaisten suhteiden luominen minun ja toisen välille sitoutumalla sukupuolieron redusoimattomuuteen. Muutos tulee mahdolliseksi uudenlaisen tunnustamisen tutkimuksen avulla, jossa sitoutuminen sukupuolieroon ylittämättömänä ei jähmetä minun ja toisen sukupuolen suhdetta vastakkaisiksi, vaan lähestyy sen dynaamista luonnetta. Kun ”kaikissa suhteissa on mukana negatiivinen”, toisen havaitseminen ja rakastaminen suojelevat toisen toiseutta sekä omaa kokemistani, mutta antavat minun ja sinun myös kohdata ja olla yhdessä. (Irigaray 2000, 140.) Näin Irigarayn on mahdollista kyseenalaistaa Levinasin passiivisen vastuullisen subjektiivisuuden kuvaavuus; eikö ihmisyyteen kuulu kohtaaminen ja kyky tulla suhteeseen?

Irigarayn lähestymistapa sitoutuu toisen transsendenssin suojelun välttämättömyyteen. Vallasta ja omistavasta suhteesta toiseen luopuminen on keskeistä, mutta ei riittävää. Tätä valaisee Irigarayn kuvaus Levinasin toisen kunnioittamisesta, jossa ”[t]ietenkin kunnioitan toista siten etten voi tappaa tai raiskata häntä jne., mutta en siten kuin ruumiina ja kielenä, jotka ovat läsnä minulle tulemisessaan.” (Irigaray 1997, 193–194.) ”Levinasin passiivistakin passiivisempi” subjektiivisuus antaa etuoikeuden toiselle ja vetäytyy varoen vahingoittamasta, mutta pysyy samalla etäällä. Irigarayn toiseuden tutkimus siirtää painotusta positiivisuuteen. Krzysztof Ziarekin mukaan kyse on painotuseroista ja erilaisesta retoriikasta Levinasin ja Irigarayn töiden välillä siten, että ”Irigaraylle toinen ei ole subjektin traumaattista haavoittumista, vaan sen sijaan eron antamista ja mahdollistamista”. (Ziarek 2007, 65.) Kysymyksen ”miten voin olla uhkaamatta toisen toiseutta?” lisäksi Irigaray pyrkii vastaamaan kysymykseen siitä, ”miten voimme huomioida ja rakastaa toisiamme?”

Keskeiseksi vastaukseksi muodostuu minun ja toisen uudenlainen lähestyminen tunnustamisessa. Minun ja toisen välisen intersubjektiivisuuden edellytys on sitoutuminen mahdollittomuuteen määrittää suhteen muoto valmiiksi. *Être deux* keskittyy erityisesti havainnoinnin ja *J'aime à toi*

rakastamisen tutkimiseen, joskin näiden tutkimukset ovat keskenään sidoksia. Näissä tunnustaminen operoi eräänlaisena menetelmänä, joka lävistää niin havaitsemisen kuin rakastamisen muuntaen niiden oletetun yksisuuntaista ja yksiselitteistä muotoa. Tunnustamisen muuttavuuden merkitys vaikuttaa tulevan lähelle Heinämaan kuvausta siitä, miten Irigaray muuntaa rakkauden ja tiedon merkitystä:

[...] Irigaray pyrkii kyseenalaistamaan pysyvien olomuotojen ja kiinteiden kappaleiden mallin [...] Hänen väitteensä näyttää olevan, että jos esineiden sijasta olemisen malliksi otetaan nesteet ja sulaminen, niin rakkaus voi omistamisen sijasta tulla merkitsemään liikettä ja muutosta [...]. (Heinämaa 1997a, 48.)

Tunnustamisen irtautuminen vastakkaisuuksista voi nähdä siirtymisenä esineistymisestä ja staattisuudesta ”nestemäisyyteen”. Irigarayn tavoittelema intersubjektiivisuus on ”toiminnallista” ja luovaa. Irigaray luonnehtii sitä esimerkiksi ”vaihdoksi, joka kykenee kommunikaatioon” (Irigaray 1992, 154). Tällainen vaihto ei ole asioiden vaihtoa vaan muuttumista, mille annettu asema toimii kyseenalaistaen Irigarayn näkökulmasta pysyvyyteen ja ikuisiin arvoihin sitoutunutta maskuliinista ajattelua. Dialektinen lähestymistapa tekee mahdolliseksi turvata elävä ja muuttuva suhde minun ja toisen välillä siirtämällä painopistettä toisesta suhteeseen *välillämme*.⁴¹ Tunnustamisessa yhdistyvät Levinasille keskeinen itsen rajoittuminen ja vuorovaikutteisuus, kun sukupuolieron rajoittavuuden tunnustamisesta tulee ehto suhteelle toisten kanssa, jolloin vuorovaikutus ja kunnioitus eivät merkitse keskenään ristiriitaisia tavoitteita. Irigarayn tunnustamista ei voi lähestyä sukupuolineutraalina, vaan tunnustamalla ”ensimmäisen rajoittajan” eli sukupuolieron. (Oliver 2007, 130–131.) Kyse ei ole sukupuolen tunnustamista tietynlaiseksi vaan toisen sukupuolen saavuttamattomuuden tunnustamista. ”Sinä joka et ole koskaan minä etkä minun” avaa Irigaraylle intersubjektiivisuuden tapahtumallisen luonteen, ”yhdessätulemisen” ja ”hedelmällisyyden”.

Irigarayn dialektinen lähestymistapa, joka sekä säilyttää että muuntaa hegeliläistä tunnustamista, vaikuttaa jatkavan Irigarayn dialogista kirjoittamisen ja ajattelun tyyliä, jota Lehtinen luonnehtii pyrkimyksenä luoda mahdollisuuksia dialogisuuden toteutumiselle, jonka tutkimus ei voi tapahtua tietoisuuden sisäisyydessä. Tunnustamisessa painotus on jatkuvassa avautumisessa kohtaamisen mahdollisuudelle, jota ei voi palauttaa yhteen alkuperään. (Lehtinen 2005, 54–55; Irigaray 1992,

⁴¹ Välillä oleminen ja liike ovat Irigarayn työssä merkittävässä roolissa, toimivat mahdollisuutena jähmettävästä ja tappavista dikotomioista irtipääsyyn. Välille jäävä, joka on Irigarayn työssä kuvattu mm. intervallina, prosessina, tulemisena (*devenir*), välittäjänä sekä ”aistisena transsendenssina” kyseenalaistaa totutut muodot. (Whitford 1991, 163–165.)

72.) Tähän liittyy myös Irigarayn kielenkäytön muutokselle antama painoarvo intersubjektiivisuuden toteutumisen edistämässä.⁴²

4.3.1. Tunnustamisen menetelmä

Tunnustaminen toimii Irigarayn intersubjektiivisuuden tutkimuksessa sitoen yhteen erilaiset muutoksen kannalta välttämättömät seikat eli oman näkökulman rajallisuuden ja toisten keskeisyyden sekä eron tärkeyden ja kohtaamisen mahdollisuuden. Hän kuvaa sen toimivan sekä teoreettisena että käytännöllisenä operaationa, joka ”avaa uuden aikakauden ihmiseksi tulemisessa”. Irigaraylle tunnustaminen, joka sekä alkaa että päättyy toisen toiseudessa, edustaa elettä (*gesture*), joka voi ylittää sukupuolten välillä vallitsevan hierarkkisen dominaation mallin, kun sukupuolieron toinen tekee erilaisuudellaan mahdottomaksi vallan ja saavuttamisen häntä kohtaan sekä todistaa täydellisen hallinnan mahdottomuudesta. ”Et ole koskaan minä etkä minun” muodostuu eettisesti muuntavaksi voimaksi, jossa suhde toiseen avautuu prosessiluonteisena ja dynaamisena, mikä samalla muuttaa myös tietämistä eli ”ontologista” suhdetta toiseen. (Irigaray 1992, 33, 99, 159, 164-165.)

Hegelin *Hengen fenomenologian* tunnustaminen on keskeinen kuvaus intersubjektiivisen suhteen muodostumisen ehdoista. Tunnustamisessa (*Anerkennung, reconnaissance*) kamppailu tunnustetuksi tulemisesta tapahtuu kahden tietoisuuden välillä, joille toinen tietoisuus on yhtä aikaa sekä uhka että välttämättömyys. Itsetietoisuuden on mahdollista kehittyä vain toisen itsetietoisuuden tunnustamana, mutta samalla toinen tietoisuus uhkaa vapautta. Ranskankieliseen filosofiaan tunnustaminen välittyi Alexandre Kojèven marxilaisen tulkinnan kautta, jossa kyseessä on herran ja orjan/rengin dialektinen konflikti ja tietoisuuksien kamppailu tunnustuksesta. ”Negeeraavana negatiivisuutena” ihmistä määrittää toisen ihmisen haluun kohdistuva halu ja historiallisena olentona ihmisen itsetietoisuuden liike toteutuu itsenäisyyden ja riippuvuuden taisteluna. Näin ”[i]nhimillinen yhteisöllisyys syntyy lähtökohtaisesti hierarkkisena ja epätasa-arvoisena ja ihmiset jakautuvat herroihiin ja orjiin”, kuvaa Elisa Heinämäki Kojèven luentaa. (Heinämäki 2012, 124–130.)

⁴² Tässä tutkielmassa en keskity kielen muutokseen, joka on Irigarayn työssä laaja aihe (luku 2.3.). Irigaray kuvaa kielen tärkeyttä esimerkiksi seuraavasti: ”Kieli on välttämätöntä energian hoitamiseksi ja kultivoimiseksi ihmisten välillä.” (Irigaray 1992, 156.)

Tunnustuksen keskeisen aseman vuoksi ranskalaisessa filosofiassa ei ole ollut mahdollista suhtautua siihen välinpitämättömästi. (ks. esim. Heinämäki 2012.) Sartre ja Beauvoir näkevät herran ja orjan välisen kamppailun intersubjektiivisuuden kuvauksiensa lähtökohdaksi, joskin jäsentävät tätä eksistentiaalisesta näkökulmasta. Beauvoirin mukaan herran ja orjan suhde toimii naisen ja miehen epätasa-arvoisen suhteen analogiana ja sukupuolten välisen hierarkkisen suhteen alkuperän tutkimisessa (Chanter 1995, 55-73; Heinämaa 2003, 101-122). Levinas näkee tunnustamisen valtaan keskittyneenä ja epäeettisenä, mutta myös Merleau-Pontyn ajattelu pyrkii kriittisyyteen Hegelin dialektista kuvausta kohtaan. (luku 3.1)

Irigarayn kiinnostus tunnustamisen operaatiota kohtaan ei asetu edellä kuvattuun jaotteluun. Jos Levinasin voi kuvata pyrkineen jälkihegeliläisesti kyseenalaistamaan eron neuvoteltavana ja vastavuoroisena suhteena, jossa päästään jonkinlaiseen tulokseen (Vasseleu 1998, 98-99.), pitää Irigaray kiinni eron ratkaisemattomuudesta, mutta ajattelee tunnustamisen prosessin uudella tavoin.⁴³ Oliver kuvaa, että ”[s]en sijaan, että yrittäisi ajatella hegeliläisen tunnustamisen käsityksen ulkopuolella hyväten tunnustamisen täysin, Irigaray muuttaa tunnustuksen yhteydeksi eri sukupuolten välillä.” (Oliver 2007, 130.) *Sexes et parentés* (1987) Irigaray kuvaa, ettei sukupuoliero tottele Hegelin kuvaukselle ominaista ristiriidan logiikkaa, vaan vaatii lähestymistavan, joka kunnioittaa kahden redusoimattomuutta toisiinsa (Irigaray 1987, 153). Irigarayn feminiininen tyyli ei tarjoa luentaa Hegelistä vaan suorittaa eräänlaisen perusteita muuntavan ”haltuunoton”, jossa ei-hierarkkinen tunnustaminen perustuu vallan mahdottomuuteen ja keskinäiseen korvaamattomuuteen sukupuolten välillä. Sukupuolieron huomioiminen osoittaa vallan ja hallinnan mahdottomuuden. Näin dialektiikka edustaa Irigaraylle irtautumista juuri niistä piirteistä, joiden takia Levinas näkee Hegelin dialektiikan ongelmallisena. Irigaray kyseenalaistaa tunnustamisen konfliktuaalisen ja valloittavan luonteen välttämättömyyden. Herran ja orjan dialektiikka on sidoksissa hierarkkiseen kuvaan ihmisten välisistä suhteista, mutta myös subjektiivisuuden sisäisestä hierarkkisuudesta, jotka palautuvat käsitykseen ihmisyydestä kamppailuna riippuvaisuutta vastaan. Tunnustukselle ominaisena nähty kamppailu palautuu näennäiseen uniikkiuteen, jossa subjekti ei kykene tunnustamaan toisten olemassaoloa itsenäisinä tämän uhkaamatta omaa olemassaoloa. Kun subjektiivisuuden perustavat ehdot kyseenalaistetaan (ks. luku 4.1.), on tunnustaminen mahdollista hahmottaa toisin.

⁴³ Näin Irigaray löytää Hegelistä liikkeen ja muutoksen ajattelijan, samalla tavoin kuin monet muut feministiset ajattelijat. (ks. Pulkkinen 2012.)

Irigaraylle tunnustaminen perustuu ihmisyiden perustavaan relationaalisuuteen; ihmisen olemassaolo on aina suhteessa toisiin. (ks. esim. Irigaray 2008, 130.) Ajatus itsestä ilman toisia on absurdi ja tästä syystä Irigaray näkee Hegelin tunnustamisen tavoittavan jotain keskeistä ihmisydessä. Keskeinen kysymys liittyykin siihen, miten nämä toiset on ymmärretty ja miten ne kohdataan? Irigaray liittää dialektisuuden myös kokemista määrittelevään liikkeeseen: eikö kohtaamisessa toimi rytmikäs syke suuntien ”kohti toista” ja ”paluun itseän” välillä?⁴⁴ Uudenlaisen kokemuksen jälkeen vetäydytään ja kerätään ajatuksia tai hengähdetään. ”Liike joka muistuttaa sydämen sykettä, verenkiertoa”. (Irigaray 2000, 111.) Irigaray painottaa mahdollisuutta kehittää tätä kokemukseksi ominaista piirrettä.

Irigaray paikantaa keskeisen muutoksen oman ja Hegelin tunnustuksen välillä negatiivisen toimintaan ja merkitykseen. Traditiollemme tyypillisesti Hegelin kuvauksessa negatiivinen toimii erilaistumisena ”maternaalisesta alkuperästä”, hengen kehityksenä ja luonnon ylittämisenä. Irigarayn tunnustamisessa negatiivisen funktio on erilainen; se merkitsee luonnollisten rajojen tunnustamista uudella tavalla. Uudenlainen negatiivisuus tulee mahdolliseksi ruumiillisuudessa, siinä missä Hegelin tunnustaminen toimii kahden tietoisuuden välisenä operaationa. (Irigaray 1992, 99–100; 2000, 139; 2008, 128.) Negatiivisuus ei määrity yksiselitteisesti vaan jatkuvana vastustuksena suhteessa toiseen, kunhan tunnustamisessa huomioidaan, miten luonto ruumiillisuutena, kasvuna ja suhteena todellisuuteen toimii ehtona kokemukseksi. Näin kuvattu negatiivisuus on mukana niin havaitsemisen kuin rakastamisen kuvausten liikkeessä erilaisissa muodoissa kuten ”näkymättömänä”, ”hiljaisuutena”, ”ei-minään yhteisenä” ja ”kaksois-haluna”. Totaliteettia tai ylitystä hengen tasolle ei voi saavuttaa, koska luonto (ruumis) ei ole ylitettävissä, sillä se ei ole yksi eikä yhden hallittavissa vaan minussa, toisessa ja välillämme. (Irigaray 1997, 55, 78–79, 118–119.) Uudenlaisen negatiivisuuden avulla tunnustaminen ei tapahdu saavuttamisen vaan saavuttamattoman hyväksymisen pohjalta. Irigarayn tunnustamisessa tavat, joilla ei voi tuntea eikä hallita toista mahdollistavat uudenlaisen, elävän ja läsnäolevan suhteen toiseen ja yhdessäolemisen toisen kanssa. (Irigaray 1992, 161–165; Oliver 2001, 132.)

Sukupuolieron keskeisyys uudenlaiselle tunnustamiselle liittyy siihen, miten Irigarayn mukaan juuri sukupuoli kahtena erilaisena ruumiillis-henkisenä todellisuutena mahdollistaa siirtymän uudenlaiseen negatiivisuuteen, sillä

⁴⁴ Fenomenologisessa lähestymistavassa kokemuksen katsotaan toimivan lähestymisen ja loitontumisen välisenä liikkeenä. (ks. esim. Heinämaa 2005.)

”[Sukupuolten välillä] ei ole lopullista synteesiä, negaation negaatiota. [...] Suhteella miehen ja naisen, miesten ja naisten, välillä, on paikka perustalla, joka on perustaton perusta [*fond sans fond*]. Ei ratkaisua eikä lopullista tarkkaa määritelmää, vaan aina tulemisessa, menemisessä ja palaamisessa, kahden välillä [...]” (Irigaray 1992, 168-169.)

”Täten ei: 'olen erilainen kuin sinä', vaan: 'olemme erilaisia keskenämme', mikä implikoi jatkuvaa antamista ja ottamista rajojen ja suhteiden perustamisessa, ilman että kummallakaan on auktoriteettia toisen yli.” (Irigaray 2000, 14.)

Perustattomuuden ja sen takaaman liikkeen mahdollistaa se, miten ”[e]romme on redusoimattomissa yhteen hierarkiaan, yhteen genealoggiaan, yhteen historiaan. Sitä ei voi arvoida termein vähemmän/enemmän.” (Irigaray 1992, 164.) Tunnustaminen tekee Irigaraylle mahdolliseksi kuvata ”uskollisuutta sukupuoleen kuulumisesta” määrittelemättä naista ja miestä pysyvinä ominaisuuksien joukkoina tai identiteetteinä. Toinen sukupuoli ei *edusta* minulle toiseutta vaan ”olemme erilaisia keskenämme”. Eron toiminta vaatii uudenlaista vastavuoroisuutta ”antamisena ja ottamisena” sen sijaan, että vastavuoroisuus uhkaisi toisen toiseutta.

Sukupuolieron ratkaisemattomuus ja pysyvän määritelmän puute toimivat Irigarayn mukaan takeena sille, että toinen on välttämätöntä kohdata oikein.

”Ainoastaan toisen tunnustaminen sukupuolisena [*sexuée*] tarjoaa tämän mahdollisuuden. Naisen ja miehen, miehen ja naisen, välillä tunnustaminen vaatii negatiivisen työtä. Valta, korvaaminen ovat tässä mahdottomia operaatioita kunnioittaessa häntä joka on, joka eksistoi.” (Irigaray 1992, 165.)

Redusoimattomuuden sijoittaminen tunnustamisen ytimeen avaa mahdollisuuden siirtyä naisen ja miehen, minun ja toisen, ajattelussa vastakkaisuuden ja binaarisuuden tuollepuolen. Uudenlainen ”negatiivisen työ” merkitsee tunnustamista, jossa täytyy ”hyväksyä todellisuus, joka on minulle vieras, ja joka ei ole koskaan minun, mutta joka määrittää minua ja jonka kanssa voin tulla suhteeseen.” (Irigaray 1992, 99–100, 167.) Korvaamattomuus ei kuitenkaan viittaa absoluuttiseen toiseuteen, sillä tunnustaminen mahdollistaa ja edellyttää kommunikaatiota ja dialogia ennen absoluuttisen toiseuden konstituutiota. (emt., 99–100.) Sukupuolieron tunnustaminen edellyttää oman sukupuolisuuden ja rajallisuuden tunnustamista toisen tunnustamisen ehtona - toista ei voi lähestyä neutraalista näkökulmasta, sillä tunnustamisen liike vaatii lisäksi ”palaamista itseän”, omien rajojen tunnustamista ja tunnustamista. Irigarayn lähtökohta on hänen näkökulmansa naisena, ja toinen (sinä) jonka hän kohtaa, on mies, eikä hänellä ole pääsyä yleiseen näkökulmaan kahden

välisestä suhteesta vaan havainnon ja rakastamisen dialektisuuden tutkimuksen on tarkoitus auttaa irtautumaan yleisyyden illuusiosta.

Uudenlainen ”negatiivisen työ” merkitsee niin sisäisiä kuin ulkoisia rajoja. Dialektiikan konfliktuaalisen luonteen lisäksi Irigaray kyseenalaistaa eksistentiaalis-fenomenologisen tavan nähdä kuolema merkittävimpänä rajoittajana, joka suuntaa Hegelin ja Heideggerin ajattelua. Suhde omaan kuolemaan voi toimia vain ulkoisena ja lainomaisena rajoittajana, joka ei edistä intersubjektivisuutta, vaan jää täydellisen ja absoluuttisen toiseksi. Irigaray on kiinnostunut ulkoisen ja lopullisen rajan sijasta sellaisesta rajoituksesta, joka on minussa itsessäni ja voi suojella kahden subjektiivisuuden konstituutiota ja ajallisuutta. Sukupuolieron rajoittavuus voi toimia elämän ja hedelmällisyyden merkitsemänä rajoittamisena. Minua ei määrittele perustavimmin suhde kuoleman väkivaltaisuuteen ylittämättömimpänä ja saavuttamattomana vaan kohtaaminen toisen kanssa, jota ei voi saavuttaa loppuun. (Fielding 2003, 1-2.) Oliverin mukaan Irigarayn ajattelulle ominaista ja erityistä on rajoittamisen ja rajan ymmärtäminen positiivisena. Hän huomauttaa, että Irigarayn tapa verrata sukupuolieroa rajoittajana psykoanalyttisen teorian ”välittäjään”, joka tekee mahdollistaa subjektiivisuuden ja sitä myöten intersubjektiviiset suhteet, merkitsee Irigarayn näkevän tunnustamisen rajoittavuuden uudenlaisen sosiaalisuuden ehdoksi. (Oliver 2007, 131–132.)

Jatkuva rajoittuminen on keskeistä uudenglaisille positiivisille suhteille, joiden mahdollisuutta Irigaray tunnustamisessa tutkii. Hän kuvaa, että halu voi yhdistää minun ja toisen, mutta ”kahtena säilyminen” (*rester deux*) vaatii irtautumista ”fuusiomaisesta” ja ”autistisesta” suhteesta todellisuuteen. Halusta ei ole syytä eikä voi luopua, mutta Irigaray tutkii,

”[m]iten kahden välistä suhdetta voi harjoittaa ilman halun redusointia soveltamiseen ja kuluttamiseen, mutta ottaen vastakkaisesti mukaan kyvyn tulla suhteeseen itsen kanssa, jotta on mahdollista havaita ja kontemplanoida kuka toinen on.” (Irigaray 2000, 111.)

Halun ei ole välttämätöntä olla kuluttavaa tai soveltavaa. Kahtena säilyminen merkitsee lapsenomaisesta kaikkivoipuudesta luopumista, kaipuusta yhteen kokonaiseen. Tällainen kuvaus halusta merkitsee irtiotta Lacanin tavasta nähdä halu nimenomaan puutteena, joka seuraa alkuperäisestä puutteesta ja vaikuttaa kaipuuna alkuperäiseen tilaan eli yhteyteen äidin kanssa. (Bergoffen 2007, 153–156.) *Sukupuolieron etiikassa* Irigaray kuvaa halun muutoksen tärkeyttä silloin, kun tarkoitus on irtautua yhdestä, jolle toinen voi olla vain halun kohde, seuraavasti: ”Aikakauden muutoksesta seuraa muutos halun taloudessa”. Sen sijaan, että halulle annettaisiin

pysyvä määritelmä, ”halua tulisi ajatella dynamiikkana, jonka muodot muuttuvat”. (Irigaray 1996, 24–25.) Rakastava dialektiikka merkitsee vastausta siihen, miten halu voi toteutua muuten kuin kuluttamisena tai kaipuuna. Hallinnasta irtautuminen merkitsee epätäydellisyyden ja prosessiluonteisuuden hyväksymistä ja tekee mahdolliseksi uudenlaisen ”energian jakamisen”, minkä mahdollistaa toisen auttaminen ja ”erosta huolehtiminen”. Tällaisissa tehtävissä nainen voi Irigarayn mukaan toimia oppaana miehelle, sillä naiselle subjektien välinen suhde on hänen mukaansa läheisempi, siinä missä miehelle läheisempi on subjektin ja objektin suhde. (Irigaray 1997, 104–105.)

Olen edellä käsitellyt Irigarayn tunnustamisen luonnetta menetelmällisenä, vaikka se hänen työssään yhdistyy havainnon ja rakastamisen tutkimuksiin, joihin siirryn seuraavaksi. Jos Hegelin dialektiikassa kamppailtiin tunnustuksesta, Irigaray näkee tunnustamisen tulevan mahdolliseksi rakkauden avulla, sillä ”[o]n välttämätöntä rakastaa paljon ollakseen kykenevä tällaiseen dialektiikkaan” (Irigaray 1997, 28.) Toisaalta tehtävä on kaksisuuntainen, sillä ”Irigaraylle tämä erilaistumisen itsereflektiivinen tehtävä [tunnustaminen] on se, mikä tekee rakkauden mahdolliseksi”, kuten Joy Monry kuvaa (Monry 2003, 53). Kaksisuuntaisuus on mukana havainnon muutoksessa, kun materiaaliset elementit kaikessa havainnossa avaavat reitin uudenlaiseen tunnustamisen teoriaan, mutta havainnon uudenlainen tutkimus tapahtuu juuri saavuttamattomuuden (”näkymättömän näkemisen”) avulla. (ks. Oliver 2007, 124, 132.).

4.3.2. ”Aistisen intersubjektiivisuuden kulttuuri”

Irigarayn mukaan ”[m]eiltä puuttuu aistisuuden kulttuuri subjektiivisuuden ja intersubjektiivisuuden tasolla”, mikä tekee mahdolliseksi toisen redusoimisen objektiksi. (Irigaray 1997, 47). Fenomenologisella tutkimuksella on Irigarayn havainnon tutkimuksessa kaksi roolia. Ensinnäkin se mahdollistaa taustan Irigarayn työlle, mutta yhtä lailla Irigaray kyseenalaistaa fenomenologien kuvausten sidoksisuutta yhteen subjektiin sekä muihin ongelmallisiin ennakkoehtoihin, joista kuvailevakaan menetelmä ei hänen mukaansa ole vapaa. Tarkastelemissani hyväilyn (*la caresse*) ja havainnoimisen (*percevoir*) tutkimuksissa Irigaray pyrkii osoittamaan nykyisen tavan suuntautua todellisuuteen perimmiltään maskuliiniseksi sekä osoittamaan sille ominaiset piirteet kuten katseen etuoikeuteen ja vastakkaisuuksiin sitoutumisen vain yhdeksi kokemisen tavaksi, jota on mahdollista muuttaa. Kummankaan tutkimus ei Irigaraylla rajoitu ainoastaan kyseisen aistin alueelle, vaan kyse on laajemmasta, kosketuksen ja katseen välisiä suhteita sekä koko ruumiillista olemassaolon tapaa

tutkivasta projektista, joka keskustelee erityisesti Merleau-Pontyn ja Levinasin tutkimusten kanssa. (Oliver 2007; Vasseleu 1998.)

Erilaisten aistimisen muotojen tutkimisen keskeisyys Irigarayn työlle liittyy havainnon tärkeyteen. Heinämaa kuvaa, että jos juuri havainto muodostaa perimmäisen suhteen toiseen ei ole riittävää muuttaa vain toista koskevia käsityksiä, vaan toinen on myös kyettävä havaitsemaan, tuntemaan ja kokemaan uudella tavoin. Totuttuihin kokemisen muotoihin on tultava muutos, jotta on mahdollista tehdä tilaa sukupuolierolle ja naiselle toisena subjektina eli jotta on mahdollista aistia toinen subjektina. Irigarayn toisen havaitsemisen kuvaukset tutkivat affektiivista, erityistä suhdetta toiseen. Painotus on intiimissä kohtaamisesta, mikä ei merkitse poikkeusta neutraalista kohtaamisesta vaan kaiken havainnoimisen perustaa. Objektivoivasta havaitsemisesta ei voi päästä eroon neutraaliudessa, vaan ”hyväilyn hedelmällisyydessä” ja ”rakastavassa katseessa”, jotka kyseenalaistavat neutraaliuden mahdollisuuden. (Heinämaa 1996, 172–174; Irigaray 2000, 12; Oliver 2007.)

Irigaray ei Levinasin tavoin tee fenomenologista tutkimusta fenomenologian itsensä vuoksi, vaan hänenkin päämääränsä on eettinen. Irigarayn mukaan on keskeistä sitoutua sukupuolieron todellisuuteen kaiken kokemisen ehtona, aina lähtien siitä, miten tietoisuus tulee olevaksi lähtien ensimmäisestä, aistisesta suhteesta toiseen (yleensä toiseen vanhempaan). Huomioimatta tätä eroa kokemuksen tutkiminen tulee sitoutuneeksi oletukseen neutraalista eli Irigarayn mukaan ”historiattomasta” ja ”epätodellisesta” tietoisuudesta. Sukupuolettoman tietoisuuden ongelma on erityisen polttava tutkittaessa ihmisten välistä kokemusta. (Irigaray 1997, 58-63.) Sukupuoliero ei kuitenkaan voi ilmetä kokemuksessa vaan on sitouduttava toisen kokemuksen saavuttamisen mahdottomuuteen, toisen transsendenssiin. Kaikki toiset ovat transsendenteja, pääsemättömissä minulle kokemuksissaan ja tuntemuksissaan, mutta transsendenssi on Irigarayn mukaan erityisen voimakasta suhteessa toiseen sukupuoleen. ”En koskaan tule tietämään, mikä tai kuka toinen on. Mutta toinen, joka ikuisesti pysyy minulle tuntemattomana, eroaa minusta sukupuolisesti.” (Irigaray 1996, 30. suom. Sivenius.) Tämän ylittämättömyyden kunnioitus tekee mahdolliseksi havainnon muutoksen.

Eettinen painotus ei tarkoita Irigarayn hylkäävän kuvailevaa tutkimusotetta täysin, vaan päinvastoin kuvaileva lähestymistapa pysyy keskeisessä roolissa, jotta on mahdollista purkaa kokemuksen sitoumuksia ja ennakkoehtoja sekä osoittaa, ettei minun ja toisen välinen suhde asetu maskuliiniselle ajattelulle ominaiseen vastakkaisuuksiin nojaavaan muotoon. Ihmisen eksistenssin

ruumiillisuutta tai intersubjektiivisuutta ei voida ymmärtää joko passiivisena tai aktiivisena vaan se kyseenalaistaa nämä abstraktit jaot. Irigarayn tarkoitus on osoittaa, miten naiseuteen liitetyt piirteet, kuten aistisuus ja passiivisuus, ovat subjektiuden välttämättömiä elementtejä myös miehillä. (Irigaray 1992, 80; 1997, 65; Lehtinen 2005, 57.) Erilaisiin abstraktioihin sitoutuminen on erityisen ongelmallista silloin, kun tutkitaan intersubjektiivisuutta, sillä

”(...) kahden subjektin välistä suhdetta ei voi palauttaa yhden passiivisuuteen ja toisen aktiivisuuteen, kuten on ollut yleistä traditiossamme, myös filosofien kuten Sartre, Merleau-Ponty, Levinas osalta. Tällainen luokittelu mitätöi todellisen [*propre*] identiteetin, ei ole enää kahta sukupuolta, kahta henkilöä suhteessa.” (Irigaray 1997, 65.)

Ongelmallisiin abstraktioihin pääsee kiinni lähestymällä kokemusta, jota ne väittävät kuvaavansa. *J'aime à toissa* Irigaray kuvaa tätä siirtymiseksi pois vastakkaisuuksien alueelta ”toiselle tietoisuuden tasolle” eli ”henkiseen harmoniaan passiivisen ja aktiivisen välillä”, mikä on erityisen keskeistä suhteessa luontoon ja toiseen. Hänen mukaansa täytyy ”löytää uudenlainen eksistoinnin ja olemisen ekonomia, vitaalinen, kulttuurinen vaihto.” (Irigaray 1992, 80.) Irigaray pyrkii osoittamaan, miten tuntoaistin tai katseen ei ole välttämätöntä olla kuluttavaa vaan on mahdollista olla suhteessa toiseen harmoniassa toisen säilyessä yhä toisena. Irigarayn kiinnostus uuden intersubjektiivisuuden harmonian etsimiseen vastakkaisuuksien tuolta puolen jatkaa Merleau-Pontyn myöhäistuotannolle ominaista antidualistista ja vastakkaisuuksia tutkivaa ja purkavaa lähestymistapaa, joka kysyy, ovatko kokemusta jäsentävät mallit peräisin todellisuudesta ja välttämättömiä vaiko opittuja ja esteenä havainnolle? (Stoller 2010, 341–345.) *Sukupuolieron etiikassa* Irigaray kuvaa allekirjoittavansa Merleau-Pontyn lähestymistavan, jossa ”[o]n palattava takaisin esidiskursiivisen kokemuksen vaiheeseen ja aloitettava kaikki alusta, on tartuttava uudelleen jokaiseen kategoriaan, joka on luotu asioiden ja maailman ymmärtämiseksi, kaikkiin jaotteluihin, jotka erottelevat subjektin ja objektin.” (Irigaray 1996, 171–172. suom. Sivenius)

Merleau-Ponty tavoin Irigarayn työ ei pitäydy ilmenevän alueella, vaan hän tutkii myös sen ehtoja eli *ei-ilmenevää*; havaitsemista ei voi lähestyä ottamatta huomioon sitä, mikä edeltää kokemusta eli tekee kokemuksen mahdolliseksi. Uudenlaista suhdetta toiseen sukupuoleen ei voi ajatella ilman kysymystä olemisen alkuperästä ja luonnosta eli miten maailmassaoleminen on tilallista ja aistista.

4.3.2.1. Hyväilevä kosketus ja perustava koskettaminen

Sukupuolieron etiikan esseessä ”Hyväilyn hedelmällisyys: Luento Levinasista” Irigaray pyrkii Levinas-luennassaan mahdollistamaan hyväilyn eleellä toisen kohtaamisen objektivaation ulkopuolella, mutta vie hyväilyn kuvauksen Levinasia pidemmälle tutkien hyväilyä keinona tulla suhteeseen toisen kanssa kunnioittaen toisen rajoja. Hyväilyn tutkimus on osa laajempaa feminiinisten eleiden ja olemisen tapojen kuvauksia, jotka tarjoavat Irigaraylle mahdollisuuden uudenlaisiin kokemisen ja ajattelemisen tapoihin siirtymisen. (Heinämaa 1996, 167–173.)

Irigarayn hyväilyn tutkimus on yhteydessä hänen laajempaan kiinnostukseensa tuntoaistia ja koskettamista kohtaan, jotka on hänen mukaansa ymmärretty katseelle alisteisina. Taustalla on *Speculumista* alkanut traditiomme perustavia totuuksia purkava projekti, jossa Vasseleu kuvaa Irigarayn lähestyvän kosketusta ja tuntoaistia pyrkien kyseenalaistamaan katseelle annetun ensisijaisen aseman. Näkeminen (järjen valo) on ymmärretty väylänä objektiiviseen tietoon, onhan sen suhde näkemisen kohteeseen etäällä. Katse on ikään kuin ruumiittoman tarkkailijan henkisenä toimintona taannut neutraaliuden ja väylän objektiiviseen tietoon. Koskettaminen sen sijaan on ymmärretty ruumiillisena, altistumisena ja eräänlaisena eriytymättömänä muotona tulla suhteeseen todellisuuden kanssa, ja sitä on määritellyt objektiivisuuden puute. (Vasseleu 1998, 7-12.)

Irigaray jatkaa Merleau-Pontyn kritiikkiä sellaista filosofista tutkimusta kohtaan, joka on sitoutunut ajattelun ja puhtaan tietoisuuden ensisijaisuuteen, mihin havainto vertautuu vain epämääräisenä ja vaillinaisena, huolimatta siitä, että edellinen tulee mahdolliseksi ainoastaan jälkimmäisen avulla. Irigaray kiinnittää huomiota siihen, miten näkemisen ja koskettamisen välillä on hierarkkinen suhde, joka ylläpitää jakoa aistisen ja ajateltavan välillä ja jota purkamatta ei ole mahdollista tutkia koskettamista. Hänen tarkoituksensa on osoittaa, miten sekä Levinasin että Merleau-Pontyn työssä kosketusta lähestytään näkemisen kautta. Irigaray ei pidä näköaistia sinänsä ongelmallisena, joskin kosketuksella on hänen työssään erityinen asema. Erityisesti alkutuotannossaan Irigaray korostaa sitä, miten kosketuksen virtaavuus sopii elävälle ruumiillisuudelle siinä missä katseelle objektivointi on tyypillisempää.⁴⁵ ((Merleau-Ponty 1962; Oliver 2007; Vasseleu 1998, 14-18; ks. esim. Irigaray 1997, 24-25.)

⁴⁵ Toisin kuin jotkut kriitikot ovat tulkinneet, Irigarayn koskettamisen tutkimus ei vaadi näkemisen poissulkemista ongelmallisena tai ongelmallisena nimenomaan naiselle vaan ymmärtää tuntoaistin tutkimisen avaavan uudenlaisen mahdollisen suhteen maailmassaolemisessa, myös suhteessa näkemiseen, kuten seuraavassa luvussa käsitellään. Katseen etuoikeuden ja sen maskuliinisten sitoumusten kyseenalaistaminen on kokonaisuudessaan Irigarayn ajattelua laajempi suuntaus poststrukturealistiseksi luonnehditussa filosofiassa. (Ks. erityisesti Vasseleu 1998, 14–18.)

Elementaalinen perusta

Kosketuksen tutkimus alkaa kokemuksen ehtojen tutkimuksesta, joita Irigaray lähestyy elementtien avulla erityisesti ”elementaarisen kauden” töissään,⁴⁶ joskaan elementtien tärkeys ei rajoitu pelkästään näihin teoksiin vaan lävistää koko Irigarayn ajattelun ja toimii perustana myös intersubjektiivisuuden uudelle luomiselle. Irigarayn elementaarisuuden tutkimus antaa hänelle mahdollisuuden kyseenalaistaa sellainen havaitsemisen kuluttava luonne, johon myös Levinas sitoutuu. Irigarayn työ jatkaa Levinasin pyrkimystä ajatella inhimillistä olemista elävänä organismina, joka syö ja nauttii, mutta tutkii olemista vieläkin perustavammalla tasolla eli ilman ja hengittämisen alueella. Irigarayn tarkoitus on osoittaa, ettei alkuperäinen suhde aistisuuteen asetu käyttämisen alueelle vaan edeltää kaikkia mahdollisia jaotteluja.

Elementtien ajattelu seuraa Merleau-Pontyn ja Levinasin tapaa kuvata tiedollisen asenteen eittiedollista perustaa, mikä jää Husserlin tutkimuksen tiedollisen intentionaalisuuden tavoittamattomiin. Ruumiillista kokemista ei voi ymmärtää abstraktin ajattelun avulla, mikä ei kuitenkaan tarkoita sen merkityksettömyyttä, vaan päinvastoin se on kaiken tiedollisen kokemisen ehto. (Heinämaa 1997b.) Ruumis ei palaudu intentionaalisuuden, tahtomisen ja toiminnan alueelle vaan edeltää näitä. Vaikka Irigaray korostaa kaiken olemassaolon ja kokemuksen relationaalisuutta, elementaalinen taso ei hänenkään työssään ole sinänsä ole intersubjektiivista vaan pikemminkin intersubjektiivisen ehto - samalla tavoin kuin suhde äitiin ei ennen syntymää ja ensimmäisinä elinvuosina ole intersubjektiivista, vaikka onkin affektiivista ja perusta tulevalle personuudelle. Lehtisen mukaan Irigaraylla affektiivisuus toimii Merleau-Pontyn työn tavoin subjektin perustavana ”kerroksena”, joka kietoutuu muihin kerroksiin kuten havaintoihin. (Lehtinen 2010, 94; Whitford 1991, 60-61.)

Elementeillä on filosofiassa pitkä historia, joka ulottuu antiikista mannermaiseen ajatteluun, kuten Levinasin tuotantoon. Irigarayn elementtien ajatteluun sisältyy kumouksellinen *toisin ajattelun* mahdollisuus. Ruumiista ja ruumiillisuudesta kirjoittaminen saa merkityksensä ruumiin ja hengen erottelun kautta ja tulee jossain määrin toistaneeksi tätä jakoa myös silloin, kun tarkoitus on sen kyseenalaistaminen. Elementit ja elementaarisuus taas edustavat muutosta. Jos ruumiillisuus on perinteisesti liitetty naiseuteen, epätavallisempaa lähestymistapana elementit eivät ole yhtä yksinkertaisesti liitettävissä kumpaankaan sukupuoleen. Elementeistä kirjoittaminen ei myöskään merkitse tarrautumista ruumiillisuuteen henkisyiden kustannuksella, vaan liikkuvina ja

⁴⁶ ”Elementaarisella kaudella” viitataan 1980-luvun erityisesti alkupuolen teoksiin *Amante marine de Friedrich Nietzsche* (1980), *Passions élémentaires* (1982) ja *L'Oubli de l'air - chez Martin Heidegger* (1983), sekä mahdollisesti myös *Le Corps-à-corps avec la mère* (1981). Myös *Sukupuolieron etiikan* (alkup. 1984) esseet käsittelevät laajasti näitä aiheita.

nestemäisinä elementit kyseenalaistavat tämän vastakohtaisuuden. (Fielding 2003, 2; Whitford 1991, 60–62.)

Sexes et parentésissa Irigaray kuvaa halunneensa elementtien tutkimisella ”[p]alata niihin luonnollisiin materioihin [*matières naturelles*] jotka muodostavat ruumiimme, elämämme, ympäristömme alkuperän (...)” (Irigaray 1987, 69.) Jos tarkoitus on tutkia ruumiillisuutta maailmassa olemisen ehtona, ei tämänhetkisen ruumiillisen kokemuksen tutkiminen ole riittävää. Katse pitää suunnata siihen, mikä on tehnyt ja tekee olemassaolon mahdolliseksi; elämän alkuperään, syntymään, nestemäisyyteen ja ilmaan. Miten olen ollut olemassa ennen ruumiini rajojen konstituutiota sellaiseksi kuin nyt, jo ennen kuin *minä* olen tullut tietoiseksi näistä rajoista? Irigarayn elementaalinen ja perimmäinen luonto on sukua Merleau-Pontyn *lihalle*, Levinasin *elementeille* ja Heideggerin *fysikselle* ja merkitsee kiinnostusta kaikkeen, minkä patriarkaalinen kulttuuri on unohtanut, torjunut ja väheksynyt eli mikä on ”pysynyt tuntemattomana filosofialle ja kulttuurille, kun se ei ole ajatellut olemassaolon materiaalisia ehtoja” (Irigaray 1987, 70.)

Toisin kuin Levinasin kuvauksissa, ”olemassaolon materiaaliset ehdot” eivät Irigarayn mukaan asetu soveltamisen ja nauttimisen alueelle vaan pakenevat yrityksiä ottaa kohteeksi. Sekä Levinas että Irigaray näkevät Heideggerin *Olemisessa ja ajassa* esittämän kuvauksen maailmassa-olemisen tavasta huolena (*Sorge*) riittämättömäksi. Levinasille eläminen jostakin, ruumiillisena nauttimisena, tekee mahdolliseksi suhteen toisen transsendenssiin (ks. luku 3.2.3.). Vasseleun mukaan Levinasille ruumiillisen intentionaalisuuden paradigmaattisin muoto on ”rauhottava ruokahalu”. Levinas kuvaa *Autrement qu’être*ssa, miten ”Vain subjekti joka syö voi olla toista varten [...]”. (Levinas 1974, 119; Poleshchuk 2009, 130–131; Vasseleu 1998, 80-81; Heidegger 2001, 228-.)

Teoksessa *L’Oubli de l’air - chez Martin Heidegger* (1983) Irigaray lähestyy Heideggerin maailmassa-olemisen tutkimusta keskittyen tilaan, jonka Heidegger on hänen mielestään unohtanut. Onko oleminen sittenkin kaikkein alkuperäisimmin tilallista eikä ajallista ja mitä tästä tilan unohtamisesta seuraa? Irigarayn mukaan ilman unohtaminen. Irigaray tuo esiin, miten Heideggerin perustava maailmassa-olemisen tapa on soveltava ja kuluttava suhde ympäristöönsä, jossa ympäröivä hahmottuu esineinä. Chanterin mukaan Irigaray ei pyri vähättelemään olemisen ajallista ulottavuutta, vaan kiinnittämään huomion siihen, miten subjekti on ymmärretty ”ajan herruutena” ja miten tämän perustavan oletuksen kyseenalaistaminen ja siirtyminen olemiseen tilassa ja tilasta muuntaa käsitystä ruumiillisuudesta. (Irigaray 1983, 89–90; 1996, 148-; Chanter 1995, 150, 164.)

Irigaray kysyy, mitä jos aistinen ja ruumiillinen olemassaolo huomioitaisiin jatkuvana mahdollistajana sen sijaan, että se ylitetään vapautta ja itsenäisyyttä estävänä tai jätetään tyystin huomiotta. Jos Levinasin kuvaama elementaalinen aistiminen on egoistista paradigmanaan syöminen, on Irigarayn tarkoitus ajatella elementaalista ennen jakoa antajaan ja vastaanottajaan. Hän etsii vielä perustavampaa tasoa, jonka paradigmana toimii hengittäminen. (Irigaray 1983, 41; Vasseleu 1998, 80–81.) Kosketamme maailmaa eikä maailmassaolon luonne ole maailman objektivointia tai esineistymistä. Ruumiillisen olemassaolon perustavaa tapaa ei näin voi ymmärtää aktiivisen ja passiivisen välisen jaon kautta, jossa maailma hahmottuu kohteeksi, vaan kyseessä on Lehtisen sanoin eräänlainen ”hyväilevä maailmasuhde” (Lehtinen 2010, 154). Olen maailmassa, joka antaa minulle olemassaoloni.

Irigarayn mukaan tilallisuuden tutkimuksen pohjalta on tunnustettava kosketuksen etuoikeus, sillä kosketus eksistoi ensimmäisenä eikä tämä koskettamisen muoto ole objektivoivaa tai paljastavaa. Irigaray korostaa, miten ilma antaa meidän tulla tilaan ja pakenee hallintaa. Suhde ilmaan ja ”ilman koskettaminen” avaa mahdollisuuden ajatella suhdetta todellisuuteen ilman kontrollia. Ilma ei kaikesta välttämättömyydestään huolimatta asetu ajateltavan eikä aistittavan alueelle ja Irigaray kutsuukin sitä ”arkkivälittäjäksi”. Myös Levinasin elementaarisuuden kuvauksissa painottuu, miten aistisuus ei suuntaudu objektiin, sillä se ei ole refleksiivistä kuten kokemus jostakin. Nauttiva aistisuus pysyy kuitenkin tarpeiden tasolla, kun taas hengittämisessä suhde ympäröivään karkaa tällaisia määrittelyitä. Hengittäminen on ehto ja siten salliikin tulemisen unohdetuksi. (Irigaray 1983, 18; Vasseleu 1998, 81.)

Ilman tavoin ensimmäinen suhde toiseen - ennen syntymää ja syntymän jälkeen – eksistoi aistisuudessa. Äiti ”antaa elämän” ja ensimmäinen ”kohtaaminen” todellisuuden kanssa on nestemäinen, ennen ajattelun ja aistimisen välistä erontekoa. Helen Fielding kuvaa Irigarayn käyttävän antamista muuntaen sanan yleisintä merkitystä. Ilman, äidin ja elämän lahja ei ole jotain, mikä annetaan kerralla ja kokonaan vaan erityistä jatkuvuutta, joka ei ole jaoteltavissa läsnäoloon ja poissaoloon vaan edeltää näitä liikkeessään. Näin elämän antavuus ei jää lähteeksi tai alkuperäksi siinä mielessä, että se antaisi, minkä jälkeen suhteen siihen voisi katkaista. (Irigaray 1983, 32-35; Fielding 2003, 12.) Elementaalisuus vastustaa redusointia käyttöarvoon, mutta suhde siihen ei myöskään ole riippuvaisuutta alisteisessa mielessä. Sillä on keskeinen paikka Irigarayn hahmotellessa muutosta toisen kunnioittamiseksi toisena.

”Ainoa keino päästä ulos eloonjäämisen ikeestä on palata ruumiillisiin arvoihin, jotka eivät vielä ole päässyt kukoistamaan. (...) Mies ei vielä milloinkaan ottanut

kantaakseen vastuuta lihaksi tulemisen, hengityksen ja verenkierron suurista rytmeistä. (...) Sukupuolierolle voi järjestyä tilaa tai tila-aika, jos mies tulee tietoiseksi jatkuvasta riippuvuudestaan ja ottaa yksin vastuun elämästään.” (Irigaray 1996, 165. suom. Sivenius.)

Irigarayn mukaan tunnustamatta ”velkaa” elämää, luontoa ja äitiä kohtaan ei ole mahdollista kunnioittaa toista toisena ja irtautua toisen palauttamisesta tietynlaisiin tehtäviin. Tämä ”vastuu ruumiillisuudesta” ei merkitse ruumiillisuuden tunnustamista äidissä tai luonnossa vaan oman ruumiin luonnon tunnustamista. (emt., 164–167.)

Kosketuksen perustavuus

Irigarayn kosketuksen tutkimus painottaa, ettei kosketeltavaa ole mahdollista kääntää näkemisen alaisuuteen kadottamatta sen ominaislaatua; kosketusta ei voi lähestyä katseelle ominaisten näkymisen tai sen puutteen logiikan avulla. Juuri tämä kosketuksen tematisoimaton ja eriytymätön mahdollistaa kaiken havainnon ja elämisen. (Vasseleu 1998, 17.) Kosketuksen tutkimus on keskeinen osa Irigarayn kritisoidessa vastakkaisuuksien kautta ymmärrettyä todellisuutta ja pyrkiessä osoittamaan sen vain yhdeksi ja perin ongelmalliseksi jäsennykseksi, joka pitää yllä maskuliinista illuusiota hallitsevasta ja itseriittoisesta subjektista. Näin kosketuksen tutkimus on osa reittiä kohti vähemmän imperialistista subjektia sekä muiden aistien uutta lähestymistä.

Jos aina lähtien kohdunsisäisestä eli syntymäedeltävästä elämästä olemme maailmassa ja koskemme maailmaa, eivät kosketus ja tunteminen muodosta perustaa ja edellytystä vain ajattelulle vaan myös muille aisteille. *Sukupuolieron etiikassa* Irigaray kritisoi Merleau-Pontyn tapaa tutkia *Le Visible et l’invisiblessa* kokijan ja maailman suhdetta näkemisen ja kosketuksen *kiasmana* eli keskinäisenä kietoutumisena. Irigaray kuvaa, miten kosketeltava eli ”tuntoaistimuksella havaittava”

”[o]tetaan ensiksi vastaan, ja se aistitaan jo ennen passiivisen ja aktiivisen vastakkaisasettelua. [...] Kosketeltava ei milloinkaan nouse kokonaan näkyviin. Sitä paitsi kosketeltavan sisällä ei ole ollenkaan varmaa, voiko kosketus muuttua aktiksi. Katse sen sijaan on myöhäisempää perua, vaikka se otetaankin vastaan lihalta ja lihassa.” (Irigaray 1996, 185. suom. Sivenius)

Merleau-Ponty ei pysty irtautumaan katseen kontrollista ja näkevän subjektin hallitsevasta asenteesta, vaan pysyy vastakkaisuuksien logiikassa, joka on Irigarayn mukaan vierasta

koskettamiselle.⁴⁷ Jos kosketus on perusta näkemiselle, ei kosketusta ja näkemistä voi lähestyä vaihtoehtoisina, näkyvän ja näkymättömän vaihteluna eli paljastumisena, vaan koskettaminen on Irigarayn mukaan paljon moninaisempaa. Irigarayn mukaan elettyä ruumista ei voi tarkastella jonain, millä on sekä subjektin että objektin status, kuten Husserlin kuvauksessa ruumiin simultaanisesta luonteesta. Vasseleu kuvaa Irigarayn ruumiin tutkimista käsitteellä ”kosketeltava näkymätön”, joka muodostaa primitiivisimmän reservin, joka edeltää kaksoisintentioita ja vastapareja. Kosketeltava näkymätön kieltäytyy käännettävistä suhteista. Tästä olemisen muodosta ei saa otetta logiikalla, jossa näkeminen ja koskettaminen ovat vaihtoehtoisia, sillä koskettamisen perimmäisyys ei ole näkemisen puutetta vaan kaiken näkemisen ehto. (Vasseleu 1998, 66–71; Irigaray 1996, 184.)

Irigarayn mukaan Merleau-Ponty ei onnistu lähestymään uudelta perustalta maskuliinisen subjektin relationaalisuutta, sillä jaosta subjektiin ja objektiin voi Irigarayn mukaan päästä eroon vain toisen ontologista erilaisuutta tutkimalla. (Lehtinen 2010, 104–105.) Merleau-Pontyn tutkimus sanoutuu irti subjektin ja objektin logiikasta, mutta maailman ja subjektin jatkuva keskinäinen vaihtelu ja käännettävyys ylläpitää edelleen tätä jakoa. Merleau-Pontyn kuvaus kahden käden koskemisesta osoittaa Irigarayn mukaan, miten yhä on kyse jaosta koskettavaan ja kosketeltavaan. Osien keskinäinen vuorottelu ei poista jakoa subjektiin ja objektiin, joka ei ole peräisin todellisuudesta vaan abstraktioista, minkä Irigaray pyrkii osoittamaan kysymällä mitä tapahtuu, jos kyse onkin omista käsistä painettuina yhteen?

”Silloin tuntevan ja tunnetun suhteessa tapahtuu jotakin hyvin erityistä: siinä ei ole objektia eikä subjektia, ei passiivia eikä aktiivia, ei edes puolipassiivia. Onko se jonkinlainen neljäs olotapa?” (Irigaray 1996, 181. suom. Sivenius)

Irigaray näkee Merleau-Pontyn ”lihan ontologian” ristikkäisen kartoituksen unohtavan niin syntymää edeltävän olotilan kuin toisen sukupuolen toiseuden. Nämä eivät mahdu Merleau-Pontyn kuvaukseen, jossa subjekti on yksin omassa maailmassaan, jonka kanssa pitää yllä käännteisiä suhteita. Kosketan maailmaa ja maailma koskee minua toistemme ”kääntöpuolina”. Vuorotteleva ja kääntyvä kuvaus ei mahdollista toisen sukupuolen palautumatonta toiseutta eli toista, jolla on erilainen historia. Irigaraylle ristikkäinen kartoitus ei edusta liikettä vaan pohjimmiltaan solipsistista kuvausta ”osmoottisesta vaihdosta” maailman kanssa, jonka omuus vaikuttaa vastaavan

⁴⁷ Irigarayn kritiikkiä on pidetty turhan yksinkertaistavana. Stoller käsittelee Irigarayn *Sukupuolieron etiikassa* esittämää Merleau-Ponty -kritiikkiä ja sen mahdollisia ongelmia, mm. sitä, miten Irigaray lukee Merleau-Pontyn tarkoittavan havainnolla aina näkemistä. (Stoller 2010, 249-.)

syntymäedeltävää olotilaa. Ikään kuin mitään täysin ennakoimatonta ja uutta, toista, ei voisi tulla tähän maailmaan, jossa erilaistuminen tapahtuu minun ja todellisuuden välisenä vaihteluna, minun ja maailmani sisäisenä suhteena. Vaihto kahden keskenään korvattavan ”puolen” välillä ei vastaa toisen koskettamista, sillä minulla ei ole pääsyä minun kanssani korvaamattoman ”puolelle”. (emt., 183–203.)

Irigarayn luenta keskittyy Merleau-Pontyn kuvauksen *implisiittiseen sukupuolisuuteen* eli siihen, miten sen kokemuksessa ruumiillistumisen rakenteesta ei vaikuta olevan tilaa radikaalisti omasta eroavalle ruumiillisuudelle. Irigarayn mukaan Merleau-Pontyn kuvaamassa todellisuudessa ei ole olemassa subjektille näkymätöntä, vaan kyse on näkyvän ja kosketeltavan keskinäisestä käänteisyydestä, ikään kuin kaikki olisi näkevän subjektin saavutettavissa. Näin se pysyy näkevälle subjektille ominaisessa herruussuhteessa maailmaan, sillä ainoastaan näkemisen ja koskettamisen hahmottamisen vaihtoehtoisina tekee mahdolliseksi ylläpitää näkemisen keskeisyyttä, eli olla tunnustamatta koskettamisen perimmäisyyttä. (Irigaray 1996, 183; Vasseleu 1998, 39–40, 68.)

Hyväily ”rakkauden elementarisimpana tekona”

Irigarayn hyväilevä kosketus tutkii kysymystä, miten voin tulla suhteeseen toisen kanssa kunnioittaen tämän rajoja. Kriittisyydestä huolimatta Irigarayn voi nähdä laajentavan ja syventävän Levinasin kuvausta hyväilystä. Lehtisen mukaan Irigaray painottaa menetelmällistä erilaisuutta suhteessa Levinasin kuvauksiin; hänelle hyväilyn mahdollisuudet avautuvat feminiinisistä eleistä eli naisen eletyn ruumiin ilmaisullisista suhteista ja feminiinisistä maailmassa-olemisen tavoista. Tarttuvan ja tekevän koskettamisen varjon jääneiden eleiden tai näiden ”alemmen kerroksen” avulla Irigarayn hyväilyn ei ole Levinasin kuvauksen tavoin välttämätöntä vetäytyä ollakseen objektivoimatta toista vaan avaa tilaa ja kehittää erityistä koskettamisen muotoa. (Heinämaa 1997b; Lehtinen 2010, 153, 179; Vasseleu 1998, 114–115.)

Irigaraylle hyväilevä kosketus on erityisesti rakkaudellinen ele ja teko, mutta sille annettu merkitys ei kuitenkaan tyhjene eroottisen ja rakastavan koskettamisen kuvaukseen. Lehtinen kuvaa, että koskettamisen tutkimuksen perustalta avautuva ”hyväilevä maailmasuhde” on tausta Irigarayn tarkastellessa hyväilyä rakastavassa ja aistisessa suhteessa. Hyväily ei rajoitu vain aistillisuuteen (*volupté*), vaan viittaa takaisin ensimmäiseen ja ensisijaiseen suhteeseen äidin kanssa sekä luonnon elementaariseen dimensioon ja nauttimiseen. (Lehtinen 2010, 153–154).

Irigarayn kritiikki Levinasin hyväilyn kuvausta kohtaan liittyy (luvussa 4.2.2. käsiteltyyn) feminiinisen toisen kohtaloon Levinasin eroksen kuvauksessa. Irigaray tutkii kuitenkin myös eksplisiittisemmin Levinasin kuvausta kosketuksesta, jossa on Irigarayn mukaan kyse toisen koskettamisen menettämisestä.

”Levinasin hyväily ei kosketa toista. Levinas ei etsi toisen ihon, tai omansa, ominaisuuksia, vaan absoluuttista leikkiä (...) Hyväily koostuu Levinasilla, ei toisen lähestymisestä kaikkein vitaaleimmalla alueella, kosketuksessa, vaan toisen ruumiin vitalisen dimension reduktiosta hänelle itselle tulemisekseen.” (Irigaray 1991, 110.)

Irigarayn mukaan Levinas ei huomioi rakastavan kosketuksen erityisyyttä, vaan hukkaa hyväilyn tapana kohdata toinen alistaessaan sen hyväilyn ulkoiselle tavoitteelle. Levinasin kuvaus hyväilystä ei tutki vastavuoroisuuden mahdollisuutta vaan noudattaa maskuliinisen subjektin omistamiseen pyrkivää logiikkaa. (Irigaray 1991, 110–111.) Irigaray näkeekin Levinasin pysyvän subjektin ja objektin välisessä suhteessa, huolimatta siitä, miten Levinasille juuri hyväilyn intentionaalisuus edustaa mahdollisuutta tämän suhteen muuntamiseen. Hyväilevän kosketuksen aistisuudessa on kyse konkreettisesta koskettamisesta, mutta Irigaray erottaa hyväilyn jokapäiväisestä koskettamisesta sen erityisen intention avulla. Hyväilyn erityisyydessä on kyse eleen ja intention erottamattomuudesta, kun hyväily ei tapahdu minkään ulkoisen tavoitteen vaan itsensä vuoksi. (Lehtinen 2000, 231.)

Irigaray kuvaa hyväilyn kosketusta siten, että ”[o]n olemassa ele, joka aina edeltää kaikkia vihkiäisiä ja on kaikessa ensimmäisenä läsnä. Se ottaa puolisoikseen muttei kuluta loppuun ja saavuttaa täyttymyksen toisen rajoja kunnioittaen.” (Irigaray 1996, 206. suom. Sivenius.) Kun hyväilyn eleessä on mahdollista koskettaa kunnioittaen rajoja, ei näin tarvita Levinasin kuvaamaa ”häiriötä” kosketuksessa, joka estäisi toisen objektivaation, vaan kyse on kosketuksen erityislaadusta, joka tekee mahdolliseksi hyväilyn ”alkavan etäisyydestä”.

”Kosketuksen paikalla ei ole yhtäkään löytöä, jota pitäisi tutkia perinpohjin [...] Tuntoaistimus havaitaan, mutta se ylittää katseen rajat, eikä alastomaksi paljastaminen kiinnosta sitä. Tuntoaistimus ei koskaan osoita itseään, ei silloinkaan, kun on selvää, että kosketus on osuvaa, kun kosketus löytää tai ei löydä toiseen.” (Irigaray 1996, 212. suom. Sivenius.)

Hyväilevä kosketus ei saa erityislaatuuaan täydellisestä löytämisestä tai saavuttamisesta, koska tämä kuulu kosketuksen luontoon. Irigarayn mukaan Levinas ei katseen kritiikistä huolimatta ole

päästänyt irti katsomiseen liitetystä adekvoivasta ja vastakkaisesta logiikasta, joka on Irigarayn mukaan koskettamiselle vierasta. Edellä kuvatun kosketuksen ja katseen välisen suhteen tutkimuksen kautta Irigaray näkee mahdolliseksi kyseenalaistaa kosketuksen ymmärtäminen väistämättä tarttuvana ja paljastavana.

Irigarayn hyväilyn tutkimus esittää Levinasin kuvauksen epäonnistuvan tavoitteessaan siksi, ettei se suuntaudu aistisuuden ja sen mahdollisuuksien tutkimiseen, vaan pitäytyy vastakkaisuuteen sitoutuneissa tavoissa hahmottaa todellisuus, joissa vaihtoehdot tyhjentyvät tarttumiseen ja tartumisesta pidättäytymiseen, koskettamiseen ja koskettamattomuuteen. Kun Levinasin hyväilyn kuvaukselle keskeinen moniselitteisyys liittyy juuri ei-tarttumiseen, feminiinisen toisen koskettamatta jättämiseen, tarjoaa hyväilyn tutkiminen toisen kunnioittamisena mahdollisuuden kyseenalaistaa tämä kuvaus. (Vasseleu 1998, 108.) Irigaraylla hyväily itsessään toimii ”ultimaattisena välittäjänä”, joka kyseenalaistaa totutut rajat, lihallisen ja jumalallisen, aistisen ja transsendenssin, jääden näin välttämättä minun ja toisen välille. Kaksi tulevat ”[y]hdessä lihassa yhteenliitettyiksi ja erotetuiksi.” (Irigaray 1996, 206). Hyväily tarjoaa näin mahdollisuuden koskettaa toista ilman yritystä vangita toista. Tämä suuntautuminen, ”[h]yväily joka edeltää kaikkea hyväilemistä ja avaa toiselle tilaa hengittää ja hedelmöittää.” (Irigaray 1996, 228. suom. Sivenius.)

Irigarayn hyväilyssä ei kuitenkaan ole kyse samalla tavoin ei-mihinkään suuntautuvasta hyväilystä kuten Levinasilla, huomauttaa Lehtinen, sillä Irigarayn hyväily ehdottaa myös liittoa, yhdessäoloa, ”ottaen puolisoikseen” (Lehtinen 2000, 231.) Lehtisen mukaan Irigaray näkee hyväilyn intentionaalisuuden mahdollistavan esidiskursiivisen suhteen kahden henkilön välillä, tavalla joka ei asetu subjektin ja objektin väliseen suhteeseen, ja siksi juuri aistisuudessa on mahdollista uudistaa suhde niin itseen kuin toiseen (Lehtinen 2010, 155). Hyväilevä kosketus avaa sellaisen suhteen luomisen toisen kanssa, joka mahdollistaa totunnaisista, valmiista identiteeteistä irtautumisen. Hyväily muuntaa minua, toista ja meitä yhdessä. Irigaray kuvaa, miten ”[a]istillisuus voi kaataa kaikki kehykset, johon toinen on ahdettu, määritelmät, joilla toinen otetaan kiinni” (Irigaray 1996, 206).

Être deux'ssa hyväily ei ole enää ainoastaan feminiininen ele, vaan eksplisiittisesti intersubjektiivisuuden ele, joka kutsuu ”heräämään intersubjektiivisuuteen”. Irigaray kuvaa hyväilyä myös ”ele-puheeksi” (*geste-parole*), joka kutsuu lepoon ja turvaan. Hyväilyssä toisen kohtaaminen tapahtuu tavalla, joka on redusoimattomissa sellaiseen yleisyyteen ja neutralisaatioon, jollaista kollektiiviseen elämään astuminen vaatii. (Irigaray 1997, 50–53.)

4.3.2.2. Paljastavasta rakastavaan katseeseen

Être deux'ssa Irigarayn havainnon tutkimus kysyy, miten havainto voisi avata uudenlaisen tavan lähestyä toista. Kelly Oliverin mukaan Irigaray tutkii katsetta Merleau-Pontyn ja Levinasin kartoitusten perustalta ja hahmottelee kyseisessä teoksessa eettisen intersubjektiivisuuden turvaavaa katsetta ”katseelle näkymättömän” avulla siten, että tästä tulee myös rakastamisen uudenlaisten muotojen edellytys.⁴⁸ Katseen tutkiminen ja harjoittaminen *havainnointina* tulee mahdolliseksi kosketuksen ja tuntoaistin perustavuuden tutkimisen kautta, mutta ”havainnon dialektiikan” kehittäminen merkitsee keskittymistä tunnustamisen liikkeeseen aikaisempaa eksplisiittisemmin. Irigaray näkee suuntautumisen materiaalisiin elementteihin niin havaitsemisessa kuin ajattelussa välttämättömänä uudenlaisten intersubjektiivisten suhteiden luomiselle. (Irigaray 2000, 111–116; Oliver 2007, 123–130; Ziarek 2007, 62–64.)

Être deux'n havainnoinnin harjoittamisessa Irigarayn kiinnostus ei kohdistu ainoastaan katseeseen, mutta hänen aikaisemman tuotannonsa kriittisyys katsetta kohtaan tekee juuri katseen uudenlaisen tutkimuksen mielenkiintoisiksi. Alkutuotannossaan Irigaray jakaa Levinasin näkemyksen katseesta objektivaationa, mutta siirtyy intersubjektiivisuuden tutkimuksessa uudenlaiseen, eettiseen katseeseen. Toisaalta katse on traditiossamme liitetty vahvasti vaatimisen, haastamisen ja syyttämisen eleisiin esimerkiksi Hegelin ja Jean-Paul Sartren töissä. Irigarayn luennassa katseeseen yhdistetyt negatiiviset merkitykset liittyvät subjektin ja objektin eli näkevän ja nähdyn oletettuun vastakkaisuuteen ja sukupuolittuneeseen hierarkiaan.⁴⁹ ”Perinteisesti mies on uskonut olevansa se, joka näkee. Hänen horisonttiaan eivät muka pirsto se, että hän ”itse” näkee toisen, tai hänet näkevän toisen katse.” (Irigaray 1996, 191. suom. Sivenius.) Irigarayn tarkoitus on näyttää, miten katseen ei ole välttämätöntä olla paljastavaa tai syyttävää eikä objektivaatiota.

Ruumis, joka mahdollistaa näkemisen

Elementaarisen ajattelussaan Irigaray kritisoi näkemiselle annettua etuoikeutta, esittäen sen vastaavan kulttuurimme oletusta ”ekstaattisesta subjektiudesta”, jossa subjektiivisuus saavutetaan

⁴⁸ Oliverin mukaan Irigarayn tutkimus menee kummankin teorioita pidemmälle siinä suhteessa, ettei päädy näön ja kosketuksen fuusioon kuten Merleau-Ponty, muttei myöskään Levinasin tavoin jää ainoastaan katseen kyseenalaistamisen alueelle. (Oliver 2007, 123–125, 129.)

⁴⁹ Näkemisen sukupuolittuneisuus on feministisessä ajattelussa laajasti käsitelty aihe. (ks. esim. Vasseleu 1998.) Katseeseen liitetyn syyttävyyden välttämättömyyttä on kyseenalaistanut Irigarayn lisäksi Adrienne Rich. (ks. Murphy 1989.)

ruumiin ”ulkopuolella”, ikään kuin ylittämällä ruumis, joka tekee näkemisen mahdolliseksi. (Irigaray 1983, 92.) Uudenlainen näkeminen onkin ruumiillistunutta näkemistä; jos katse on merkinnyt etäisyydenottoa, etäälläolemista ja kontrollia, on tämä mahdollista kyseenalaistaa ”katseen materiaalisuudessa” eli huomioidessa materiaalisuus, joka tekee havaitsemisen mahdolliseksi. Näin katse tulee mahdolliseksi vain maailman, elämän ja ruumiillisuuden pohjalta. Ilmasta, joka antaa nähdä, valon koskettamisen tai Vasseleun mukaan ”valon tekstuurin” avulla. Tämä perimmäinen *antavuus* tarjoaa näkemisen antautumatta itse hallittavaksi, havainnon tai tietämisen kohteeksi, toimien jatkuvana rajoittaja tai kehyksenä katseelle. (Oliver 2007, 125–129; Vasseleu 1998, 11–12.)

Uudenlainen katsominen vaatii uudenlaisen suhteen ympäröivään todellisuuteen ja ruumiillisuuteen. *Être deux'ssa* Irigaray tutkii henkisyuden ja ruumiillisuuden uudenlaista suhdetta joogaan ja meditaatioon liittyvän perinteen kautta. Ne tarjoavat inspiraatiota lähestyä havainnoimista aistisuuden harjoittamisena ja kultivoitina, jossa henkinen ja ruumiillinen muutos ja kasvu kietoutuvat erottamattomasti toisiinsa.⁵⁰ Irigaray kuvaa, että ”Kauko-idän kulttuuri on opettanut havainnoimaan pikemminkin kuin yksinkertaisesti kokemaan aistien kautta.” (Irigaray 2000, 115.) ”Ruumiin henkistyminen” kuvaa olemassaoloa elementtien kuvauksista tutulla tavalla eli kyseenalaistaen ruumiin ja hengen vastakkaisuuden. Monry Joyn mukaan elementaarille kaudelle keskeinen ilma löytää Irigarayn 1990-luvun tuotannossa jooga-kulttuurin kautta paikan siirtymisenä pelkästään hengissäpysymisestä ruumiillista olemassaoloa kultivoivaan harjoitteeseen, joka mahdollistaa autonomian kulttuurista ja toisen kohtaamisen toisen rajoja kunnioittaen (Joy 2003, 56).

Irigaray esittää, että havainnoimisen mahdollistamiseksi on ”[s]ynnyttävä uudelleen luonnosta, jotta voi kokea autonomian saavuttamisen, joka ei ole aggressiivista eikä väkivaltaista.” (Irigaray 2000, 110–111.) Mikä on se luonto, josta Irigarayn mukaan on ”synnyttävä uudelleen”?⁵¹ Fieldingin mukaan Irigarayn tapa käyttää sanaa ”luonto” on ensisijassa fenomenologinen siten, että sen tarkoituksena on kyseenalaistaa luonnon ja kulttuurin dikotomia. Tässä tehtävässä on keskeistä

⁵⁰ ”Inspiraatio” tuntuu luonteelta sanalta kuvata jooga-kulttuurin merkitystä Irigaraylle, sillä kuten Monry Joy kuvaa, Irigaray käyttää lähteitä valikoiden eikä varsinaisesti ole kiinnostunut laajemmin aihetta koskevasta nykytutkimuksesta tai Intian varhaisen historian tutkimuksesta. Joy luonnehtii Irigarayn kiinnostuksen olevan pikemmin hengellistä kuin teoreettista, mitä tukee myös Irigarayn kuvaukset omasta joogan harjoittamisesta. Soveltavassa lähestymistavassa pitäytyminen ei kuitenkaan poista lähestymistapaan sisältyviä ongelmia, joista selkeimmät liittyvät yksinkertaistavan ja idealisoivan lukutavan vaaroihin, ja ihanteiden kaukaisuuteen nykyintialaisten naisten elämästä. (Joy 2003, 53–55.) Irigarayn taipumuksesta idealisoida itää ks. Deutscher 2007.

⁵¹ En tässä mene Irigarayn ”luonnon” moninaisuuteen sen enempää kuin aiheen käsittely vaatii. Irigarayn erilaisista tavoista käyttää sanaa luonto, ks. Whitford 1991, 94.

irtautua luonnon asettamisesta muokattavan materian rooliin. Kysymys luonnosta koskee sitä, mikä pysyy ajattelematta läntisen kulttuurin logokselle, koska se ei ole ymmärrettävissä ja hallittavissa. “[L]uonto on ymmärretty välittömänä, järjestettävänä, itsestään selvänä otettuna, samalla tavalla kuin ajattelematta jäänyt [sukupuoliero]” (Fielding 2003, 2.)

Irigaray kuvaa, miten luonto ei koskaan voi olla yksi vaan vähintään kaksi. Hänelle luonto ja elämä on aina välttämättömästi sukupuolista kun taas koneet tai kuolema eivät ole. Ihmisyys elävänä ja kokevana on sukupuolista. (Irigaray 1992, 65-; 2000, 36-37.) Allison Stonen mukaan Irigarayn tapa keskittyä sukupuolieroon ja kahteen voi toimia sulkien sukupuolen ”luonnollisen moninaisuuden” ulkopuolelle; biologisena lajina ihmisen ei voi katsoa jakautuvan sukupuolen suhteen selkeärajaisesti kahteen sukupuoleen vaan on esimerkiksi sukupuolikromosomien suhteen moninaisempi; ruumiita ei ole vain kahdenlaisia. (Stone 2006, 43, 49, 113.) Irigarayn kirjoittaessa ”luonnosta sukupuolisena” tai ”sukupuolisesta luonnosta” hän ei esitä luonnon jakautumista kahteen selvästi määriteltävään osaan, vaan tarkoitus on päästä eroon ajatuksesta, jossa ”luonto”, ruumis, olisi ylitettävissä. Jos luonto ei ole yksiselitteisesti määriteltävissä, miten se ylitetään? Mitä se ylipäättään on? Irigarayn tarkoitus on kyseenalaistaa tiettyjen piirteiden tai toisen sukupuolen, naisen näkeminen luontona. Luonnon tarkastelussa muuttuvat materiaalisuuden, ruumiillisuuden ja luonnon merkitykset; miten olen ja kohtaamani toinen on olemassa *luontona* ja *luonnosta*. Luonto ei ole ”tuolla jossain” vaan minussa. Irigarayn kuvauksessa ruumis ei ole määritettävissä yksiselitteisesti omistetuksi tai kokoelmaksi ominaisuuksia vaan ruumis on tapoja ja rytmejä, elävä ja kasvava. Näin ”[r]uumis ei ole enää yksinkertaisesti vanhempien kautta synnytetty ruumis [*corps engendré*], se on myös ruumis jonka annan uudelleen itselleni.” (Irigaray 1992, 48.) Tähän liittyy omien rajojen tunnistaminen ja hyväksyminen suhteessa toiseen ja luontoon eli ”ruumiin kultivointi” sen tulemiseksi henkisemmäksi ja lihallisemmaksi (*charnel*). (emt.) Toisen lähestyminen luonnollisuudessa paljastaa, ettei toista voi lähestyä koskaan ”pelkkänä luontona”, sillä ”luonnollisuudessaankin” toinen on aina paljon enemmän, ”jo itsessään kulttuuria”. (Irigaray 1997, 187.)

Luonnon tunnistaminen ja tunnustaminen kaikessa olemisessa mahdollistaa ”toisenlaisen aistisuuden lähestymisen”, joka ei ole aktiivista eikä passiivista, mutta ei myöskään yksiselitteisesti minun tai toisen (Irigaray 1997, 22). Irigarayn ”katseen materiaalisuus” ei viittaakaan materiaalisuuteen jonkinlaisena staattisena kokonaisuutena tai henkisyyden ulkopuolelle jäävään alueeseen, vaan materiaalisuuden hahmottaminen muuntuu kun siirrytään uudenlaiseen suhteeseen ympäröivän kanssa ilman ja erityisesti hengittämisen avulla. Syntymän jälkeen ilma antaa

”ensimmäisen autonomian elävänä olentona”. Irigarayn mukaan juuri tämän autonomian jättäminen huomiotta merkitsee riskiä päätyä fuusionomaiseen ja eriytymättömään suhteeseen, ”joukkoon”, mikä estää tulemasta toisen kanssa läsnäoloon. (Irigaray 2008, 27.) Ilman huomioiminen avaa mahdollisuuden elää sukupuoliero suhteessa toiseen uudella tavoin ohjaamalla kiinnittämään huomiota meitä yhdistävään ja erottavaan tilaan. (Irigaray 1997, 116–119.) Ziarek huomauttaa, että hengittämisellä on paikka myös Levinasilla osana uudenlaista suhdetta toiseen. Irigarayn kuvaus hengittämisestä liittyy ensisijassa antamiseen aina elämän antamisesta lähtien, kun taas Levinasilla hengitys on aina yhtä paljon pakkomielle kuin inspiraatio. (Ziarek 2007, 64.)

Je, tu, nous'ssa Irigaray lähestyy kysymystä autonomiasta ja sen suhteesta ympäröivään todellisuuteen ensimmäisen ruumiillisen olosijan kautta. Haastatellen lääkäriä Irigaray tarjoaa äidin ja sikiön istukan kautta järjestyvän suhteen avulla vaihtoehtoisen tavan ymmärtää autonomia. Äidin ja sikiön välinen suhde turvaa sikiön autonomian äidin autonomian avulla eikä äidin autonomiasta erillistymällä. Sikiön ja istukan suhteen kuvaus ei vastaa kuvausta subjektiuden ehdoksi ymmärretystä autonomiasta erottautumisena ja irtautumisena ”orjuuttavasta luonnosta/äidistä” vaan tarjoaa toisen näkökulman autonomiaan, jossa itsenäisyys ei ole koskaan täydellistä eikä sen ole syytäkään olla, sillä ”[i]stukan talous ajattelee autonomian eron dekonstruktiivisen logiikan ja feministisen anteliaisuuden etiikan mukaan”. (Bergoffen 2007, 157.) Näin biologisesta lähtökohdasta on saatavissa kaksi autonomian mallia, ”maternaalinen” sekä kulttuurissamme keskeinen ”itsenäisen autonomian paradigma”. Debra Bergoffenin mukaan Irigaray ei ehdota valintaa näiden välillä, vaan tarkastelun merkitys on pikemminkin eettinen ja poliittinen. Irigaray tarjoaa autonomialle vaihtoehtoista jäsenystä Bergoffen sanoin ”miltei eettiseksi istukan [*placental*] talouden” kautta. Täten on mahdollista kiinnittää huomiota sellaiseen eettisyyden mahdollisuuteen, joka on ikään kuin valmiina olemassa materiaalisen olemassaolomme ehdoissa. (Bergoffen 2007, 156-.; Irigaray 1993, 31–38.) Suhde toisen kanssa tulee mahdolliseksi ruumiillisuuden autonomian kautta. Kun autonomia tulee mahdolliseksi maailman ja toisten avulla, eivät autonomian ja relationaalisuuden yhtäaikainen tavoittelemine ole keskenään ristiriitaisia pyrkimyksiä vaan toisiaan tukevat projektit, jossa uudenlainen autonomia merkitsee autonomiaa kulttuurin ongelmallisista ja jähmettäväistä malleista. (Europaeus & Lehtinen 2002, 8.)

Havainnon kultivointi

Irigarayn mukaan havainnoinnista voi kultivoituna tulla ”käytäntö (*pratique*) intersubjektiivisuuden palvelukseen”. Irigarayn katseen kehittämisessä keskeistä on siirtyminen uudelleenlaiseen aistisuuteen sekä pääseminen irti aistisuuden ja havaitsemisen ymmärtämisestä välittöminä ja yksinkertaisina. Kiinnittämällä huomiota siihen mikä eksistoi, mutta mikä on jätetty huomiotta, tekee mahdolliseksi toisen lähestymisen kunnioittaen sekä toisen että omia rajoja. Materiaaliset elementit, ilma, joka antaa minun havaita, tekevät uudelleenlaiseen katseen mahdolliseksi avaamalla uudennlaisia tapoja huomioida minun ja toisen välille jäävä saavuttamattomuus. Aistimisen tapahtuma sallii jäämisen unohduksiin, mutta siihen voi myös kiinnittää huomiota uudella tavalla. (Irigaray 1997, 93.) Harjoittamisen merkitys kohdistaa Irigarayn kiinnostuksen Kauko-itään ja erityisesti joogaan liittyvään perinteeseen, jossa havaitsemisen tutkiminen painottuu fenomenologista lähestymistapaa vahvemmin havainnon harjoittamiseen sen sijaan, että tutkisi kokemusta sellaisenaan.⁵² (ks. Klemola 2003.)

Tapa suuntautua näkemisen kohteeseen kuin objektiin vastaa Irigarayn mukaan kulttuurimme tapaa ymmärtää aistisuuden alue kuluttamisen ja tarpeiden kautta. Aistisuus ymmärretään pitkälti vaistojen tasolla ja suhteemme aistisuuteen paljastuu Irigarayn mukaan lapsenomaiseksi eli haluksi kokea ymmärtämättä kiinnittää huomiota siihen, mistä kokemus muodostuu. Tämä merkitsee solipsistista sulkeutumista omaan maailmaan, jossa olen yksin aistimiseni ja joko tarpeisiini vastaavan tai ne torjuvan todellisuuden kanssa, mikä ei Irigarayn mukaan mahdollista intersubjektiivisia suhteita aistisella tasolla. (Irigaray 1997, 80, 92–93.)

Irigaray kuvaa menetelmäänsä siten, että hän pyrkii ”havainnoimaan pikemmin kuin yksinkertaisesti kokemaan aistien kautta” (Irigaray 2000, 115–116.) Hänen mukaansa fenomenologinen käsite ”kokemus” on liian yleinen tapa kuvailla aistisuuden kenttää, ja niinpä hän tekee eron ”pelkän aistimisen” (*sentir*) ja ”havainnoimisen” (*percevoir*) välille. Irigaray näkee fenomenologien säilyttäneen traditiollemme ominaisen suhteen aistimiseen passiivisena ja yksinkertaisena, mitä Irigaray kuvaa ”pelkäksi aistimiseksi”, mikä on ”liian abstraktia lihan elämälle ja harmonialle, intersubjektiivisuudelle”. (Irigaray 1997, 46–47.)

⁵² Esimerkiksi Timo Klemola kuvaa, että reduktioista huolimatta fenomenologiasta, länsimaisesta filosofiasta yleensäkin ”(...) puuttuu tämä kokemusta muuttavan harjoituksen näkökulma. Yleensä puhutaan vain siitä tietoisuutemme ja kehomme kokemuksen tavasta, jota voisi kuvata Heideggeria mukaillen ”epävarsinaiseksi”. (...) Myös kehollisuuden fenomenologiasta tämä harjoituksen näkökulma puuttuu käytännöllisesti katsoen kokonaan.” (Klemola 2003, 81.) Toisaalta jooga-traditio ei ole kiinnostunut intersubjektiivisten suhteiden kehittämisestä, mutta harjoittamisen merkitys auttaa Irigarayta ratkaisemaan ongelman, miten lähestyä kokemuksessa sitä, mitä ei voi löytää kokemuksessa, eli sukupuolieron palautumattoman erilaisuuden.

Mihin havainnon erityisyys toisen kohtaamisessa perustuu? *Sexes et parentésissa* Irigaray kuvaa havainnoimisen sijoittuvan vitaalisen ja henkisen liittymään eli tapahtuvan näiden yhtymäkohdassa (*jonction*). Havainnoiminen ei asetu vastakkaisuuksiin perustuvaan jäsentämiseen, vaan sitä vastoin tuo yhteen sisäiseksi koetun kuten autoaffektiivisuuden ja ajattelun sekä ”ulkoiset ärsykkeet.” Näin toisen kohtaamisessa on mukana minulle sisäinen ja intiimi, ajatukseni ja tuntemukseni.⁵³ (Irigaray 1987, 158–159.) Toisen havainnoimisessa muutos ei jää pinnalliseksi tai osittaiseksi vaan lävistää niin tietämisen kuin aistimisen. Irigaray jatkaa Levinasin tapaa kuvata toisen vetovoimaa tai toisen jättämää jälkeä minuun, mutta korostaa tämän vaikuttamisen dialektista ja liikuttavaa luonnetta. Toinen ei vain vaikuta minuun, vaan kyse on myös suuntautumisestani kohti toista. Havaitsemisen operaatio ei alistu yksinkertaisiin abstraktioihin ja pysyy siten sopivana elämälle, elävälle kokemukselle sen moninaisuudessa, siinä missä aistimisen staattisuus taas vastaa Irigarayn mukaan enemmän mennyttä ja kuollutta, minkä Irigaray liittää pysymiseen vallitsevien oletusten ja annettujen totuuksien toistossa. (Irigaray 1997, 44-47.)

Havainnoinnin harjoittamisessa katseen tutkimus merkitsee havainnon hahmotuksen laajentamista koko olemassaolon tapaan, mikä vaatii irtautumista yleistävästä suhteesta omaan havaintoon ja havainnoimisen aktiin. Uudenlainen katse syntyy keskittymisestä minuun, katsojan rajallisuuteen sekä toiseen ja väliseemme tavoittamattomuuteen. Jotta voimme säilyä kahtena, on välttämätöntä erottaa havaitseva minä sinusta, joka havaitaan, eli kunnioittaa välistämme eroa. Irigaraylle havainnointi edustaa ”mahdollista reittiä toisen aistimiseen, kunnioittamiseen subjektina, mutta se myös antaa minun säilyä subjektina havaitessa toista”. (Irigaray 1997, 44.)

Aistiessani toisen, eli kun redusoin toisen aistimisen tasolle, tarkkailemalla yksittäisiä ominaisuuksia tai niiden alkuperää, teen mahdottomaksi havainnoida tätä toisena subjektina. Irigarayn mukaan aistiminen pysyy välttämättä objektivaation alueella. (Irigaray 1997, 75, 83.)
Havainnoidessa

”[kyse ei ole] pysymisestä välittömän kokemuksen tasolla, vaan pysähtymisestä tällaisen havainnon edessä, sen sijaan että yksinkertaisesti sanotaan 'se on minun', ennemminkin 'se on syntynyt kahdesta ja kuuluu kahdelle’” (Irigaray 2000, 116.)

⁵³ Irigaray on käsitellyt ihmetystä (*l'admiration*) samankaltaisessa roolissa *Sukupuolieron etiikassa*, jossa kuvaa mm. miten Descartesin kuvauksessa ”ensimmäinen mielenliikutus”, ihmettely, toimii kytköksenä ruumiin ja sielun, aistimisen ja ajattelun välillä. Ihmettely nousee Irigarayn kuvauksessa elämisen perustavista liikkeistä ja rytmeistä: ”Tämä ensimmäinen mielenliikutus on välttämätön paitsi elämän, myös etiikan luomisen kannalta” (Irigaray 1996, 93).. Ihmetyksestä Irigaraylla ks. Heinämaa 1997a.

Havainnoiminen ”pysähtyy” ennen kokemukseen tarttumista, sulauttamista osaksi kokemusten virtaa. Kun havainto on ”syntynyt kahdesta ja kuuluu kahdelle” se ei ole erillisyyttä eikä fuusiota, joka yhdistäisi valheellisesti vaan jää näiden välille. Keskittyminen suhteeseen minun ja toisen välillä ohjaa huomion materiaalisuuteen, joka on mukana havainnossa. Havainnoinnissa on kysymys kummankin, minun ja sinun jatkuvasta muutoksesta, mikä on Irigarayn mukaan jätetty huomioimatta kun aisteja on tutkittu ainoastaan suhteessa yhteen sen sijaan, että olisi huomioitu, miten aistiminen on usein jaettua (*partagé*). (Irigaray 1992, 68.) Havainnoinnin lähestyminen jakamisena ei merkitse täydellistä saavuttamista vaan minun ja toisen muutosta.

Havainnoimiseksi on jatkuvasti palattava siihen, etten voi ymmärtää tai havaita toista täysin. Toiseksi tuleminen, samaistuminen kadottaa kaksi ja jättää minut yksin omien mielikuvieni kanssa. Voin kuvitella tai olettaa saavuttavani toisen täysin, mutta tämä tekee mahdottomaksi toisen havainnoinnin toisena. ”Eikö se ole tämän tuntemattomuuden ansiota, että pysymme kahtena?” (Irigaray 1997, 23.) Havaitseminen tietämättä kuka toinen on eli luopumalla halusta tietää kaikki, katseesta ”voi tehdä avustavan toiselle”. (emt., 31.) Eron kadottamista väliltämme Irigaray kuvaa seuraavasti: ”Jos havainnoidessa toista mitätöin meidän välisemme välin tai eron, tulen toiseksi tai teen hänestä omani. Emme ole enää kaksi. Havainto on lakkautettu aistimukseen tai representatiiviseen muotoon, joka unohtaa todellisen läsnäolon välillämme. Havaitsen itseni lähtien käsityksestäni toisesta ja havaitsen toisen oman historiani ja affektioiden (mukaan lukien älylliset) horisontissa. Kummankin tuleminen tulee halvaantuneeksi seurauksena kahden välisen havainnon lakkauttamisesta, havainnon joka on aina erilainen ja aina uusi.” (Irigaray 1997, 90.) Havainnoiminen merkitsee jatkuvaa tasapainoilua lähestymisen ja irtautumisen välisellä alueella.

Irigarayn havainnoimisen harjoittamisen ”havainnon dialektiikan” kaksoisliike muodostuu toisen havainnoimisessa, jossa on mukana kieltäytyminen omistavasta ja jähmettävästä suhteesta havaintoon. Tätä varten on osittain luovuttava välittömästä vetovoimasta kohti toista, irtauduttava välittömien nautintojen alueelta; tutkittava vetovoiman muodostumista. (Irigaray 1997, 93; Fielding 2003, 19–20.) Irigarayn kuvaus havainnon harjoittamisesta ei yksiselitteisesti asetu joko tekemiseksi tai tekemättömyydeksi vaan se jää näiden välille. Kun huomio kiinnitetään siihen, miten näen ruumiillisuuden ja ilman ansiosta, katseesta voi tulla välittäjä, mutta se ei saa voimaansa mistään sille kuuluvasta kyvystä, vaan se pikemminkin ”annetaan” sille. Kyse ei näin ole subjektin katseen voimasta, mikä on keskeinen maskuliinisen subjektin illuusio. Irigaray kuvaa, ”[j]os havainnoin toista subjektia, minun täytyy myös jättää hänet toiseuteensa” (Irigaray 1997, 94.) En täten luo tai määritä toisen erilaisuutta, vaan *annan* toisen olla siinä. Näin havainnoinnissa toisen

näkeminen ei ole ekstaattista vaan tulemista ja muuttumista. Ziarek kuvaa Irigarayn havainnoimisen tekävän eron muokkaamisen tai tekemisen sekä ”tulemisen sallimisen” välillä; jälkimmäisessä muutoksen ja tapahtumisen jääminen osoittamisen rajoille tekee mahdolliseksi antaa toisen tulla havainnossa ilman, että toisen alistetaan toimintani tuotteeksi tai lopputulokseksi. (Ziarek 2007, 68–70.)

Havainnon kaksoisliikettä ei ole syytä pitää edestakaisena siinä mielessä, että kyse olisi toistosta, jossa palaisin itseeni takaisin muuttumattomana. Irigarayn katseen tutkiminen keskittyy näkemisen liikuttavaan ja muuntavaan mahdollisuuteen, jossa katseesta tulee ”silta välillemme”, samoin kuin dialogisen puheen ehtona on pysyminen avoimena kummankin muutokselle. (ks. luku 2.3) Toistamisen sijaan sekä minä että toinen muutamme, ”tulemme yhdessä” ja muutamme toinen toisiamme. (Fielding 2003, 19; Irigaray 1997, 87.) Levinasin toista koskevalle tutkimukselle keskeinen ajallisuus on Irigaraylla mukana toisen ja oman muutoksessa, liikkeessä. Irigaray kuvaa havaitsemisen muuntavan myös toisen transsendenssia aistiseksi ja sellaiseksi, että suhteeni siihen on jatkuvasti muutoksessa. (Irigaray 1997, 165.)

Dialektisen liikkeen mahdollistava negatiivisuus eli minun ja toisen suhdetta muuttava vastustus hahmottuu havaitsemisessa selkeimmin katseelle näkymättömyydessä. Näkymätön ei merkitse puutetta tai jotain, mitä ei ole vielä saatu näkymisen piiriin, vaan näkymättömyys toisessa on ensisijassa tarjoava ja mahdollistava, se antaa uudenlaisen näkymisen. (Ziarek 2007, 63-64.) Näkymättömän avulla toisen havaitsemisessa on jatkuvasti mukana se, että toisesta jää jotain ikään kuin piiloon minulta. Irigarayn havainnon dialektisessa liikkeessä havaitseminen on jatkuvaa pidättäytymistä soveltavasta ja kuluttavasta suhteesta, näkymättömän ja saavuttamattoman huomioimista suhteessa toiseen. Lähtien keskinäisestä korvaamattomuudesta ja ”välisestämme mysteeristä” eli toisen havaitseminen sen kehystämänä, mitä ei voi tavoittaa, muuttaa suhdettani todellisuuteen kokonaisuudessaan; kaikki ei ole enää minun hallinnassani. Toisen pysyminen mysteerinä, mutta myös välisemme mysteerin turvaaminen tekee mahdolliseksi elävän ja läsnäolevan suhteen minun ja toisen välillä, kahden ruumiillisen subjektin välillä. (Irigaray 1997, 21-23.) Näkymätön näkemisessä avaa uudenlaisen näkemisen sen sijaan, että sen tekisi mahdollisimman suurempaan yleisyyteen pyrkivä katsomisen tapa.

4.3.3. Rakastaminen polkuna kohti kahta

J'aime à toissa Irigaray tutkii mahdollisuutta muuttaa kahden välistä suhdetta rakkauden avulla. Rakastaminen on keskeisessä asemassa kaikessa Irigarayn työssä, mutta aiheella on erityinen asema kyseisessä teoksessa, mitä hän kuvaa siten, että ”[*J'aime à toissa*] enemmän kuin muissa kirjoissani, olen laittanut alulle tätä polkua kohti uutta rakkautta miesten ja naisten välillä.” (Irigaray 2000, 42.) Rakastamisen tutkimuksessa painotus on havainnoimisen tavoin tulevassa, eettisessä rakkauden mahdollisuudessa. Rakastava dialektiikka tarjoaa Irigaraylle toisenlaisen muodon minun ja toisen suhteen muodostumiselle rakkaudessa kuin vetovoiman ja luotaantyöntävyyden väliseen vaihteluun pohjautuva kuvaus, jossa toiselle on jäänyt rakastetun positio. Rakkaudesta ei tarvitse luopua eettisyyden saavuttamiseksi vaan halun (*désir*) on muututtava: enää toista ei haluta *kuten objektia* vaan halu merkitsee halua olla *toisen kanssa*. (Irigaray 1992, 219.) Irigarayn näkökulmasta ei ole satunnaista, että fenomenologit ovat kuvanneet rakkauden omistamisena, johon on liittynyt ahdistus feminiinisen toisen kanssa fuusioitumista kohtaan vaan näkee sen tyypillisenä käsityksille, joissa yksilöiden välisissä suhteissa ei toteudu todellinen ero.⁵⁴

Rakkauden tutkimisen keskeisyyttä tehtävänä Irigaray luonnehtii niin, että ”[n]aisfilosofille [*une philosophe*] rakkaudesta puhuminen on [...] oleellinen [*pertinent*] lähestymistapa.” (Irigaray 1992, 39.) Irigaray näkee miehen ja naisen suhteen muodostuneen ensisijassa perheessä ja tätä muodostumista on muutettava. Jos sukupuolten välinen suhde on määritelty juuri perheessä, onko vaarana, että Irigarayn keskittyminen intiimeihin suhteisiin lukitsee yhä uudelleen sukupuolten välisen suhteen tälle alueelle? Irigaray vastaa tähän kritiikkiin *Democracy begins between twossa* kuvaten haluavansa kyseenalaistaa ja purkaa yksityisen ja julkisen välistä suhdetta eli jakolinjaa, joka ”[m]uodostaa patriarkaalisen yhteiskuntamme perustan, jossa nainen on alistettu joko isän tai aviomiehen alaisuuteen”. (Irigaray 2000, 117.) Rakkauden tutkiminen merkitsee Irigaraylle irtautumista perheen yhteensulauttavasta vallasta sen sijaan, että kyse olisi jäämisestä ainoastaan yksityisen alueelle. Irigarayn rakastamisen tutkimuksessa rakkauden omistava muoto ja yhteiskunnallinen hierarkia osoittautuvat yhteneviksi ongelmiksi. Rakkautta ei ole mahdollista tarkastella neutraalina, sillä sitä ei ole lähestytty neutraalina tähänkään asti. Juuri rakastaminen avaa sitä kysymystä, miksi Irigarayn näkökulmasta yhteiskunnallista muutosta ei voi tarkastella sukupuolineutraalina.

⁵⁴ Irigaray ei ole ensimmäinen, joka kyseenalaistaa fenomenologisten kuvausten sitoutumisen maskuliinisiin normeihin ja tutkii rakastamista ääripäiden ja päämääräsuuntautuneisuuden logiikan ulkopuolella. Beauvoirin vastauksena kaksinaisuus on kaksinaisen halutyypin, jossa erilaiset vastakkaisiksi nähdyt ominaisuudet kietoutuvat. (Heinämaa 2005.)

4.3.3.1. Institutionaalinen rakkaus perheyksikössä

Irigaray näkee käsityksemme rakkaudesta toimivan patriarkaalisien perheiden muodostumisen logiikan pohjalta. *J'aime à toissa* lähtökohtana rakkauteen toimii Hegelin *Hengen fenomenologian* Siveellisyyttä tutkivan luvun Antigone-luenta.⁵⁵ Hegelin työn avulla on Irigarayn mukaan mahdollista päästä tutkimaan niitä yhteiskunnallisia muotoja, jotka jäävät marxilaisen tuotantosuhteisiin keskittyvän teoretisoinnin ulkopuolelle. (Irigaray 1992, 39–42.) Minkälaiset suhteet tekevät mahdolliseksi julkisen alueen? Irigarayn mukaan Hegelin kuvauksessa rakkaudesta kiteytyvät sellaiset rakkauteen liittyvät erilaiset orjuuttavat käsitykset rakkaudesta, joiden perusta on laajemmassa käsityksessä ihmisyyksilöiden ja valtion/uskonnon roolista. Näistä käsityksistä ei Irigarayn mukaan ole mahdollista irtaantua kyseenalaistamatta sitä, miten naisen ja miehen yhteiskunnalliset ja yksityiset tehtävät on määritelty traditionaalisesti. Rakkaus on avioliiton kautta merkinnyt naisen ja miehen tehtävien jakoa ja näin rakkaus liittyy julkisen ja yksityisen alueen määrittelyyn ja sukupuolisten kansalaisidentiteettien ja velvollisuuksien määrittelyyn. Hegelin kuvaus paljastaa, miten ”sukupuolinen laki” (*droit sexué*) toimii perheen sisällä eli miten julkista sukupuolista identiteettiä ei ole olemassa tai toisin sanoen naisen julkista identiteettiä ei ole. Irigarayn mukaan sama puute vaivaa yhteiskunnallista ajatteluumme edelleen. (emt., 41–47.)

Hegelille perhe toimii ”omistamisen muodostumisen etuoikeutettuna paikkana” ja perheen kautta hän järjestää yksityisen ja julkisen välisen suhteen miehen ja naisen ”luontaisen erilaisuuden” pohjalta. (Irigaray 1992, 46.) Hegelin mukaan perhe on rakkauden avulla koossa pysyvä ”luonnollinen yksikkö”, jonka kuvaus seuraa aristoteelista näkemystä perheestä, jonka mukaisesti kyse on yksinään epätäydellisten yksilöiden muodostamasta liitosta⁵⁶ (Patomäki 1986, 165). Irigaray näkee Hegelin kuvauksen rakkauden yksilöllisestä ja yhteiskunnallisesta tehtävästä ongelmallisena:

”Miten Hegelin mukaan naisen ja miehen väliset suhteet järjestyvät perheessä? Nainen on puoliso ja äiti. Mutta naiselle tämä tehtävä vastaa abstraktia velvollisuutta [*devoir*]. Kyse ei siis tästä konkeettisesta naisesta, redusoimattomana singulaarisuudessaan (...)

⁵⁵ Yhdessä Sofokleen (n. 400 eaa.) *Oidipus*-näytelmistä pääosassa on Oidipuksen tytär Antigone, jonka päätös haudata kaupunkia vastaan soinnut veljensä rikkoo kaupunkivaltion lakia, mistä rangaistuksena Antigone haudataan elävältä. Hegelin Antigone-luenta toimii keskeisessä osassa myös Irigarayn tutkiessa etiikkaa. (luku 4.4.1.)

⁵⁶ Hegelin yhteiskuntafilosofia on leimallisesti uuden ajan ajattelua sen pyrkiessä ratkaisemaan kysymystä kansallisvaltion muodostumisesta, sillä antiikin aristoteelinen poliittinen teoria oli leimallisesti kaupunkivaltiota koskevaa teoriaa, kun taas keskiajalla teoria selitti yhteiskunnan ja yksilön suhdetta universaalivaltion kautta. Kumpikaan teorioista ei sopinut uuden ajan tarpeisiin, kuvaamaan alueellisesti rajattua, ”kansallisen kriteerin perusteella” muodostettua valtiota. Hegelin kuvaukset perheen luonteesta seuraavat kuitenkin vanhempaa, jo Aristoteleen näkemystä perheestä (kotitaloudesta) miehen johtamana yksikkönä, joka on järjestetty ”luonnollisten taipumusten” mukaisesti. (Patoluoto 1986, 154–155, 163–168.)

Rakkaus ei siis ole mahdollista naiselle, kuten Hegel kirjoittaa, koska se on universaalia työtä (...) Naisella ei ole oikeutta rakkauteen singulaarisuutena eikä rakkauteen sinänsä. Nainen ei siis voi rakastaa, vaan hän on alistettuna rakkaudelle ja reproduktiolle.” (Irigaray 1992, 43–44.)

Naisen rakkaus toteutuu miehessä ja lapsessa vastaten universaalia velvollisuutta. Tällainen rakkaus ei voi saavuttaa täyttymystään, sillä rakkaudessa ei ole kyse naisen yksilöllisestä kehityksestä tai tunteen erityisyydestä vaan korkeamman lain toteuttamisesta.⁵⁷ Naiselle perinteisesti merkittäväksi katsottu tehtävä onkin Irigarayn mukaan jo itsessään mahdoton ja tuomittu epäonnistumaan. Käsityksessä rakkaudesta toimii Irigarayn mukaan piiloinen logiikka, joka estää sen julkilausutun tavoitteen toteutumisen. ”Puhdas velvollisuus irrottaa naisen omista tunteistaan”, kuvaa Irigaray *Sukupuolieron etiikassa* Hegelin Antigone-luennan kautta naiselle ainoaa sallittua yhteiskunnallista tehtävää, joka paljastuu naiselle mahdottomaksi ja tuhoavaksi. Hegelin luennassa näkyy Irigarayn mukaan selkeästi tapa, miten keskittymällä veljen ja siskon suhteeseen sukupuolten välinen suhde ”harmonisoidaan” poistamalla siitä ”lihalliset” elementit eli elämä, intohimo ja seksuaalisuus. (Irigaray 1996, 137–138; Whitford 1991, 164.) Sukupuoliero ja seksuaalisuus paljastuvat häiriöiksi, jotka on tukahdutettava.

Perhe on rakkauden (epä)täyttymyksen yksikkö, jolle yksilön kokemukset ja tunteet ovat alisteisia. Yksilö on uhrattu yhteisön palvelukseen. Hegel kuvaakin lapsen vanhempiensa kuolemana, ”Lapsi on merkinnyt rakastavaisten uhraamista genealogialle.” (Irigaray 1992, 62–63.) Hegelille lapsi ei ole vanhempien toiminnan tulos tai teko vaan sukupuolieron ilmentymä (Lindberg 2003, 10–11). Lapsen hankkiminen ei Irigarayn luennassa määriy itsessään ongelmalliseksi, vaan kritiikki kohdistuu rakkauden toteutumiseen perheessä, jonka tehtävänä on lasten hankkiminen. ”Rakkauden finaliteetti” on kulttuurissamme redusoitu lisääntymiseen ja määritelty ulkoisen tehtävän, suvunjatkamisen ja tarpeiden tyydyttämisen kautta. Perheen ja yhteiskunnan välisen hierarkian lisäksi ongelma liittyy perheen itsensä rakentumisen hierarkiaan, jossa isän ja äidin roolit eivät ole olleet tasa-arvoisia. Nainen jää keinoksi toteuttaa suvun jatkamista. Patriarkaalisessa perheessä naisen rooli Irigarayn mukaan merkinnyt, että nainen on avustanut miehen itsensä rakastamista. (Irigaray 1996, 81–86.)

⁵⁷ Irigarayn tulkinta Hegelin rakkautta koskevasta ajattelusta on kuitenkin vain osa totuutta, sillä Laura Wernerin mukaan Hegel esittää tuotannossaan kaksi erilaista kuvausta rakastamisesta; *Hengen fenomenologiassa* naiselta kielletään halu ja rakkaus, kun taas *Oikeusfilosofiassa* nainen ja perhe määritellään partikulaarisina, siinä missä mies ja valtio universaalisina. (Werner 2012, 157–159.)

Irigarayn Hegelin rakkauden kuvaukselle antamaa merkitystä ei ole syytä nähdä siten, että sen perhekäsitys *sellaisenaan* selittäisi nykyisen epätasa-arvon. Irigarayn mukaan sille ominaiset piirteet, kuten rakastamisen käsittäminen yhden subjektin kokemuksessa, rakkauden jäsentäminen tuntemusten ja vaistojen alueella sekä seksuaalisuuden näkeminen eläimellisenä ja hallittavana, ohjaavat edelleen rakastamista. Irigarayn mukaan ei ole mahdollista erottaa toisistaan rakkauden kokemusta ja sille annettuja representaatioita (Oliver 2007, 133).

Rakkauden institutionaalinen ongelmallisuus ja kokemus rakkaudesta noudattavat perinnettä, jossa nainen on määritelty miehen kääntöpuolena sekä illuusiota, jossa kahdesta on tullut yksi kokonaisuus. Miessubjektin yksinäisyys rakkaudessa ja kahden subjektin välisen rakkauden mahdottomuus palautuvat naisen alistaiseen asemaan. Kun toista ei onnistuta kohtaamaan toiseudessa, jää rakkaus yksinäisyyteen. Irigaray kysyy, että ”Eikö rakastaja aseta rakastettuun naiseen sen, mitä hän ei voi nähdä itsessään? Tämä estää häntä tulemasta siksi, mikä on, eikä hän kykene kohtaamaan naista”. Tällaisessa rakastamisen tavassa toista rakastetaan vain omana heijastuksena, ”osana omaa ekonomiaa”. Sukupuolten välisessä rakkaudessa on etsitty itseä; mies on etsinyt naisesta äitiään ja nainen miehen avulla itseään. Näin sukupuoliero on tullut määriteltyksi ainoastaan ulkoisuuden kautta eikä kukaan lopulta kohtaa toista toisena. Irigaray näkee, että rakastaminen on kulttuurissamme tuomittu yksinäisyyteen, sillä se ei tapahdu kahden subjektin välillä vastavuoroisena ”hedelmöittämisenä” tai ”synnyttämisenä”. (Irigaray 1982, 73–75; 1996, 235; 1997, 103.)

Irigarayn mukaan fenomenologisia kuvauksia rakkaudesta ja seksuaalisuudesta on vaivannut pysyminen yhden subjektin näkökulmassa, mikä on tehnyt mahdottomaksi ymmärtää rakkauden tai halun kohteen muuten kuin objektina. Näkökulmat ovat toistaneet perinnettä, jossa nainen ei ole voinut olla olemassa itsenään eli naisena. Traditionaalisissa rakkauden kuvauksissa kyse on yhdestä (mies)subjektista, jolle nainen näyttäytyy puoleensavetävänä. Levinasin kuvaus rakastetusta, joka ”vetävää kuiluun” perustuu Irigarayn mukaan siihen, että feminiininen toinen kohdataan vain menneessä, omien kuvitelmien kautta. ”Tällainen rakkauden talous todellakin johtaa epätoivoon”, vahvistaa Irigaray. (Irigaray 1991, 115.) Irigarayn mukaan rakastamisen näyttäytyminen moniselitteisyytenä (*ambiguïté*) ja epävakautena (*équivoque*) Levinasin, Merleau-Pontyn ja Sartren kuvauksissa on osoitus sitoutumisesta yhteen subjektiin sekä julkisen ja yksityisen väliseen hierarkiaan.⁵⁸ (Irigaray 1997, 54.) Rakkauden näkeminen ”luonnollisen epäonnen tilana”,

⁵⁸ Irigarayn Sartren, Levinasin ja Merleau-Pontyn seksuaalisuuden kuvaukset yhdistävä luenta *Être deux'ssa* ei vaikuta huomioivan riittävästi erilaisten epävakauksien ja moniselitteisyyksien välisiä eroja, joskin hän painottaa Sartren

vajoamisena ”sivistyneen” alueen ulkopuolelle, on tehnyt rakkaudesta alueen, joka on syytä vangita ja kontrolloida jumalan tai yhteiskunnan laeilla. Rakastaminen ja eroottinen suhde vaativat aina lopulta pelastautumista sosiaalisen piiriin. (emt.; 1992, 45–57.)

Irigarayn luennassa toisen redusointi ruumiiksi reproduktiossa ja seksuaalisuudessa paljastuvat saman ongelman erilaisiksi muodoiksi. Kummassakin rakkaus on alistettu käyttöarvoon, joko yhteiskunnan näkökulmasta perheelle tai yksilötasolla seksuaaliselle nautinnolle. Kummassakaan toista ei kohdata muutoin kuin omien tai yhteisön tavoitteiden kautta. Irigaray näkee kummankin palautuvan ruumiin ja hengen sekä isän ja äidin tehtävien hierarkkiseen erotteluun. (Irigaray 1996, 85-) Siirtyminen ”pelkän seksuaalisuuden” alueelle ei ratkaise patriarkaalisen perheen edustamaa rakkauden uhraamista yhteisölle. Perheinstituution ongelmallisia arvoja ei voi korvata yksinkertaisesti vaihtamalla ne maallisiin, yksilöllisiin arvoihin tai ainakaan tämä muutos ei Irigarayn mukaan tuo juurikaan edistystä toisen kohtaamisen tapoihin.

Irigarayn mukaan seksuaalisuuden ja rakkauden erottamiseen liittyy myös uudenlainen, seksuaalisen vapautumisen jälkeisen ajan vaara. Seksuaalisuuden, eroksen ja halun näkeminen irrallisina rakastamisesta on hänen mukaansa osa kehityskulkua, jossa ”halu typistyy [...] teknokraattiseksi seksuaalisuudeksi, joka on aina etsimässä uusia tekniikoita ja kohteita”. (Irigaray 1996, 85–87. suom. Sivenius.) Lehtinen kuvaa Irigarayn argumentoivan seksuaalisuus-käsityksemme mielettömyyden puolesta kuvaamalla sen muistuttavan pikemminkin konetta kuin elävää olentoa. Seksuaalisuuden ymmärtäminen instrumentaalisenä tulee mahdolliseksi seksuaalisuuden ja sukupuolen rajaamisella tiettyihin ruumiinosiin, mistä seuraa Irigarayn mukaan kokevan subjektin ruumiin ”osittaminen” erilaisiin vietteihin, vaistoihin, tapoihin ja tekoihin, mutta myös toisen ruumiillisuuden redusointi käytettäväksi esineeksi. Tekninen ja soveltava maailma, joka toisaalta vaikuttaa seksuaalisuuden suhteen edistykselliseltä ja vapautuneelta, paljastuu Irigarayn mukaan yhä jyrkkenevän hierarkkiseksi. Elävä ruumiillinen kokemus on unohdettu ja jäljelle jää ”osaviettien seksuaalisuus”, jolla ei ole kosketusta ihmiseen kokonaisuutena vaan jolle toisen ruumis on joko puoleensavetävä tai manipuloitava kohde. ”Teknokraattinen seksuaalisuus” vaikuttaa siis kadottavan toisen kohtaamisen tässä ja nyt, mutta myös oman ruumiillisen olemassaolon ja kokemuksen pilkkoen sen erilaisiin suoritteisiin. (Irigaray 1996, 86, 163-164; 1992,

negatiivisen kuvauksen selkeintä ongelmallisuutta. Merleau-Pontyn moniselitteisyys painottuu positiivisena ja tulee lähelle Beauvoirille keskeistä moniselitteisyyttä. Beauvoir näkee moniselitteisyyden tunnustamisen keskeisenä eettisyydelle. (Langer 2003, 93, 102; Beauvoir 2011.) Irigaray vaikuttaa näkevän kaiken moniselitteisyyden väistämättä negatiivisena.

56-57; Lehtinen 2005, 56-57; Lehtinen 2010, 131-132.) Jäljelle jää kuluttaminen ja suorittaminen, joissa vaikuttaa olevan mahdotonta kohdata toinen toisena.

4.3.3.2. Kohti rakkauden yhdistämää ja erottamaa kahta

”Rakkaudessa [...] Tunnemme halun yksinäisyyden, kiellon tai mahdottomuuden epätoivot, viettien patologiset häiriöt, ero[amise]n hylkäykset [...] Emme vielä tunne rakkauden aikaansaamaa pelastusta [salut]⁵⁹, yksilöllistä ja kollektiivista pelastusta.” (Irigaray 1992, 57.)

Lainauksessa tulee esiin, miten Irigarayn käsitykseen rakastamisesta sisältyy kaksi puolta. Totunnainen käsityksemme rakkaudesta ei ole edistänyt ihmistenvälistä kunnioitusta vaan omistavaa ja eristäytynyttä tapaa olla. Kuvitelma kahden tulemisesta yhdeksi on pintakerros, jonka alla rakkaudessa on jäänyt yksinäisyyteen. Toisaalta Irigaray esittää mahdolliseksi kohdata toinen sellaisessa rakkaudessa, joka on uudistavaa ja ”hedelmällistä”.⁶⁰ Irigaraylla rakkaus toimii minun ja toisen suhteen uudenlaisessa jäsenyksessä sekä toteuttajana että päämääränä. Rakastaminen sekä vaatii toisiinsa redusoimattoman kahden olemassaoloa että edesauttaa tätä tavoitetta. *Passions élémentaires*issa (1982) Irigaray kuvaa mahdollisuutta uudenlaiseen rakastamiseen seuraavasti:

”Rakkaus voi olla kuluttavaa, toisen tuhoavaa tai rakkaus voi olla tulemisen moottori, joka antaa jokaiselle kasvunsa. Jälkimmäistä varten jokaisen täytyy säilyttää ruumiinsa autonomisena. Kumpikaan ei saa olla lähde toiselle.” (Irigaray 1982, 32–33.)

Muutos vaatii oman ruumiillisen olemisen muutosta sekä irtautumista käyttävästä ja kuluttavasta suhteesta todellisuuteen, mikä on keskeistä koko Irigarayn ajattelulle. On irtauduttava tavasta nähdä rakastetun edustavan tai ilmentävän tietynlaisia, minusta eroavia ominaisuuksia. *J'aime à toissa* Irigaray tutkii mahdollisuutta eettiseen rakastamiseen ”rakkauden työn” (*travail de l'amour*) avulla. Hän keskittyy tunnustamiselle ominaisen liikkeen avulla rakastamiseen prosessina, jossa on mukana toisen kohtaaminen ja omista rajoista huolehtiminen. Hegelin kuvaus naisen ja miehen rooleista yhteiskunnassa on epätasa-arvoinen, mutta Irigarayta kiehtoo Hegelin tapa nähdä rakkaus

⁵⁹ Salut merkitsee myös tervehdystä. Kaksoismerkitys on kääntymättömissä suomeksi.

⁶⁰ Tämänkaltainen rakkauden merkityksellisyys toisen kohtaamisessa oli vähintäänkin aluillaan Levinasin erokselle antamassa merkityksessä, jossa hän erotti eroksen tarpeesta jonkinlaisena puolitranssendenttina kohtaamisen muotona. (ks. 3.2.4.) Levinasin ja Irigarayn rakastamisen kuvausten yhteydestä ks. Lehtinen 2010.

yhteiskunnan rakentumisen kannalta merkittävänä. Rakastaminen ”työnä” ohjaa irti rakkaudesta minun tunteenani, josta käsin toinen voi olla rakastettu vain ideaalina tai pysäytyskuvana.

Irigarayn rakkaudelle antama keskeinen asema alkaa rakkaudesta perustavana vetovoimana ja kaikkein alkuperäisimpänä ”liikuttajana”. *Oubli de l'airissa* Irigaray tutkii rakkautta yhdistävänä voimana. Halu voi tuoda yhteen kuitenkin sulauttamatta samaan väkivalloin. Fielding kuvaa, miten Irigaray näkee, että ”[j]uuri halu, vetovoimana, joka tarjoaa intervallin muodon ja materian, potentiaalisuuden (voiman) ja aktuaalisuuden välille” (Fielding 2003, 12–13; Irigaray 1983, 71-77.) Irigaray ei samasta kaikkea rakkautta ja vetovoimaa, vaan tutkii rakkautta *Sukupuolieron etiikassa* ”saman rakkauden” ja ”toisen rakkauden” avulla, joista ensiksi mainittu on juuri rakkauden primitiivisin alue eli Lehtisen mukaan ”ensimmäinen suhteeseen tulemisen muoto maternaalis-feminiinisen tai elementaarisen kanssa resurssina”, mikä on ehto toisten rakastamiselle, koska sillä on erityinen paikka subjektuuden konstituutiossa. (Lehtinen 2010, 132; Irigaray 1996, 117-; Saman ja toisen rakkaudesta ks. Lehtinen 2010, 211-214.) Rakkauden muutos lähtee aina kaikkein perustavimmista piirteistä ihmisessä, mutta muuttaa yhtä lailla myös yhteiskunnan tasoa. Irigarayn rakkauden muutosvoima liittyy siihen, miten kyse ei ole tietystä alueesta ihmisyydessä vaan laajasta reservistä. *Sukupuolieron etiikassa* Irigaray kuvaa, että ”[r]akkaus on sekä johdattaja että tie, välittäjä *par excellence*.” *J'aime à toissa* rakkauden kuvataan olevan intohimon (*passion*) ja kohteliaisuuden (*civilité*) välillä. (Irigaray 1996, 39; 1992, 205.) Rakkaus toimii eräänlaisena siltana sisimmiksi koettujen tuntemusten ja sosiaalisen tason välillä. Tämän vuoksi juuri rakkaus on niin merkityksellinen Irigarayn luodessa ”parin etiikkaa”, joka pystyisi kyseenalaistamaan hierarkkisen moraalien ja sortoon perustuvan yhteiskunnan. (ks. luku 4.4.1.)

Rakkaudessa on oltava kaksi, jotka voivat yhdistyä ja erota, kuvaa Irigaray (Irigaray 1996, 85, 90). Irigarayn ajattelussa nämä kaksi, minä ja sinä rakkaudessa, ovat nainen ja mies. ”Irigaray on itsepintaisen tarkka: siirtyminen luonnollisesta julkiseen [*civic*] identiteettiin tapahtuu mies-naisparin intiimiydessä tai ei tapahdu ollenkaan”, Bergoffen tiivistää. (Bergoffen 2007, 165.) Irigaray ei anna etuoikeutta naisen ja miehen väliselle rakkaudelle tai etuoikeuta mitään tiettyä intiimiä valintaa. Lehtinen kuvaa Irigarayn fenomenologiselle tutkimukselle tyypillisesti keskittyvän ensisijassa rakastamisen asenteeseen (*attitude*) kuin rakkauden objektiin, mikä mahdollistaa rakastavan suuntautumisen tutkimisen laajentamisen myös filosofiseksi asenteeksi. (Lehtinen 2001, 178–179; 2010, 37.) Naisen ja miehen suhteen tutkimisen tärkeys Irigaraylle on nähtävä sitä historiaa vasten, jossa naisen ja miehen välinen liitto on ollut keskiössä ja tämän suhteen on välttämätöntä suorittaa purkamista ja tutkia muutoksen mahdollisuutta. Rakkauden lähestymistä

miehen ja naisen välisenä suhteena ei voi erottaa siitä, miten Irigaray koko tuotannossaan näkee mahdolliseksi aloittaa ainoastaan naisesta; jos nainen on määritelty miehen kääntöpuolena, ei ole mahdollista aloittaa naisesta itsestään, sillä tätä ei ”ole”. (Irigaray 1992, 52-.)

Irigarayn rakkauden tutkimus ei yritä määrittellä naisen ja miehen välistä rakkautta tietynlaiseksi. Irigaray tutkii rakastamisen hahmottamista uudella tavalla, jossa toisesta ei tehdä rakkauden objektia. Tällaista rakastamista, jossa toista rakastetaan suojellen samalla tämän toiseutta, Irigaray havainnollistaa lauseella ”J'aime à toi” (minä rakastan sinua kohti) oikeaa kielioppia noudattavan ”J'aime toi” (rakastan sinua) sijaan. Tässä preposition ”à” (kohti) kuvaa tilaa, joka estää rakastetun henkilön redusoinnin objektiksi, ”à” turvaa kahden intentionaalisuuden säilymisen. Rakastamisen muutos sisältää toisen objektivaatiosta kieltäytymisen, mutta eri tavoin kuin Levinasin kuvauksessa, jossa rakkauden ei-objektivaation takaa rakkauden ”meneminen rakastetun tuollepuolen”. (Irigaray 1992, 171–173; Levinas 1961, 284–285.)

Irigaray korostaa rakkauden positiivisia merkityksiä, tunteiden tärkeyttä ja oikeutta tunteisiin, mutta tämän mahdollistaa itsekkyydestä irtautuminen eli huolehtiminen siitä, ettei toista alisteta kohteeksi. Irigaray painottaa omistamisesta ja sulauttavasta rakkaudesta irtautumisessa itsekriittisyyttä, jonka tekee mahdolliseksi irtautuminen oletetusta autonomisuudesta sekä oman velan tunnustaminen toisille ja todellisuudelle. (Oliver 2007, 133.) Samalla tavoin kuin havainnoimisessa on välttämätöntä kieltäytyä omistamasta, myös rakastamisessa on säilytettävä kaksi, ”suojeltava hiljaisuutta” välillä, jotta tunnustamiselle ominainen liike ei halvaannu. ”Rakkauden työ” merkitsee rakkauden jatkuvaa epätäydellisyyttä, rakkauden pysymistä jatkuvassa muutoksessa ja välttämättömyyttä haluta ja pyrkiä rakastamaan toista toisena. (Irigaray 1997, 113. 115.)

Rakastamisen muutos edellyttää muutosta havainnoimisen tavoissa. Irigaray näkee rakastavien suhteiden käsittäminen tietynlaisena ”tuhoutumisena” nousevan sellaisesta aistisuuden traditiosta, jossa ei kunnioiteta intersubjektiivisuutta tai ”[m]aailmojen välistä vaihtoa niiden välillä, jotka rakastavat toisiaan”. Havainnoimisen kultivoinnin avulla Irigaray näkee mahdolliseksi rakastamisen siten, että rakastavaan katseeseen sisältyy kieltäytyminen toisen omistamisesta, mikä on ehto *kahdelle rakkaudessa*. Irigarayn kuvaama toisen rakastava katsominen eroaa toisen osittaisesta ja valikoivasta havainnoinnista tai objektivaatiosta, jotka voivat olla myös positiivisia, kuten toisesta haltioituminen ihailussa. (Irigaray 1997, 41–47.)

Rakkauden työssä on tarkoitus turvata toisen tavoittamattomuus eli ”erilaisuus joka ei voi tulla ilmaistuksi” kieltäytymällä asetettamasta toista tietynlaiseen rooliin, mikä Irigarayn mukaan estää

rakastavan kohtaamisen perinteisissä kuvauksissa rakastamisesta. Rakastajan ja rakastetun sijaan on oltava kaksi subjektiä. (Irigaray 1996, 227–229.) Ero ja erilaisuus minun ja toisen välillä eivät muodostu rooleista tai pysyvistä positioista vaan jo olemassaolevaa eroa, toisen tavoittamattomuutta, turvataan liikkeellä. En rakasta toista tietynlaiseen asemaan lukittuna toisena, joka merkitsee minulle tietynlaista rakastettua, vaan olen avoin sille, miten rakastaessa toinen muuttuu ja itse muutun. Näin rakastaminen säilyy avoimena ja kysyvänä omistavan tai kahlitsevan sijaan. Irigaray luonnehtii tätä siten, että kysymys ”kuka olet?” pysyy latenttina välillä ja turvaa kahden jatkuvan tulemisen kahdeksi rakkaudessa. (Irigaray 1992, 205, 218.) Irigaraylla itseen palaamisen ja toisen kohtaamisen liike tekee mahdolliseksi toisen kohtaamisen rakkaudessa toisena. Jos minua liikuttaa ”kaksoisintentio”, kohti toista ja paluuna itseen, ei ruumiillisen rakastamisen ole välttämätöntä jäädä moniselitteiseen ja epävarmaan tilaan. (Irigaray 1997, 54–55.) Whitford luonnehtii Irigarayn tavoittelemaa kuvausta rakkaudesta ”rakkaudellisena vaihtona” (*amorous exchange*), mikä ei merkitse asioiden vaihtoa vaan rakkautta eettisen olemisen muotona. Rakkaus vaihtona ei merkitse ennaltamäärättyä harmoniaa, muttei myöskään konfliktia vaan elävää ja muuttuvaa suhdetta. (Whitford 1991, 165; Irigaray 1982, 90.)

Irigarayn tapa nähdä rakkaus jopa ”hengellisenä” tai ”jumalaisena” liittyy siihen, että hän uskoo rakkauden voivan toteutua kasvua tukevana ja luovana suhteena. (Whitford 1991, 61–62.) Rakkaus tekee mahdolliseksi uudenlaisen ”energian kulttuurin” kahden välillä. (Irigaray 1992, 216.) Jos Levinasin kuvauksessa eroksessa rakastettu jää anonyymiyteen siten, että kyse on vain rakastavan itsen ajallisesta muutoksesta, jossa toinen pysyy lopulta muuttumattomana, Irigarayn rakkauden työ merkitsee kummankin muuntumista, kasvua yhdessä, mutta kuitenkin erillisinä. Näin rakastaminen ei merkitse katoamista tai itsensä menettämistä, mikä on läsnä niin Levinasin mutta myös laajemmin miesajattelijoiden kuvauksissa. (Vasseleu 1998, 106, 117.) Rakkaudessa ei menetä itseään vaan ”saa” itsensä, muuttuneena.

Irigaray ei rakkauden kuvauksissaan erota seksuaalisuutta ja rakastamista toisistaan vaan näkee tämän jaon alkuperän olevan mielen ja ruumiin, miehen ja naisen dikotomiassa ja naisen alistamisessa perheen uusintamiseen. Hän näkee välttämättömäksi purkaa sitä tapaa, jolla ruumiillinen rakastaminen (reproduktiona, yhteisön uusintamisena) on ollut alistettuna genealogialle, kun taas henkinen ja uskonnollinen rakastaminen on nähty tätä ylevämmäksi. Irigaray näkee mahdollisuuden horjuttaa tätä erottelua esittäen ”kaiken rakastamisen, myös ruumiillisen, olevan hengellistä” (Irigaray 1992; 1996, 85–87.) Jos kaikki, mitä ihminen on, kokee ja tekee on ruumiillista ja mahdollista vain ruumiillistuneena, eikö rakastamisen jakaminen ei-

ruumiilliseen ja ruumiilliseen ole keinotekoista? Eikö ruumiillisen rakastamisen eristäminen tietynlaisiin toimintoihin edellytä ja edistä ihmisten kohtelua tarpeiden tyydyttämisen välineinä eli toisen subjektin sijaan tietynlaiseen tehtävään palautettuna toisena? Irigaray painottaa, ettei kyse ole utopistisuudesta tai kuvitelmosta, sillä tapamme hahmottaa rakastaminen subjektin ja objektin suhteena on vain tietynlainen käsitys rakastamisesta, sillä joissain traditioissa rakastaminen on merkinnyt kahden ruumiillisen subjektin yhteistä kasvua. (Irigaray 1991, 115.) Kuten havainnoimisen harjoittamisessa, toimii jooga-kulttuuri myös rakastamisessa esimerkkinä, joka tekee mahdolliseksi tutkia rakastavaa suhdetta traditiomme perustavien kategorioiden tuollapuolen. (Irigaray 1992, 61). Irigarayn tarkoitus taas on mahdollistaa rakastava kasvu sekä ruumiillinen ja henkinen muutos, yhdessä.

4.4. Sukupuolieron ajattelun poliittiset ja eettiset mahdollisuudet

Miten kahteen, minun ja toisen suhteeseen, keskittyvä ajattelu voi antaa sukupuolten tasa-arvon kannalta keskeiselle yhteiskunnan tutkimiselle ja muuttamiselle? Irigarayn yhteisöllisyyttä koskeva ajattelu on leimallisesti yhteisön tasa-arvoisuuden ehtojen tutkimusta. Hänen mukaansa yhteiskunnan, kuten kahden välisen suhteen, on perustuttava eron ja erilaisuuden kunnioitukseen ja näin irtauduttava yleisyydestä. Minun ja toisen suhteen muutos edustaa Irigaraylle yhteiskunnallisen muutoksen ehtoa, koska sukupuolieron muuntava merkitys voi toteutua vain yksilötasolla; vain yksilöt ovat sukupuolisia. Kuitenkin sukupuolieron mahdollistama uudenlainen intersubjektivisuus sekä mahdollistaa että vaatii muutoksia yhteisön tasolla. Irigaray kysyy, että jos tuntemamme kulttuuri ja sosiaalisen rakenteet ovat perustuneet toisten (naisten ja muiden ”toisten”) sulkemiselle ulkopuolelle, mitä tapahtuu, jos lähtökohdaksi ottaa naisen tavan kunnioittaa suhdetta toiseen? (Irigaray 1993, 39-.)

Feminismille ominaisesti Irigarayn työ tutkii ja kyseenalaistaa julkisen ja yksityisen välistä rajanvetoa.⁶¹ Irigaraylle muutos merkitsee ruumiillisuuden ja siten sukupuolisuuden tunnustamista julkisen ehtona. Eksistentiaalis-fenomenologisessa hengessä hänen painotuksensa liittyy siihen, miten yhteiskunnallisille arvoille tai poliittisille päämäärille ei voi löytyä oikeutusta muualta kuin inhimillisestä todellisuudesta. (Beauvoir 2011.) Sukupuolieron huomioiminen ikään kuin pakottaa

⁶¹ Irigarayn kiinnostus sukupuolisen olemassaolon ja poliittisen sekä eettisen toimijuuden suhteisiin jäsentyy osaksi laajempaan feministisen ajattelun esittämää kritiikkiä koskien modernin politiikan perustaa miesten välisissä suhteissa, naisten poissaolona, jonka sokeaan pisteeseen osuu kysymys poliittisen subjektin ruumiillisuudesta (ks. esim. Gatens 1996, 50-, 95–99).

palaamaan aistimiseen ja luonnolliseen ja toimii näin Irigarayn ajattelussa yksityisen ja julkisen välisenä siltana, joka tekee mahdolliseksi sulauttaa minua tai toista joukkoon tai yleisyyteen. Rakkaus toimii erilaisia alistuksen muotoja vastaan hänen työstäessään uudenlaista ”poliittista etiikkaa”, joka ”kieltäytyy uhraamasta halua kuolemalle, vallalle, rahalle” eli toisia ihmisiä omien tai yhteiskunnan päämäärien toteuttamiseen. (Irigaray 1992, 63.)

Tarkastelen ensiksi Irigarayn käsitystä eettisyydestä, jossa hän sekä kyseenalaistaa etiikan ymmärtämistä sekä hahmottelee aidon intersubjektiivisuuden perustalta uudenlaista etiikkaa.⁶² Tämän jälkeen käsittelen sitä, miten Irigaray näkee sukupuolieron etiikan mahdollisuutena kohti ruumiillisuutta ja elävää kokemusta kunnioittavaa demokratiaa ja yhteisöllisyyttä. Tutkin myös kysymystä Irigarayn sukupuolieron etiikan ja politiikan rajoista kulttuureita/monikulttuurisuutta koskevan kysymyksen kautta Penelope Deutscherin kriittisen luennan avulla. Aloittaako Irigaray aina tietynlaisesta yhteisyydestä tai yleisyydestä silloinkin, kun hän kuvaa etiikan ja politiikan perustan olevan ero(i)ssa?

4.4.1. Eettisyys yhteiskunnallisen tasa-arvon perustana

Irigarayn ajattelussa kysymys etiikasta koskee yhteiskunnallisen järjestyksen epäeettisyyttä, joka on yhtä lailla yksilötason eettinen ongelma. Irigaray löytää uudenlaisen eettisyyden mahdollisuuden siitä, minkä etiikka on sulkenut ulkopuolelleen tai käyttänyt rakennusaineenaan. Tällaista etiikkaa hän kuvaa esimerkiksi ”parin etiikaksi”; jos (rakastava) pari on ennen alistettu yhteisön eettisen päämäärän saavuttamiseen, nyt rakkauden etiikassa on rakkaus etiikan ehto, *itsessään eettistä*. Irigaray näkee rakkauden keskeisenä yhteiskunnalliselle muutokselle. (Irigaray 1987, 146–147.) Irigarayn eettisyys perustuu *levinaslaisesti* toisen kunnioittamiseen sääntöjen sijaan, mutta Ewa Ziarekin mukaan Irigarayn tapa asettaa sukupuoliset suhteet etiikan uudelleenahmotuksen keskiöön, siinä missä Levinas päätyy rajaamaan ne etiikan ulkopuolelle, muuttaa etiikkaa kokonaisuudessaan. Irigarayn etiikan tutkimus painottaa rakastamista ja onnea. Siitä puuttuu kokonaan epävarmuus ja moniselitteisyys, jotka ovat läsnä Levinasin kuvauksessa kasvoista. (Ziarek 2007, 64–65.)

⁶² Feminismi ja feministinen ajattelua voi sinällään pitää eettisenä, mutta toisaalta kiinnostus nimenomaan etiikkaa koskeviin kysymyksiin ja traditionaalisen etiikan kyseenalaistamiseen on noussut entistä tärkeämpään osaan, tai pikemminkin se on noussut uudelleen tärkeään osaan, sillä ensimmäiset feministiset ajattelijat, Mary Wollstonecraft ja John Stuart Mill käsittelivät moraaliin liittyviä kysymyksiä (ks. esim. Carrière 2006 sekä Tong & Williams 2009).

Uudenlaisen eettisyyden luominen liittyy Irigarayn tavoitteeseen kyseenalaistaa sellaista etiikkaa, joka tukee yhteiskunnallista hierarkiaa. Tällaista etiikkaa voi nähdäkseni luonnehtia ”lainomaiseksi etiikaksi”. Irigarayn mukaan etiikkaa ei voi irrottaa sen muodostaneesta yhteiskunnallisesta todellisuudesta eli sen historiallisista ehdoista. Eettisyys ei hänen mukaansa tähänkään asti ole toteutunut moraalisen pohdinnan ja oikeutuksen autonomisena alueena, vaan oikeuttanut ja ylläpitänyt tietynlaisten rakenteiden olemassaoloa sekä instituutioiden kuten tietynlaisen perheen nauttimaan etuoikeutta. (Irigaray 1997, 189-. ks. myös Gatens 1996, 50-.) Jos etiikka itsessään rakentuu naisten poissulkemiselle ja oletukselle yhtäläisyydestä, sitä ei voi ikään kuin ”laajentaa” koskemaan naisia tai muita ”toisiksi” määriteltyjä ryhmiä, vaan koko etiikka pitää purkaa uudenlaisen etiikan tietä. Eettisyyttä onkin syytä lähestyä sen varjoon jäävän kautta. Mitkä inhimillisen elämän toiminnot suljetaan eettisyyden ulkopuolelle?

Irigaray lähestyy eettisyyden totalisoivaa luonnetta useissa teoksissaan Hegelin ajattelun kautta, tutkien sen tehtävänjakoa perheen ja valtion, yksityisen ja julkisen, luonnon ja kulttuurin, välillä.⁶³ Chanterin mukaan “[h]egeliläinen filosofia toimii Irigaraylle paradigmana systeemistä, joka leikkaa naisen julkisen alueen ulkopuolelle ja vangitsee hänet yksityisen alueelle” (Chanter 1995, 15). Sitä tutkimalla on mahdollista paljastaa, miten välttämättömiltä vaikuttavat piirteet eivät ole universaaleja eivätkä satunnaisia, vaan kiinni tietynlaisessa sosiokulttuurisessa järjestyksessä. Hegelin Antigone-luennan kautta Irigaray tuo esiin, miten eettisyys vaikuttaa perustuvan epäeettisiin toimintoihin; Hegel kieltää Antigoneelta eettisen tietoisuuden katsoen tämän toiminnan seuraavan vain luonnon harmonian toteuttamisesta eikä näin ollen moraalisiin kriteerein arvioitavissa. Velvollisuuttaan täyttävä Antigone tuo esiin korkeampaan, ennaltasäädettyyn velvollisuuteen tai tehtävään sitoutuneen eettisyyden epäeettisen luonteen; naisille annetun paikan ”ironiassa” on kyse siitä, että naisen tehtävä eli ”luonnon” toteutus on välttämätöntä yhteisölle, jolle naiset kuitenkin määritellään erilaisen olemuksensa vuoksi ”ikuisiksi ulkopuolisiksi”. (Chanter 1995, 87-89; Irigaray 1996, 138. Irigarayn Hegelin Antigone-luennasta ks. myös Whitford 1991, 118-.)

Irigarayn mukaan sukupuolierolle sopiva eettisyys edellyttää irtautumista etiikasta, joka edellyttää luonnon uhraamista. ”Eettinen virhe” perustuu luonnon jättämiseen näkymättämiin, jolloin ”velka luonnolliselle laille on maksamatta”, mikä merkitsee naisen ”aliamista kohtalolle” ja miehen sulkemista oman toimintansa ”syllogistiseen logiikkaan” (Irigaray 1996, 146–47.) Mikäli etiikka toteutuu miestenvälisten suhteiden etuoikeutena, jossa luonto, ruumiillisuus, äitiys, palvelevat

⁶³ Irigaray 1985, 214–226; 1987, 141–164; 1996, 128–139, 146–147.

etiikan muodostumista, pysyy naisen eettinen tietoisuus yhtä mahdottomana kuin Antigonelle.⁶⁴ (Irigaray 1987, 146-147.)

Levinas ei Irigarayn mukaan pysty irtautumaan epäeettisestä tilasta ja tutkimaan niitä ehtoja, joilla kohtaa toisen, (luku 4.2.) eikä näin tunnista etiikkaan sisältyvää totalisaation vaaraa. Jos eettisyys tuottaa hierarkiaa, on mahdollista, että "[eettinen] virhe pysyy näkymättömänä eikä sitä tunnusteta parissa eikä perheessä, sosiouskonnollisen järjestyksen atomissa, jossa etiikka artikuloituu" (Irigaray 1991, 112.) Tällaista "etiikkaa ei voi erottaa formalismista" ja yhteiskunta on pysyvästi tuomittu "eettisen virheellisuuden tilaan", jota usein on perusteltu uskonnolla (Irigaray 1997, 189-). Eettisyyttä noudatetaan etiikan itsensä vuoksi eikä toisen kunnioittamiseksi toisena, jolloin kysymykset yksittäisen yksilön tai ryhmän oikeuksista sekä etiikan ehdoista jäävät esittämättä. Irigaraylle Levinasin tärkeimmäksi nostama käsky "älä tapa" ei ole riittävä eettisyyden takeeksi; yksilöiden säilyminen hengissä tai vahingoittumina ei ole todista yhteisön eettisyydestä. Irigaraylle eettisyys merkitsee tappamisen ja vahingoittamisen kiellon sijaan välttämättömyyttä kohdata ja kunnioittaa jokaista yksilönä ja purkaa ihmisten välisiä hierarkioita ja vallankäyttöä. (emt.)

Irigaray näkee yleisyyden tulevan mahdolliseksi intiimien suhteiden, sukupuolieron ja perheen uhraamisessa, ja näin uudenlaista etiikkaa voi lähestyä vain kyseenalaistamalla yleisyys ja neutraalius. *Être deux'ssa* Irigaray esittää, että Hegelin avulla voi päästä kiinni muutokseen. Hegel alistaa luonnon näkymättömiin tukemaan sosiaalisia suhteita ja julkista tilaa ja tämän eettisen virheen mahdollistaa naisen ja miehen suhteen jättäminen "luonnon alueelle". Irigaray kysyykin, mitä tapahtuu, jos rakastamista ei uhrata, vaan kahden välistä suhdetta kunnioitetaan itsessään eettisenä? Näin "luonnollisesta (*naturel*) voi tulla kulttuuria ilman, että mitään eettisyydestä puuttuu". (Irigaray 1997, 149.)

Sexes et parentésiiin sisältyvässä esitelmässä "Universel comme médiation" Irigaray kuvailee edelläkuvattua muutosta Hegelin yksilöllisen moraalisuuden (*Moralität*) ja siveellisuuden (*Sittlichkeit*) erottelun pohjalta siten, että näiden väliltä, eli yhteisön moraalisuuden ja yksilön eettistä käytöstä ohjaavan etiikan väliltä puuttuu "parin etiikka" (*l'éthique d'un couple*), joka tarjoaisi mahdollisuuden luoda siteen "henkisen" ja "luonnollisen" maailman välille. (Irigaray 1987, 146.) Irigarayn "parin etiikka" perustuu abstraktiosta kieltäytymiseen. Tunteiden ja aistisuuden on välttämätöntä toimia osana etiikkaa, jotta yhteisö ei merkitse yksilöiden sortoa tai redusoimista

⁶⁴ Irigarayn diagnoosi epäeettisestä yhteiskunnasta tulee hyvin lähelle Beauvoirin näkemystä sortavasta yhteiskunnasta sellaisena, jossa tietty osa ihmisistä on alistettu ylläpitämään yhteisöä, toistamaan "mekaanisia eleitä". (Beauvoir 2011, 102.)

abstraktiuteen. Irigaraylla ”kolmas”, yleisen ihmisyyden takeena ei turvaa eettisyyttä kuten Levinasilla, vaan tulee otetuksi kyseenalaiseksi kun rakkaudesta ja intiimeistä suhteista tulee mahdollisuus eettisyydelle. Etiikka, joka perustuu toisen kunnioittamiseen toisen saavuttamattomuudessa voi taata, ettei toista alisteta jonkinlaisen eettisen päämäärän saavuttamiseen, oli kyse sitten yksilöllisistä tai yhteiskunnallisista päämääristä. (Irigaray 1987, 158–160.)

Irigarayn intersubjektiivisuuden tutkimuksessa korostuu, että irtautuminen lainomaisesta etiikasta ja epäeettisestä yhteiskunnasta mahdollistuu kahden välisen suhteen muutoksessa. *Être deux'ssa* Irigaray kuvaa, että ”Tunnustaminen, miten toinen on ja pysyy minulle mysteerinä (...) mahdollistaa hänen kunnioittamisensa toisena, ilman että häntä alistetaan millekään minun lailleni” (Irigaray 1997, 195). Irigaray luonnehtii uudenlaista eettisyyttä ”toisen kunnioittamiseksi mysteerinä”, mikä estää toisen kohtaamisen vain tietynlaisessa tehtävässä tai asemassa, minkä Irigaray näkee olevan etiikan esteenä, kun äiti ja nainen ovat edustaneet ruumiillisuutta ja tietynlaisia tehtäviä. Eettisesti kestävä ratkaisu ei voi olla sellainen, jossa tarvitaan ”toisia” edustamaan seikkoja, joita ei voi tunnistaa itsessään. Viitaten Levinasin tapaan erottaa etiikka ja ”ontologia” Irigaray kuvaa, että

”Nähdäkseni on mahdollista suhteessa toisen kanssa yhdistää etiikka ja totuus: käsitän toisen mysteerinä, joka hän on minulle, totuutena, mutta aina tuntemattomana ja soveltumattomana, ei hallittavana eikä yleistettävänä.” (emt., 195.)

Juuri toisen kunnioittaminen totuutena tekee Irigarayn mukaan mahdolliseksi kaikkien yhteiskunnan perustavien hierarkioiden kyseenalaistamisen; ei ainoastaan naisen ja miehen välisen, vaan myös sellaisten, joiden Levinas näkee olevan välttämättömiä eettisyydelle eli Absoluuttisen toiseuden ja perhesuhteisiin sisältyvien. Kunnioitan toista toisena, sellaisena joka hän on, sen sijaan, että minulle välttämättömänä (isä), minusta riippuvaisena (poika) tai Absoluuttisena toisena (Jumala). (emt.) Kun toisen kunnioittaminen tulee tunnustamisessa mahdolliseksi pyrkimyksessä kohdata toinen toisena, estää toisen asettaminen tietynlaisiin tehtäviin tämän mahdollisuuden eli etiikan toteutumisen.

Toisen mysteeri ei merkitse sitä, että toinen edustaa minulle mysteeriä, sillä tällainen lähestymistapa uhkaa jäädä tilaan, jossa toista kunnioitetaan tai suvaitaan ”kuten objektia” (Irigaray 2008, 132). Mysteeri on välillämme ja olen myös toiselle mysteeri, mikä asettaa rajat omalle näkökulmalleni. Kahtena olemisen ja kahdeksi tulemisen todellisuus vaatii eettisyyttä, joka toimii jatkuvana vaatimuksena toisen kunnioittamiselle ja kohtaamiselle toisena. Sukupuolieron vahvuus liittyy

siihen, miten sen tunnustamisessa velvoittaa lähtien omasta itsestä; sen suhteen ei voi jäädä neutraaliksi, vaan jäsennettynä dialektisesti sukupuoliero ”palauttaa” tähän todellisuuteen. Toisten erilaisuuden yleisempi kunnioitus ei mahdollista Irigarayn näkökulmasta keskeistä muutosta minun ja toisen suhteen rakentumisessa, eikä siis myöskään omassa olemassaolossani, vaan uhkaa jäädä abstraktiksi laiksi ja näin etäännyttää toisen todellisesta kohtaamisesta. (Irigaray 1992, 165–166; 1997, 63.)

Elämän ja ruumiillisuuden välttämättömyys eettisessä ajattelussa merkitsee Irigaraylle oikeutta aistisuuteen ja havaintoon. Oman ruumiillisuuden tunnistaminen tekee mahdolliseksi huomioida, miten aistien ja tuntemusten taso on välttämätön yhteiskunnan olemassaololle; yhteisö muodostuu ainoastaan aistimisen, tunteiden perustalta. Irigaray painottaa kaikkien yhteiskunnallisten suhteiden tulevan mahdollisiksi enemmän tai vähemmän fyysisten ja affektiivisten tuntemusten avulla. Rakkauden huomioimisessa on kyse elämän, harmonian ja kasvun kunnioittamisesta. (Irigaray 1992, 96-97.) Irigaray kuvaa *Democracy Begins Between Twon* luvussa ”Democracy is Love”, ettei naisten emansipaatio julkisella tasolla ole riittävää, vaan ihmisten vapautumisen on saavutettava vapautuminen niin tunteiden kuin rakkauselämän tasolla. Emotionalisempien ja fyysisempien suhteiden kautta olisi hänen mukaansa mahdollista irrottautua toisen riistosta, hyväksikäytöstä, välttää redusoimasta toista esimerkiksi tuotannon mahdollistavuuden arvoon. Jos emme kykene kunnioittamaan toista arkipäiväisessä tilanteessa, miten se olisi mahdollista muulloinkaan? (Irigaray 2000, 107–108.)

4.4.2. Sukupuoliero elämää kunnioittavan demokratian perustana

Miehen ja naisen suhteen ”perustaminen uudelleen” voi merkitä Irigarayn mukaan 'demokraattisen ja moraalisen perustan uudistamista'. (Irigaray 2000, 25.) Hän näkee sukupuolieron kunnioittamisen tekevän tilaa uudentalaiselle, entistä eettisemmälle yhteisöllisyydelle, sillä hänen mukaansa yhteiskunta ei voi oikeutetusti perustua neutraaliudelle tai abstraktioille.

Irigarayn kritiikki ei suuntaudu ainoastaan traditionaalista poliittista jäsennyttä kohtaan, vaan hän tutkii myös yhtäläisyyden tavoitteluun perustuvaa feminististä näkökulmaa. Chanter kuvaa Irigarayn tutkimuksen purkavan sukupuolieron ”kaksinkertaista piilottamista”. Ensinnäkin maskuliininen ajattelu kadottaa todellisen eron ja erilaisuuden hierarkiaan ja vastakkaisuuksiin, mutta eron on vaarassa kadottaa myös sellainen feministinen projekti, joka näkee erilaisuuden

ainoastaan mahdollisena välineenä epäoikeudenmukaisuuteen. (Chanter 1995, 15-16.) Irigarayn mukaan sukupuolieron tutkimatta jättäminen johtaa ongelmiin. Hän esittää, että

”Feminismin vakavin umpikuja on pakottaa naiset mukautumiseen, joka riisuu heiltä feminiinisen identiteetin saavuttaakseen erilaistumattoman universaaliuden tilan [...] maskuliinisessa tai neutraalissa maailmassa.” (Irigaray 2000, 37.)

Mikäli tasa-arvon saavuttamisen ehdoksi asetetaan yhtäläisyyden saavuttaminen, unohdetaan Irigarayn mukaan erilaisuuden ja erojen perustavuus ihmisyydessä – elämän ja rakastamisen sukupuolisuus päädytään näin alistamaan ”neutraalin muodon herruuteen”. Yhtäläisyyden (*égalité*) tavoittelu merkitsee Irigarayn näkökulmasta yksilöiden pakottamista yhden subjektin malliin ja erojen kunnioittamatta jättämistä. Vaatimus yhtäläisyydestä vastaa Irigarayn mukaan sitoutumista traditiolle ominaiseen ideaalisen ja hengen etuoikeuttamiseen. (emt., 36–37, 54; 1992, 155.) Irigarayn kritiikki ei merkitse vastalauseita yhdenvertaisuuden toteuttamiselle, vaan vaatimusta hahmottaa ja toteuttaa yhteisö muutoin kuin näennäisen neutraaliuden perustalta.

Irigaray liittää totunnaisen politiikan ja tietynlaisten feministisen näkemysten ongelmat samankaltaiseen virheeseen; kumpikaan ei onnistu ottamaan huomioon sitä, miten julkisen alue on luotu sulkemalla sukupuoli ja naiset ulkopuolelle ja mitä tämä merkitsee yhteisön ja demokratian hahmotuksen kannalta. Irigaray esittää, ettei naisilla ole koskaan ollut mahdollisuutta osallistua demokraattiseen päätöksentekoon *naisina*, sillä käsitys poliittisesta toimijuudesta rakentuu neutraaliudessa ja keskinäisessä vaihdettavuudessa, joka ei salli sukupuolieron ajattelua ja ilmenemistä. Hänen mukaansa onkin vaadittava oikeutta olla *sekä* ruumiillinen ja sukupuolinen yksilö *että* julkinen toimija. Irigaraylle vaatimus yhtäläisyydestä on abstrakti ja riittämätön, sillä se ei onnistu huomioimaan sukupuolista ja erilaisin tavoin eriytynyttä elävää todellisuutta. Naisen oikeus olla ”kuin mies” ei ole riittävä, sillä poliittisen toimijuuden hahmotus perustuu samalle sosiaalisen ja luonnon väliselle hierarkialle, joka tuottaa myös sukupuolten epätasa-arvon. (Irigaray 1993, 1-6.) Irigarayn näkökulmasta poliittisen identiteetin ”valinnaisuus” tai sukupuolettomuus ei voi merkitä todellista vapautta tai kumouksellisuutta, sillä tämänkaltaiset toimijuudet toimivat neutraaliuden lakien mukaan (emt. 40).

Sukupuolieron keskeisyys Irigarayn ajattelussa nostaa esiin kysymyksen siitä, väittääkö hän kaiken yhteiskunnallisen epäoikeudenmukaisuuden palautuvan sukupuolieroon? Sukupuolieron asettaminen kaikkein keskeisimmäksi ei Irigarayn työssä merkitse hierarkkisen yhteiskunnan rakentumisen genealogiaa. Whitfordin mukaan Irigarayn yhteiskuntakritiikki tulee lähelle Carole

Patemanin teoksessaan *The Sexual Contract* (1988) esittämää tulkintaa yhteiskuntasopimuksesta sukupuolisena/seksuaalisena sopimuksena, vaikka Irigaray ei suoraan viittaakaan modernille yhteiskuntafilosofialle keskeiseen yhteiskuntasopimuksen käsitteeseen. Pateman näkee sukupuolieron poliittisesti merkittävänä, vaikka se jää useimmissa tilanteissa toimimaan ikään kuin piilossa. Hän esittää, että sukupuolieron näkeminen epärelevanttina poliittisen järjestelmän suhteen on välttämätöntä järjestelmän koherenssin kannalta, sillä julkinen tila perustuu ajatukselle neutraaleista yksilöistä. Sekä Pateman että Irigaray päätyvät historiasta johtopäätökseen, että koska yhteiskunnan järjestys perustuu uhraukseen eli luonnon ylittämiseen, naisten on ”tultava miehiksi” voidakseen tulla poliittisiksi toimijoiksi tämän järjestyksen puitteissa. (Whitford 1991, 174-175.) Irigaray on kiinnostunut siitä, miten tämä ”julkinen alue” rakentuu sulkemalla osa elämää ja yksilön olemassaoloa tukemaan sitä.

Judith Butler kuvaa *Hankalassa sukupuoleessa*, että ”[v]aikka Irigaray selvästi laajentaa feministisen kritiikin kenttää tuomalla esiin miehisen merkitystalouden epistemologiset, ontologiset ja loogiset rakenteet, hänen analyysinsa voimaa nakertaa juuri sen globalisoiva ote.” (Butler 2006, 64. suom. Pulkkinen & Rossi.) Palautetaanko kaikki valta lopulta samaan ja estääkö tämä tunnistamasta ja purkamasta erilaisia alistuksen muotoja? Butler varoittaa siitä, että keskittyminen sortoon maskuliinisena piirteenä on ongelmallista siksi, että se voi tehdä sokeaksi feministiseen kritiikkiin ja politiikkaan sisältyvälle vallankäytölle. (emt.) Jälkistrukturalistiselle ajattelulle sangen epätyypillisesti Irigaray ei joko juurikaan ota huomioon kaikkiin jäsenyyksiin – myös omaan työhönsä - sisältyvää vallankäyttöä tai vaikuttaa näkevän sukupuolieron vapaana tästä ongelmasta. Toisaalta Irigarayn tapa ymmärtää vallan muodostuminen universaalina ja tämän kutsuminen maskuliiniseksi päätty joko kadottamaan yhteyden maskuliinisuuden ja konkreettisten miesten väliltä tai määrittämään maskuliinisuuden olemuksellisesti väkivaltaiseksi.

Irigarayn mukaan nykyiset yhteiskunnalliset suhteet rakentuvat enemmän tai vähemmän vallan välineiksi ja vastaavasti enemmän tai vähemmän ”kuolettavaksi abstraktiksi” (Irigaray 1992, 96-97). Toisin kuin esimerkiksi Derrida, Irigaray ei kritisoi demokratiaa ensisijaisesti ”miesten perinteenä”, vaan näkee ongelman sellaisessa ”atomistisessa abstraktiudessa”, joka ei palvele myöskään miehiä ruumiillisina ja elävinä subjekteina, vaan alistaa yksilöt kamppailulle ja vieraantumiselle. Keskittyminen ensisijaisesti sukupuolieroon ja naisten asemaan ei näin sulje pois sitä, miten Irigaray kyseenalaistaa laajasti vallan tuottamisen ja ylläpidon muotoja. (Irigaray 1992, 111; Pulkkinen 2011; Ziarek 2000, 153.) Irigarayn yhteiskunnallisen järjestyksen kritiikki toimii

ensisijaisesti neutraalin ja näennäisen yleisyyden kritiikkinä. Hän esittää, että nykyinen kollektiivisuuden ja politiikan taso vaatii alistumista abstraktiin ja neutraaliin toimijuuteen.

Democracy Begins Between Twossa Irigaray kuvaa demokratian olevan toteutettu vain uhraamisena abstraktiolle ja anonyymiyteen eli ”yksi + yksi + yksi...” -logiikkaan. Tällainen yksilön lohkominen ”keinotekoisena kansalaisuuden/poliittisen toimijuuden” ja elävän ja kasvavan, sukupuolisen ruumiillisuuden välillä näyttäytyy Irigaraylle kuolemana ja lamaannuttamisena. Yhteisö/yhteiskunta, sen lait ja toimintatavat ovat olemassa ikään kuin niiden itsensä takeena, sen sijaan, että todellisesti palvelisivat ja suojelisivat elämää eli jokaista yksilöä erityisyydessään. (Irigaray 1992; 2000; Zakin 2007, 184–185.)

Irigarayn kritiikki demokratian epädemokraattista perustaa kohtaan kohdistuu ensisijassa siihen, miten ihmiset sekä luonto redusoidaan resurssiksi, vallankäytön, omistuksen ja säätelyn kohteiksi. Kun kaikki yhteiskunnalliset suhteet eksistoivat valtana, ei hallinnan kohteeksi joutuminen koske vain naisia. Eikö universaalius modernin poliittisen subjektuuden perustana näyttäytyä ensisijaisesti oikeutena omistaa ja hallinnoida? Irigaray esittää, että oikeus omistaa ja oikeus julkiseen identiteettiin on erottamattomasti sekoitettu keskenään. Kun omistusoikeus osoittautuu laajojen ihmisryhmien kohdalla sisällöttömäksi oikeudeksi, oikeudet eivät konkretisoidu vaan jäävät ”abstraktiin tilaan”. (Irigaray 1993, 65–66; 1987, 159, 161-163.)

Sukupuoliero tarjoaa väylän eettiselle eron politiikalle, sillä sukupuolieron ottaminen lähtökohdaksi merkitsee siirtymää pois neutraalista ja abstraktista kansalaisuudesta osoittamalla sen olevan sekä epäeettinen että epätodellinen. Sitoutumalla kahden väliseen suhteeseen oikeudenmukaisuuden perustana Irigarayn on mahdollista lähestyä sitä, miten yhteiskunta ja yhteisö eivät voi olla neutraaleja, ja tästä syystä niiden on perustuttava eron kunnioittamiseen (Irigaray 2000, 24). Irigarayn kritiikissä demokratialla ei voi olla oikeutusta perustamalla neutraalien, atomisten yksilöiden varaan, koska tällaisia yksilöitä ei yksinkertaisesti ole olemassa. Yksilöt ovat sukupuolisesti, mutta myös muilla tavoilla eriytyneitä sekä erilaisissa suhteissa toisiinsa. (Zakin 2007, 188.) Aloittaminen naisen ja miehen erilaisuutta kunnioittavasta suhteesta mahdollistaa Irigaraylle irtautumisen erilaisten keskenään hierarkkisten joukkojen ja ryhmien demokratiasta, jossa yksilö on alistettu osaksi kokonaisuutta.

”Perustaaksemme yhteiskunnan uudelleen demokraattiselta perustalta meidän on aloitettava uudelleen erilaisuudessa tapahtuvasta dialogista, ei ainoastaan kahdesta, jotka muodostavat parin yksityisen sydämessä, vaan parista myös yhteiskunnallisessa, poliittisessä merkityksessä.” (Irigaray 2000, 171.)

Tämän demokratian perustavan parin muodostavat nainen ja mies, kun taas ongelmat tässä suhteessa johtavat Irigarayn mukaan ”epädemokraattisiin tiloihin”. Emily Zakinin mukaan Irigaray tekee sukupuolierosta ”julkisen eron” poliittisessa merkityksessä, jolloin sukupuoliero toimii ”totalisaation periaatteen antiteesinä” kumoten poliittisen subjektin oletetun ykseyden eheyden. Todellisesti kaksi voi kyseenalaistaa ”toistettavuuden logiikan”, johon moderni poliittisuus perustuu. Sukupuoliero pakottaa palaamaan luontoon ja ruumiillisuuteen demokratian ehtoina ja auttaa löytämään tästä lähtökohdan ”todelliselle demokratialle”. (Irigaray 2000, 24; Zakin 2007, 184-187.) Sukupuoliero voi osoittaa yhden universaaliuden mahdottomaksi. Yleisyydestä luopuminen merkitsee sekä miehen että naisen ”julkisen identiteetin” muutosta, kummankin tuloa ”täysivaltaisiksi”, minkä Irigaray näkee alkuna sellaiseen ”demokraattisen ja moraalisen perustan uudistamiseen”, joka ei ilman tätä ole mahdollista (Irigaray 2000, 25).

Fieldingin mukaan sukupuolieron etuoikeus ei merkitse Irigaraylle ”alkuperäisen luonnon” etsintää, vaan luonnon lähestymistä uudella tavoin, mistä käsin kuluttava suhde ihmisiin (resurssina, työvoimana) ja luontoon (hyödykkeenä) paljastuvat saman kolikon eri puoliksi. Sukupuolieron politiikka ottaa mukaan kysymyksen luonnosta meissä ja luonnosta, mistä elämme. (Fielding 2003.) Mikäli jokaisen ihmisen sukupuoli tunnistetaan, sukupuolieron väistämätön sijoittuminen myös luonnon alueelle auttaa näin muuttamaan luonnon merkitystä. Irigarayn kieltäytyminen erottamasta toisistaan ”yhteiskunnallista ruumista” (*corps social*) ja ”luonnollista ruumista” (*corps naturel*) ei merkitse jonkinlaisen annetun ja valmiin identiteetin omaksumista, vaan tutkimista, millaiselta perustalta ja millaisella oikeutuksella politiikalla voi olla oikeutusta, jos se ei huomioi ja kunnioita jokaisen yksilön elävää kokemusta. (ks. Irigaray 1987, 154.)

Historiallisen painolastin vuoksi naisen ja miehen väliseen eroon ja ”luonnolliseen välttämättömyyteen” keskittymiseen liittyy erinäisiä vaikeuksia. Voiko sukupuolieron julkisena erona pitää erillään sellaisesta politiikasta, joka rakentuu heteroseksuaalisen parin liiton etuoikeudelle? Millä tavoin Irigarayn on mahdollista erottaa luonnollinen sukupuoliero kritisoimastaan reproduktioon keskittyvästä patriarkaalisesta perhekäsityksestä? Tuleeko Irigaray miehen ja naisen suhteen poliittisessa etuoikeudessa pysyessään toistamaan sitä, mitä hänen on tarkoitus kyseenalaistaa? Irigarayn tapa korostaa luonnollista eroa voi toimia ongelmallisena ja jopa vihamielisenä trans- ja intersukupuolisuuden kaltaista moninaisuutta kohtaan, jota ei vielä laajasti hyväksytä luonnollisena. ”Luonnollisuuteen” on vedottu politiikassa erilaisilla epäeettisillä tavoilla.

Ann V. Murphy kysyykin, johtaako luonnollisen ja keinotekoisien (abstraktin, konstruoidun) välisen eron ylläpito tietynlaiseen, jopa diskriminoivaan, normatiivisuuteen, erityisesti suhteessa sukupuoleen ja sen erilaisiin muotoihin? (Bergoffen 2007, 165–172; Murphy 2007, 86-.) Irigarayn kiinnostus kohdistuu ensisijassa demokratian oikeutukseen eikä poliittisen toiminnan luonteeseen, joten tämänkaltaiset nykyisistä poliittisista keskusteluista nousevat vaikeat kysymykset jäävät vaille vastausta.

Julkisen ja yksityisen identiteetin jaon epäeettisyyden paljastaminen liittyy kahden välisen suhteen ja yhteisöllisyyden suhteen muuttamiseen, mikä mahdollistuu intersubjektiivisuuden muutoksen avulla. Irigarayn mukaan uudenlaisen ”havainnon kulttuurin” pohjalta kahden välisen suhteen ja kollektiivisuuden välillä ei tarvitse olla kuilua. (Irigaray 1997, 46.) Jos oma ruumiillinen olemassaoloni mahdollistaa toisen kunnioittamisen toisena, ja tämä mahdollistaa myös myös muiden kuin lähimmäisten eettisen kohtelun, onko yksityisen ja kollektiivisen suhteen välinen hierarkkinen jaottelu oikeutettu?

Mitä yksityisen ja julkisen suhteen muutos merkitsee yksilön tasolla? Irigaray lähestyy kysymystä esimerkiksi oikeuksien tutkimisen kautta, minkä näkee edustuksellisuutta toimivammaksi lähestymistavaksi demokratiaan. Edustuksellisuus vaikuttaa olevan sidoksissa nykyiseen käsitykseen edustuksellisesta demokratiasta eikä sen kautta pääse tutkimaan kysymystä koskien sitä, mitä ja ketä edustetaan? Minun ja toisen suhteen muutoksen avulla oikeus voidaan ymmärtää uudelta perustalta; minä olen aina toisten rajoittama eikä kyse voi olla vain atomisesta yhdestä eli minusta ja oikeuksistani, vaan jokainen on oikeuksineen jatkuvasti suhteessa muihin. (Irigaray 2000, 98-103, 172.) Ziarek kuvaa, miten

”Sukupuolieron politiikka alkaisi [sitien] kahtena olemisen generatiivisista läheisyyksistä ja epäsymmetrioista sen sijaan, että perinteisissä poliittisissa lähestymistavoissa yksilö ja hänen suhteensa abstraktiin, universaaliin sosiaaliseen totaliteettiin on välitetty kulttuuristen suhteiden ja instituutioiden kautta. Näin kysymys vapaudesta ja oikeuksista ei voi alkaa individuaalisuudesta vaan toisten vapauden takaamisen kautta.” (Ziarek 2000, 151–152.)

Näin suhde oikeuksiin ei muodostu suhteessa abstraktiksi jäävään kollektiivisuuteen vaan myös yhteiskunnallisen elämän ymmärretään rakentuvan ensisijaisesti suhteissa konkreettisiin toisiin. Irigaraylla rajoittumisessa on tässäkin ensisijaisesti positiivinen merkitys, mikä alkaa erityisistä suhteista itseän ja toiseen. Irigaraylla sukupuoliero toimii mahdollisuutena päästä kiinni

erityisyyteen ja eroihin, jotka kollektiivisuutta tarkastellessa vaikuttavat lipeävän käsistä. Toisaalta tällaisessa rajoittumisen kuvauksessa ohitetaan rajoittumiseen sisältyvä konfliktuaalinen luonne.

4.4.3. Sukupuoliero ja kulttuurien erot?

Irigarayn sukupuolieroon keskittyvää ajattelua kohtaan on esitetty laajasti erilaista kritiikkiä muiden erojen ja alistuksen muotojen unohtamisesta tai sivuuttamisesta.⁶⁵ Keskityn tässä luvussa erityisesti kulttuurien välisyyttä koskevaan kysymykseen, joka tuo esiin sukupuolieron eettisyyden soveltamiseen liittyviä vaikeuksia. Kulttuureita ja postkoloniaalista kritiikkiä koskeva kysymys tuntuu jäävän Irigarayn ajattelun sokeaan pisteeseen, mutta Penelope Deutscheria (2007) esittää, että Irigarayn lähestymistapa sisältää tärkeän mahdollisuuden näiden kysymysten tarkasteluun, vaikka on huomioitava, miten Irigaray itse jättää työn puolitiehen.

Feministisessä tutkimuksessa on viime vuosikymmeninä pohdittu laajalti erilaisia globaaleja kysymyksiä; voiko sukupuolieroon keskittymisen nähdä länsimaiseksi etuoikeudeksi ja vaarana olla, että länsimaisista lähtökohdista muotoiltu feminismi toimii uudenlaisena vallankäytön muotona? Miten feminismin ja muut sosiaalisen oikeudenmukaisuuden vaatimukset voi yhdistää? Irigarayn mukaan keskittyminen sukupuolieroon ei voi olla seurausta etuoikeudesta, sillä sukupuoliero kuuluu yhtä lailla kaikille, mutta kysymyksen sivuuttaminen voi luoda etuoikeuksia. (Irigaray 2008, 17.) Suhteessa ylikansallisiin tai kansainvälisiin kysymyksiin Irigaray tarjoaa jonkinlaista yhteisyyttä erossa: sukupuoliero luo jonkinlaisen yhteisyyden mahdollisuuden ja tulee muutosvoimaiseksi universaalien luonteensa ja yhteisyytensä vuoksi. (emt., 77, 132–133).⁶⁶

Sukupuolieron näkeminen yhdistävänä, kulttuurit ylittävänä erilaisuuden ja toiseuden muotona on houkutteleva. Toisaalta Irigarayn tyyli lähestyä kaikkea vallankäyttöä etsimällä sen yhteistä perustaa ja toiminnan logiikkaa voi osoittautua ongelmalliseksi. Tuleeko erilaisista ongelmista vain

⁶⁵ Irigarayta on kritisoitu seksuaali- ja sukupuolivähemmistöjä koskevien ongelmien unohtamisesta. Irigarayn syyttäminen heteroseksismistä on kuitenkin ongelmallinen tulkinta, sillä Irigaray näkee ajatuksen seksuaalisen identiteetin jaosta homouteen ja heterouteen ongelmallisena. Homoseksuaalinen identiteetti toimii vallitsevan symbolisen järjestyksen ja sen käytäntöjen sisäpuolella eikä niitä kyseenalaistaen: hetero- ja homoseksuaalisuuden välinen erottelu näyttyy perinteisen rakkauden horisontin sisäisenä, ei-radikaalina erona. (Whitford 1991, 154; Lehtinen 2001, 180.) Heteroseksuaalisuus toimii seksuaalisuuden ja rakkauden ensisijaisena normina, eikä Irigarayn näkökulma mahdollista tämän kyseenalaistamista, eli se vaikuttaa kadottavan eettisen ja poliittisen muutoksen vaatimukset.

⁶⁶ Irigaray ei *Democracy begins between twossa* tutki (kansalliset)valtioiden ja demokratian suhteeseen liittyviä ongelmia, eikä näiden kytkeytymistä sukulaisuuteen ja perheeseen eli kysymyksiä jotka ovat esimerkiksi Derridan “tulevan demokratian” tutkimuksessa keskeisiä. (Pulkkinen 2011.) Perheen ja valtion välisen suhteen tutkiminen vaikuttaisi kysymykseltä, joka vaikuttaisi liittyvän läheisesti Irigarayn perhettä koskevaan ajatteluun.

esimerkkejä saman ongelman ilmentymistä? Butler kysyy, että ”[j]os kulttuurisesti erityisiä sukupuolisorron operaatioita ei oteta vakavasti, ollaanko tekemisissä jonkinlaisen epistemologisen imperialismiin kanssa [...]?” Irigarayn kritiikin laajuuden ja yleistävyyden vuoksi ei ole varmaa, pystyykö hän noudattamaan Butlerin kehoitusta itsekriittisyyteen ”feminismin omia totalisoivia eleitä kohtaan”. (Butler 2006, 64. suom. Pulkkinen & Rossi.) Irigarayn esittää sukupuolieron avaavan mahdollisuuden myös muiden erojen kunnioittamiseen, mikä asettaa ”muut erot” ongelmallisesti alisteiseen suhteeseen sukupuolieron kanssa. (Irigaray 2000, 12; Harding 1998, 78.) Onko erilaisten erojen välille määriteltävä hierarkia todellakin niiden lähestymisen edellytys?

Irigarayn ajattelun ja kulttuurin suhteisiin liittyy yleistävän lähestymistavan lisäksi muitakin ongelmia, joita Deutscher käsittelee artikkelissaan *“Between East and West and the Politics of ‘Cultural Ingénuité’: Irigaray on Cultural Difference”* (2007), jossa hän tarkastelee Irigarayn työn suhdetta kulttuureita koskevaan kysymykseen. Deutscherin mukaan Irigaray ei varsinaisesti ole huomionnut postkoloniaalisten kysymysten tutkimista, mutta myös hänen myöhemmän tuotannonsa orastava kiinnostus kulttuurienvälisyyttä kohtaa osoittautuu ongelmalliseksi. Teoksessaan *Entre orient et occident* (1999) Irigaray esittää, että meiltä puuttuu “eron kulttuuri” sukupuolten, “rotujen” sekä traditioiden väliltä. Deutscherin mukaan “[o]ngelma välin [*inter*] käsitteen kanssa on, että se vaikuttaa rakentavan monoliittisen käsityksen kulttuurista. Kulttuuri vaikuttaa olevan hahmotettu homogeeniseksi ja erilaisuuden vaikutetaan uskovan olevan kulttuurien “välillä””. (Deutscher 2007, 138-139. Postkolonialismista ja feminismistä ks. esim. Harding 1998, 15-.) Kulttuureiden dekonstruktion sijaan Irigaray vaikuttaa tarjoavan jonkinlaista kulttuurien sisäpuolella pysymistä.

Irigaray tarjoaa kulttuurien väliseen epätasa-arvoon samankaltaista ratkaisua kuin sukupuolieroon eli kahden välisen suhteen uudelleen jäsentämistä. Lähestymistapa kadottaa yksilöt ”edustamansa” kulttuurin sisälle sekä herättää kysymyksiä siitä, mitä tämä “kulttuuri” on, sillä se ei vaikuta sopivan yhteen Irigarayn länsimaista perinnettä koskevan kriittisen luennan kanssa. Onko ”kulttuurien välisessä kohtaamisessa” kyse kulttuureista sellaisina kuin me ne ymmärrämme nyt vaiko tulevista, eettisemmistä kulttuureista? Kulttuurista ja kulttuureista puhuminen vaikuttaa vaativan hyvin samankaltaista herkkyyttä kuin sukupuolieron tutkiminen. On tiedostettava tavat ja käsitykset, joiden kautta kulttuurit ovat välttämättä olemassa, mutta yhtä aikaa kieltäydyttävä pitämästä kulttuureita suljettuina kokonaisuuksina ja varottava kadottamasta yksilöä oletetun kulttuurin alle eli määrittelemästä yksilöä kulttuuriksi kutsutulla kokonaisuudella. Irigarayn huomiot kulttuureista vaikuttavat epäonnistuvan näissä keskeisissä vaatimuksissa. (Deutscher 2007, 138–143.)

Edelläkuvatuista ongelmista poiketen Deutscher näkee Irigarayn kriittisen tuotannon, jossa hän ei vielä kommentoinut kulttuureita tai niiden välisiä suhteita, avaavan mahdollisuuksia kulttuurien uudenlaiseen ajatteluun. Jos kulttuurien välinen ero, ”todellinen monikulttuurisuus” ei sukupuolieron tavoin ole vielä toteutunut vaan torjuttu, tarjoaa tämä mahdollisuuden lähestyä kulttuureita jäämättä niiden nykyiseen olemukseen. Irigarayn oma argumentointi ei mene tässä suhteessa riittävän pitkälle, koska hän ei suorita länsimaisen tradition ”muita” kulttuureja koskevien oletusten suhteen samanlaista kriittistä avaamista kuin sukupuolieron suhteen ennen siirtymistään uudenlaisen sukupuolieron etiikan ja politiikan luomiseen. Irigarayn työssä ongelmaksi suhteessa kulttuureihin ei muodostu niinkään sitoutuminen ylittämättömään eroon vaan se, ettei eron luonnetta ja sen suhdetta yksilöihin ja muihin eroihin tutkita riittävästi. (Deutscher 2007, 138–143.) Sukupuolieron kunnioittamiseen soveltuvia ratkaisuja ei voi yksinkertaisesti soveltaa muihin eroihin törmäämättä ongelmiin.

Deutscherin mukaan Irigarayn omaa kriittistä otetta on syytä käyttää hänen oman työnsä tutkimiseen ja lukea sieltä esiin näkymättömiin jäävä mahdollisuus. Irigarayn ajattelulle ominainen tapa olla jäämättä kiinni siihen mitä on nyt avaa Deutscherin mukaan ovia myös kulttuurien tutkimuksen suhteen, esimerkiksi länsimaisen ja ”muiden” välisen hierarkian purkamista osoittamalla kulttuurien olevan lopulta vähemmän sisäisesti koherentteja. (Deutscher 2007, 140–148.)

Irigarayn kuvaama minun ja toisen välisen suhteen muutos alkaa läheisyydestä ja hänen kuvauksensa intersubjektivisuuden tutkimisen aloittamiseen innoittavasta kohtaamisesta liikkuvat läheisen suhteen ja tutustumisen alueella. (ks. Irigaray 1992, 11-; 2000, 22–26, 60–61.) Voiko se toimia samoin myös vähemmän intiimeissä suhteissa? Irigaray esittää, että ”erosta täytyy tulla jokapäiväinen huolenaine jokaisessa kohtaamisessa kahden yksilön välillä.” (Irigaray 2000, 13.) Voiko intiimin suhteen kokemusta toisesta toisena ikään kuin laajentaa koskemaan ”suurempaa” vierautta, vai käykö niin, että tämä vieraus kadotetaan läheisyyteen? Irigarayn kohtaamisen hedelmällisyyteen keskittyvä ajattelu ei onnistu ottamaan huomioon tai kuvaamaan sellaista outouden tai vierauden kokemusta, joka liittyy erityisesti eri kulttuureista tulevien yksilöiden kohtaamiseen. Irigaray ei myöskään tutki lähestymistä ja dialogia estävää erilaisuutta kuten kielenkäytön ja tapojen sekä ennakkoluulojen aikaansaamaa, vaan aloittaa aina jonkinlaisesta ”tuttuuden vieraudesta”. Jos kulttuurista vierautta ei huomioida, eikö se merkitse kohtaamisen tapahtumista jaetun kulttuurin ”sisäpuolella”? Toisaalta Irigaray lähestyy kulttuurisia eroja ikään kuin ”ei-paikasta”, paikantumatta, mikä toimii eurosentrisyyden muotona, etuoikeutettuna

positiona, ei-kulttuurina. (Deutscher 2007, 138–143.) Toisen sukupuolen vieraus ei ole sama asia kuin eri kulttuurin vieraus; keskittymällä yleiseen sukupuolieron takaamaan kohtaamiseen Irigaray tulee kadottaneeksi vierauden olemassaolon. (ks. esim. Waldenfels 1997.)

Irigarayn eettisyyden ja oikeudenmukaisen tutkimisen vahvuus liittyy nimenomaan aloitukseen kohtaamisesta, läheisestä suhteesta, jossa juuri tuo toinen (sinä) antaa minun kohdata. Irigaray keskittyy perheen sisäisiin suhteisiin ja perustaa kaikkien suhteiden eettisen luonteen ja velvoittavuuden havaintoon ja tuntemukseen. Miten tästä siirrytään politiikalle ja globaalille oikeudenmukaisuudelle välttämättömiin joukkoihin, joiden merkitys jää Irigarayn mukaan ongelmalliseen abstraktion tilaan, sillä enhän voi kohdata kaikkia? Pitääkö heitä kunnioittaa kuin läheisiä toisia, heitä, jotka voin kohdata havainnossa? Ja eikö tämä tule jossain määrin törmäämään ”yleistävyyteen”, jonka Irigaray näkee ongelmallisena ja josta hän Levinasia kritisoi.

5. Lopuksi

Tässä tutkielmassa olen käsitellyt sitä, miten tiiviisti Irigarayn sukupuolieroa koskeva ajattelu on yhteydessä fenomenologiseen intersubjektiivisuuden tutkimukseen. Irigarayn tutkimus ei niinkään osoita sukupuolieron ja intersubjektiivisuuden palautuvan toisiinsa, mutta niiden vaatimat ja edesauttavat muutokset nivELYvät hänen työssään likeisesti. Olen painottanut Irigarayn työtä ”muutoksen ajatteluna”; hänelle toiseus ja sukupuoli eivät ole pysyvästi ongelmallisia vaan jonkinlaisessa ”ei vielä” -tilassa, joka ikään kuin puhkeaa kukkaan rajallisuuden todellisen tunnustamisen ja elämisen avulla. Tutkielma on lukenut Irigarayn intersubjektiivista kautta yhteydessä Irigarayn aikaisempaan tuotantoon ja Irigaray-tulkintoihin ja näin hänen uudenlainen intersubjektiivisuus näyttöytyy feminiinisen tyylin ja naisena ajattelun jatkona. Tähän projektiin intersubjektiivisuuden kehittäminen tuo erityisiä piirteitä, joista olen keskittynyt Irigarayn uudenlaiseen tunnustamiseen. Sukupuolieron dialektiikan tarjoama lähestymistapa tekee mahdolliseksi osoittaa sekä yleinen toiseus että tietyllä tavoin määritelty toisen sukupuolen toiseus riittämättömiksi tavoiksi kohdata toinen eettisesti.

Irigarayn ja Levinasin ajattelun välinen suhde ei määrity vain yhden erilaisuuden avulla, mutta painotus siirtymisessä dialektiikkaan tuo esiin, miten Irigaray siirtyy tunnustamiseen, minkä voi nähdä toimivan ”vastauksena” Levinasin passiivisuutta korostaville kuvauksille toisen kunnioituksesta. Voikin kuvata, että Irigarayn näkökulmasta Levinas tunnistaa ongelman laajemman muodon, mutta pysyy osana sen logiikkaa tunnistamatta sukupuolieron poissaoloa keskeisimpänä yleistävänä vallankäyttönä eikä näin onnistu tutkimaan havaintoa ja rakastamista eettisinä suhteina toiseen. Toisaalta on syytä muistuttaa Irigarayn tavasta lukea Levinas osaksi maskuliinista näkökulmaa, mikä ei juuri tuo esiin Levinasin ajattelun monitahoisuutta eikä Irigarayn oman kriittisen otteen yhtä perustaa Levinasin työssä muttei myöskään Irigarayn hyväilyn ja rakastavan kohtaamisen tutkimuksien velkaa Levinasin työlle.

Tutkielmassa on painottunut erilaisuus näiden kahden ajattelijan välillä, mutta on tärkeää huomata, miten kyseinen erilaisuus tulee mahdolliseksi saman perustavan ongelman hyväksymisen pohjalta. Levinasin työn tavoin toisen transsendenssi suojaa Irigaraylla toisen toiseutta, joskin Irigarayn työssä sen merkitys on laajempi. Toisen sukupuolen transsendenssi auttaa osoittamaan yleisyyden ja neutraalisuuden illuusioiksi sekä kyseenalaistamaan totalisaation ja väkivallan väistämättömyys suhteessa toiseen. Levinasin tavoin Irigaray keskittyy olemassaolon kannalta perustavien piirteiden tutkimiseen etiikan pohjana. Irigaray suuntaa huomion perustavimpiin maailmassaolemisen

tapoihin, kosketukseen ja ilmaan, joiden kautta hänen on mahdollista osoittaa, ettei rakastamisen ja havainnoimisen ole väistämätöntä toimia tietyllä logiikalla, ja kuten olen käsitellyt, liikkuu Irigarayn työ kuvailevuuden ja ”kultivoinnin” välillä. Levinasin tavoin Irigarayn työ tutkii fenomenologisen tutkimuksen mieltä ja ehtoja, joskaan tähän aiheeseen en ole tässä työssä paneutunut.

Irigaray tutkii keinoja muuntaa havaitsemista ja rakastamista sopivaksi kahdelle sukupuolelle. Miten on mahdollista edistää toisen kohtaamista huolehtien samalla välillä olevasta erosta? Irigarayn eettisyyden totalisoivien piirteiden purku näyttäytyy Levinasin ontologisen imperialismin kritiikin laajentamisena. Tietämisen lisäksi arvioitavaksi joutuu myös etiikka. Irigarayn työssä toisten kohtaaminen erilaisissa rooleissa ja tehtävissä osoittautuu epäeettiseksi; eettisyyttä ei voi lähestyä erilaisten hierarkkisten roolien avulla. Irigarayn toisen kunnioittamisen dynaaminen luonne toimii osoittaen sukupuolieroa laajemminkin erilaisiin stereotyyppisiin oletuksiin ja suljettuihin identiteetteihin sisältyvän epäeettisyyden; ne estävät tunnustukselle keskeisen pyrkimyksen kohdata toinen muutoksessa ja avoimena yhdessäololle. Irigaray painottaa, ettei yleistä eettisyyttä voi luoda muutoin kuin välttämättömytenä kohdata toinen ilman valmista moraalialia, kohtaamatta toista missään tehtävässä tai roolissa. Sukupuolieron erityinen, vertaamista vastustava luonne tekee mahdolliseksi irtautua perheen ja muiden patriarkaalisten jäsennysten alueelta siten, ettei samalla tulla luoneeksi uudenlaisia abstrakteja ja näin ollen toisen kohtaamista estäviä malleja.

Irigarayn sukupuolierolle antamaa painoarvoa on mahdollista lähestyä ensisijassa *eettisenä*. Näin sukupuolieron etuoikeus muihin eroihin nähden muodostuu sen muuntavan mahdollisuuden vuoksi, ei jonkinlaisen ontologisen hierarkian. Sukupuolieron toisen saavuttamattomuuden tunnustaminen tarjoaa Irigaraylle keinon siirtyä pois perimmiltään hallitsevasta ja käyttävästä tavasta suuntautua toisiin ja todellisuuteen, mikä hänen luentansa mukaan vaikuttaa myös Levinasin kuvauksissa erilaisin tavoin. Tämä eettinen potentiaali toimii myös yhteiskunnan tasolla paljastaen hallinnan ja vallan muotoja; Irigarayn sukupuolierolle antama erityisasema onkin nähtävä yhteydessä nykyisen yhteiskuntakäsityksen sukupuolittuneisuuteen. Kuten olen tutkielmassa käsitellyt, sukupuoliero edustaa Irigaraylle tapaa tarttua muunmuassa luontoa ja erilaisia vallankäytön muotoja koskeviin kysymyksiin uudella tavoin. Toisaalta on myös kysyttävä, että onko sukupuoliero riittävä lähestymistapa? Irigarayn intersubjektiivisuuden tutkimuksen heikkous liittyykin hänen tapaansa nähdä sukupuoliero vastauksena kaikkeen eli sokeus lähestymistavan väistämättömille rajoille, mitä tutkielmassa käsitelin kulttuureita koskevan kysymyksen näkökulmasta.

Tutkielmassa käsiteltyä on myös mahdollista jäsentää haasteena sekä intersubjektiivisuuden että sukupuolen tutkimukselle. Suhteessa *intersubjektiivisuuteen* Irigarayn Levinasia kohtaan esittämä kritiikki tuo esiin ongelmia, joita sukupuolieron sivuuttamiseen liittyy. Sitoutuuko kokemuksen tutkiminen ennako-oletuksiin, mikäli eroja ei huomioida? Irigarayn kriittinen luenta nostaa esiin erilaisia ongelmia, jotka liittyvät sukupuolieron ”poissaoloon”. Koska yhteiskuntamme sekä ajatteluperinteemme jäsentyy niin vahvasti sukupuolen ympärille, sukupuolen jättäminen huomion ulkopuolelle ei merkitse vain sukupuoleen ensisijaisesti liitettyjen sisältöjen sulkemista pois vaan tulee helposti sulkemaan ulkopuolelle laajan joukon erilaisia merkityksiä ja sitoutumaan tietynlaiseen käsitykseen sukupuolen merkityksestä. Irigarayn työ painottaa, ettei minun ja toisen suhteen tutkimista voi erottaa laajemmista yhteiskunnallisista merkityksistä, jotka ovat mukana muodostamassa tapoja kohdata toinen.

Sukupuolen lähestyminen huomioimatta intersubjektiivisuutta ei sen sijaan ota huomioon, miten sukupuoli on ensisijaisesti erilaisuutta kohtaamissamme ihmisissä ja itsessä. Irigarayn työ ei yritä osoittaa kysymyksiä sukupuolen käsitteellisestä sisällöstä tai representaatioista irrelevanteiksi, mutta hänen avullaan on mahdollista huomata, ettei käsitteellinen tutkimus ole ensisijainen suhteemme siihen ilmiöön, mitä kutsumme sukupuolisuudeksi tai sukupuolieroksi. Näin sukupuoliin liittyvien käsitysten purku tai niiden osoittaminen rakennetuiksi ei poista koettuja eroja, muttei myöskään yksinään riitä muuntamaan niiden kokemista eettisemmäksi. Irigarayn tunnustamisen kautta painotus on siinä, miten ”en ole toinen sukupuoli”, sen sijaan että se merkitsisi kiinnittymistä pysyvään olemukseen ”olen nainen/mies” ja näin identifiikaatioon ja oletettuun yhteisyyteen muiden samaa sukupuolta edustavien kanssa. Kun sukupuoliero vastustaa lopullisia määrittämiä ei toisen sukupuolen radikaali erilaisuus määrity pysyvästi vaan jatkuvana prosessina eikä ”oma” sukupuoleni näin merkitse jotain omistettua tai itseriittoista.

Irigarayn intersubjektiivisuuden suhde feministiselle tutkimukselle keskeiseen kysymykseen eettis-poliittisen muutoksen ehdoista muodostuu jossain määrin jännitteiseksi. Tämä liittyy osittain Irigarayn sitoutumiseen tiettyihin psykonalyttisiin perusteisiin, mitkä heijastuvat kaikessa hänen painotuksissaan. Irigarayn tietyille piirteille (seksuaalisuudelle, suhteelle vanhempiin) antama painoarvo suuntaa sitä, miten hän katsoo intersubjektiivisuuden voivan toteutua. Onkin selvää, että Irigarayn lähestymistapa kamppailee sisäisesti sen ongelman kanssa, millä tavoin sukupuoli ja nainen ja mies voidaan ymmärtää tarpeeksi avoimina, jotta ne eivät päädy jähmettäviksi kategorioiksi, mutta kuitenkin riittävän rajallisina, jotta eettisyys voi toteutua. Rajoittumisen keskeinen merkitys eettisyydelle vaikuttaa tekevän vaikeaksi sukupuolen moninaisuuden

lähestymisen Irigarayn työn lähtökohdista. Voiko Irigarayn kuvauksen naiseus ja mieheys olla tarpeeksi avointa ollakseen tulematta normatiiviseksi ja avatakseen tilaa myös sukupuolen moneudelle? Voiko kaksi, joka jäsentyy toisen erilaisuuden tunnustamisen avulla, välttää kaksinapaisuuteen sisältyvät ongelmat? Vastaus vaatii tarkempaa tutkimusta, mutta vaikuttaa siltä, ettei Irigaray itse ole kehittänyt työtään riittävästi tähän suuntaan; joskin hänen ajattelunsa voi sisältää mahdollisuuden lähestyä näitä kysymyksiä.

Kirjallisuus

Beauvoir, Simone de (2009) *Toinen Sukupuoli I: Tosiasiat ja myytit*. (Le deuxième sexe, 1949.) suom. Iina Koskinen, Hanna Lukkari & Erika Ruonakoski. Tammi, Helsinki.

Beauvoir, Simone de (2011) *Moniselitteisyyden etiikka*. (Pour une morale de l'ambiguïté, 1947). Suom. Erika Ruonakoski. Tutkijaliitto, Helsinki.

Bergoffen, Debra (2007) "Irigaray's Couples", teoksessa Cimitile, Maria C. & Miller, Elaine P. (toim.), *Returning to Irigaray. Feminist Philosophy, Politics and the Question of Unity*. State University of New York Press, Albany.

Braidotti, Rosi (1993) *Riitasointuja*. (Patterns of Dissonance: An Essay on Women in Contemporary French Philosophy, 1991.) Suom. Päivi Kosonen et al. Vastapaino, Tampere.

Butler, Judith (2006) *Hankala sukupuoli*. (Gender Trouble, 1990.) Suom. Tuija Pulkkinen & Leena-Maija Rossi. Gaudeamus, Helsinki.

Carrière, Marie (2006) "Feminism as a Radical Ethics? Questions for Feminist researchers in the Humanities." *Journal of Academic Ethics*. 4/2006. s. 245-260.

Chanter, Tina (1995) *Ethics of Eros: Irigaray's Re-writing of the Philosophers*. Routledge, London/New York.

Critchley, Simon (1992) *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Blackwell, Oxford & Cambridge.

Dastur, Françoise (2011) "The Question of the Other in French Phenomenology", *Continental Philosophy Review* 44 (2) s. 165-178.

Deutscher, Penelope (2007) "Between *East and West* and the Politics of 'Cultural *Inénuité*'. Irigaray on Cultural Difference", teoksessa Cimitile, Maria C. & Miller, Elaine P. (toim.), *Returning to Irigaray. Feminist Philosophy, Politics and the Question of Unity*. State University of New York Press, Albany.

Elomäki, Anna (2012) *Feminist Political Togetherness: Rethinking the Collective Dimension of Feminist Politics*. Väitöskirja, Helsingin yliopisto.

Europaeus, Marke (2001) "Kuolema ja aika. Tulevaisuuden mahdollisuudesta isyydessä ja eroksessa", teoksessa Heinämaa, Sara & Oksala, Johanna (toim.), *Rakkaudesta toiseen. Kirjoituksia vuosituhannen vaihteen etiikasta*. Gaudeamus, Helsinki.

- Europaeus, Marke & Lehtinen, Virpi (2002) "Metodi ja hengittäminen – Luce Irigarayn haastattelu". *niin&näin*. 1/2002. s. 7-9.
- Gatens, Moira (1996) *Imaginary bodies. Ethics, power and corporeality*. Routledge, London & New York.
- Grosz, Elizabeth (1994) *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Indiana University Press, Indiana.
- Fielding, Helen (2003) "Questioning nature: Irigaray, Heidegger and the potentiality of matter", *Continental Philosophy Review* 36 (1) s. 1-26.
- Harding, Sandra (1998) *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, feminisms, and epistemologies*. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis.
- Heidegger, Martin (2001) *Oleminen ja aika*. (Sein und Zeit, 1927.) suom. Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere.
- Heinämaa, Sara (1996) *Ele, tyyli ja sukupuoli. Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruumiin fenomenologia ja sen merkitys sukupuolikysymykselle*. Gaudeamus, Tampere.
- Heinämaa, Sara (1997a) "Ero ja etäisyys: Luce Irigaray ja filosofisen itsekritiikin perinne", teoksessa Heinämaa, Sara, Reuter, Martina & Saarakangas, Kirsi (toim.), *Ruumiin kuvia. Subjektin ja sukupuolen muunnelmia*. Gaudeamus, Helsinki (Tampere).
- Heinämaa, Sara (1997b) "Pinnan liikettä. Luce Irigarayn ajatus naisellisesta tyylistä." *Filosofinen aikakauslehti niin&näin*. 3/1997. s.21-26.
- Heinämaa, Sara (2003) *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Rowman & Littlefield Publishers, Oxford.
- Heinämaa, Sara (2005) "'Halussa tai rakkaudessa'. Simone de Beauvoir rakastelun mahdollisuuksista", teoksessa Oksala, Johanna & Werner, Laura (toim.), *Feministinen filosofia*. Gaudeamus, Helsinki.
- Heinämaa, Sara (2007) "On Irigaray's Phenomenology of Intersubjectivity: Between the Feminine Body and Its Other", teoksessa Cimitile, Maria C. & Miller, Elaine P. (toim.), *Returning to Irigaray. Feminist Philosophy, Politics and the Question of Unity*. State University of New York Press, Albany.

- Heinämaa, Sara & Rodemeyer, Laney (2010) "Introduction". *Continental Philosophy Review* 43.
- Heinämäki, Elisa (2012) "Ranskalaisia Hegel-muunnelmia", teoksessa Lindberg, Susanna (toim.), *Johdatus Hegelin Hengen fenomenologiaan*. Gaudeamus, Helsinki.
- Hirsh, Elizabeth & Olson, Gary A. (1995) "Je – Luce Irigaray' A Meeting with Luce Irigaray". Käänt. Elizabeth Hirsh & Gaeton Brulotte. *Hypatia* 1995.
- Ince, Kate (1996) "Questions to Luce Irigaray", *Hypatia* 1996.
- Irigaray, Luce (1977) *Ce sexe qui n'en est pas un*. Editions de Minuit, Paris.
- Irigaray, Luce (1982) *Passions élémentaires*. Editions de Minuit, Paris.
- Irigaray, Luce (1983) *L'Oubli de l'air chez Martin Heidegger*. Editions de Minuit, Paris.
- Irigaray, Luce (1985) *Speculum of the Other Woman*. (*Speculum de l'autre femme*, 1974) Käänt. Gillian C. Gill. Cornell University Press.
- Irigaray, Luce (1987) *Sexes et parentés*. Editions de Minuit, Paris.
- Irigaray, Luce (1991) "Questions to Emmanuel Levinas: On the Divinity of Love", (*Questions à Emmanuel Levinas*. Sur la divinité de l'amour, 1987). Käänt. Margaret Whitford. Teoksessa Bernasconi, Robert & Critchley, Simon (toim.), *Re-Reading Levinas*. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis.
- Irigaray, Luce (1993) *Je, tu, nous. Toward a culture of difference*. (Je, tu, nous 1990.) käänt. Alison Martin. Routledge, New York & London.
- Irigaray, Luce (1992) *J'aime à toi*. Grasset.
- Irigaray, Luce (1996) *Sukupuolieron etiikka*. (*Éthique de la différence sexuelle*, 1984.) suom. Pia Sivenius. Gaudeamus, Helsinki.
- Irigaray, Luce (1997) *Être deux*. Grasset.
- Irigaray, Luce (2000) *Democracy Begins Between Two*. (La democrazia comincia a due, 1994.) Käänt. Kirsteen Anderson. The Athlone Press, London.
- Irigaray, Luce (2002) *The Way of Love*. Käänt. Heidi Bostic & Stephen Pluháček. Continuum, London.

Irigaray, Luce (2008) *Conversations*. Continuum, London.

Joy, Monry (2003) "Irigaray's Eastern Explorations", teoksessa Joy, Mornry, O'Grady, Kathleen & Poxon, Judith L. (toim.), *Religion in French Feminist Thought. Critical Perspectives*. Routledge, London & New York.

Klemola, Timo (2003) "Zen ja fenomenologisen harjoittamisen taito." *niin&näin*, 2/2003.

Korsisaari, Eva Maria (1997) "Meditaatioita naiskielen ja naiskirjallisuuden mahdollisuuksista", teoksessa Heinämaa, Sara, Reuter, Martina & Saarakangas, Kirsi (toim.), *Ruumiin kuvia. Subjektin ja sukupuolen muunnelmia*. Gaudeamus, Helsinki (Tampere).

Langer, Monika (2003) "Beauvoir and Merleau-Ponty on ambiguity", teoksessa Card, Claudia (toim.), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge University Press, Cambridge.

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

Lehtinen, Virpi (2001) "Eettinen rakkaus. Rakastajien sukupuolen merkitys Luce Irigarayn ajattelussa", teoksessa Heinämaa, Sara & Oksala, Johanna (toim.), *Rakkaudesta toiseen. Kirjoituksia vuosituhannen vaihteen etiikasta*. Gaudeamus, Helsinki. (Painopaikka: Tampere)

Lehtinen, Virpi (2005) "Sukupuoli ja filosofinen tyyli", teoksessa Oksala, Johanna & Werner, Laura (toim.), *Feministinen filosofia*. Gaudeamus, Helsinki.

Lehtinen, Virpi (2010) *Luce Irigaray's Philosophy of Feminine Being - Body, Desire and Wisdom*. Philosophical Studies from the University of Helsinki. Väitöskirja.

Levinas, Emmanuel (1961) *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Kluwe Academic. 2010, 3. painos.

Levinas, Emmanuel (1974) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. LGF, Paris.

Levinas, Emmanuel (1979) *Le temps et l'autre*. PUF.

Levinas, Emmanuel (1990) "Intersubjectivity: Notes on Merleau-Ponty" (De l'intersubjectivité, notes sur Merleau-Ponty, 1983). Käänt. Smith, Michael B., teoksessa Johnson, Galen A. & Smith,

Michael B. (toim.) *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*. Northwestern University Press, Evanston, Illinois.

Levinas, Emmanuel (1996) *Etiikka ja äärettömyys. Keskusteluja Philippe Nemon kanssa. (Ethique et infini, 1982; suom. Pönni, Antti)* Gaudeamus: Helsinki.

Lindberg, Susanna (2003) "Naiselämää (Hegelin mukaan)" Esitelmä konferenssissa *Hegelian politics of Gender. Spirit – Nature – Law*. 12.-13. 12. 2003, Jyväskylän yliopisto. (Verkossa.)

Merleau-Ponty, Maurice (1962) *Phenomenology of Perception* (La Phénoménologie de la Perception, 1945) käänt. Colin Smith. Routledge, London & New York.

Merleau-Ponty, Maurice (1964) *Le Visible et l'invisible, suivi de notes de travail*. Toim. Claude Lefort. Gallimard, Paris.

Miller, Elaine P. & Cimitile, Maria C. (2007) "Introduction", teoksessa Cimitile, Maria C. & Miller, Elaine P. (toim.), *Returning to Irigaray. Feminist Philosophy, Politics and the Question of Unity*. State University of New York Press, Albany.

Murphy, Ann V. (2007) "Beyond Performativity and Against 'Identification': Gender and Technology in Irigaray", teoksessa Cimitile, Maria C. & Miller, Elaine P. (toim.), *Returning to Irigaray. Feminist Philosophy, Politics and the Question of Unity*. State University of New York Press, Albany.

Murphy, Julien S. (1989) "The Look in Sartre and Rich", teoksessa Allen, Jeffner & Young, Iris Marion (toim.), *The Thinking Muse. Feminism and Modern French Philosophy*. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis.

Oliver, Kelly (2007) "Vision, Recognition, and a Passion for the Elements", teoksessa Cimitile, Maria C. & Miller, Elaine P. (toim.), *Returning to Irigaray. Feminist Philosophy, Politics and the Question of Unity*. State University of New York Press, Albany.

Peltonen, Salla (2012) "Käsitteiden politiikkaa. Mistä puhumme kun puhumme sukupuolierosta?", teoksessa Lempiäinen, Kirsti, Leppänen, Taru & Paasonen, Susanna (toim.), *Erot ja etiikka feministisessä tutkimuksessa*. Utukirjat, Turku.

Poleshchuk, Irina (2009) *Temporality of the Face-to-Face in Levinas' Ethics*. Philosophical Studies from University of Helsinki (27). Väitöskirja. Helsinki University Press, Helsinki.

- Pulkkinen, Tuija (2011) ”Traditionaalisuus, sukupuoli ja tuleva demokratia – Derridan veljeydestä.” *Tiede ja Edistys*, 2/2011.
- Pulkkinen, Tuija (2012) ”Hegelin innoittama feministinen teoria”, teoksessa Lindberg, Susanna (toim.), *Johdatus Hegelin Hengen fenomenologiaan*. Gaudeamus, Helsinki.
- Sandford, Stella (2002) ”Levinas, feminism and the feminine”, teoksessa Critchley, Simon & Bernasconi, Robert (toim.): *Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Sandford, Stella (2009) ”Écrire en tant qu’homme. Lévinas et la phénoménologie de l’Éros”. Käänt. Sylvie Duverger. *Sens public (revue web) julkaistu 9.11.2009*
- Schwab, Gail (2007) ”Reading Irigaray (and Her Readers) in the Twenty-First Century”. Teoksessa Cimitile, Maria C. & Miller, Elaine P. (toim.), *Returning to Irigaray. Feminist Philosophy, Politics and the Question of Unity*. State University of New York Press, Albany.
- Sivenius, Pia (1984) *Avautua solmuun. Naisnäkökulma ja miehinen diskurssi*. Gaudeamus, Helsinki.
- Stoller, Silvia (2010) *Existenz – Differenz – Konstruktion. Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler*. Wilhelm Fink Verlag, München.
- Stone, Allison (2006) *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*. Cambridge University Press.
- Tong, Rosemarie & Williams, Nancy (2009) ”Feminist Ethics”, Stanford Encyclopedia of Philosophy. *First published 1998; substantive revision Mon May 4, 2009*. Verkossa: <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-ethics/>
- Vasseleu, Cathryn (1998) *Textures of Light: Vision and Touch in Irigaray, Levinas and Merleau Ponty*. Routledge, London & New York.
- Waldenfels, Bernhard (1997) *Topographie des Fremden - Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Waldenfels, Bernhard (2002) ”Levinas and the face of the other”, teoksessa Critchley, Simon & Bernasconi, Robert (toim.): *Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge University Press, Cambridge.

Wallenius, Tommi (2004) *Filosofian toinen. Levinas ja juutalaisuus*. Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere.

Werner, Laura (2012) ”Antigone, rakkaus ja tragedia”, teoksessa Lindberg, Susanna (toim.), *Johdatus Hegelin Hengen fenomenologiaan*. Gaudeamus, Helsinki.

Whitford, Margaret (1991) *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*. Routledge, London & New York.

Whitford, Margaret (2007) “Irigaray and the Culture of Narcissism”, teoksessa Cimitile, Maria C. & Miller, Elaine P. (toim.), *Returning to Irigaray. Feminist Philosophy, Politics and the Question of Unity*. State University of New York Press, Albany.

Wyschogrod, Edith (2002) “Language and alterity in the thought of Levinas”, teoksessa Critchley, Simon & Bernasconi, Robert (toim.), *Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge University Press, Cambridge.

Zahavi, Dan (1999) *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*. Studies in Phenomenology & Existential Philosophy. Evanston: Northwestern University Press. 1999

Zahavi, Dan (2003) *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press.

Zakin, Emily (2007) “Between Two: Civil identity and the sexed subject of democracy”, teoksessa Cimitile, Maria C. & Miller, Elaine P. (toim.), *Returning to Irigaray. Feminist Philosophy, Politics and the Question of Unity*. State University of New York Press, Albany.

Ziarek, Krzysztof (2000) “Proximities: Irigaray and Heidegger on Difference”, *Continental Philosophy Review* 33 (2) s. 133-158.

Ziarek, Krzysztof (2007) “A New Economy of Relations”, teoksessa Cimitile, Maria C. & Miller, Elaine P. (toim.), *Returning to Irigaray. Feminist Philosophy, Politics and the Question of Unity*. State University of New York Press, Albany.