



CATHERINE MALABOU¹

Naisen mahdollisuus, filosofian mahdottomuus

Aloitin tuomalla esiin 'naisfilosofin' käsitteen tyhjyyden. Ilmaukseen viittaavaa identiteettiä ei ole olemassakaan. Huomio voidaan ymmärtää kahdessa vastakkaisessa merkityksessä. Naisfilosofin ole-mattomuus seuraa ensinnäkin filosofisesta väkivallasta, jossa naiset nähdään vailla subjektiutta. Toiseksi taas, ja vastoin ensimmäistä määritelmää, se on seurausta naisten omasta taistelusta ja päätöksestä. Käsittelem seuraavassa näiden kahden merkityksen kietoutumista yhteen.

Filosofia on naisen hauta. Se ei suo naiselle minkään-laista tilaa, paikkaa eikä mitään saavutettavaa. Kuten tiedämme, eurooppalaisen filosofian traditio sulkee naisen ulkopuolelleen, mitätöi hänet ja on siten yksi pahim-mista maskuliinisen väkivallan rikoskumppaneista. Nais-filosofien ajattelu ei vakuuta, ja heitä riistetään edelleen, ainakin symbolisesti, epäsubjekteina. Mikään metafyy-sisessä genealogiassa ei avaudu heille omana. Filosofian mahdollisuus onkin suurelta osin sidottu naisen mahdot-tomuuteen.

Väkivalta, josta naiset kärsivät tällä alalla, on epä-lemättä muutakin kuin puhtaasti fyysistä. Väheksyntä, epätasa-arvo symbolisessa asemassa sekä arvostuksen puute, jota naiset kokevat instituutiosta ja joskus myös omassa parisuhteessaan tai perheessään, tekevät tästä väkivallasta kuitenkin taakan, jota olisi vaikea olla pitä-mättä nimenomaan "fyysisenä". Taakka on kivulias, sillä siitä ei voi vapautua käyttämällä samoja aseita kuin mistä se on tehty eli filosofiaa. Ranskassa naisfilosofit (tutkijat, yliopistojen henkilökunta, lukion opettajat tai henkilöt, jotka työskentelevät vapaammin instituution ulkopuo-lella tai sen rajoilla) eivät ole koskaan onnistuneet – huolimatta taloudellisesta autonomiastaan, älyllisestä tasostaan, kompetensistaan ja palkka- ja kotityön yh-teensovittamisen näennäisestä helppoudesta – antamaan muotoa sille, mikä olisi todella "feminiinistä filosofiaa".

Puhun vain Ranskasta, sillä filosofian tilanne ja insti-tutionaalinen määritelmä on täällä erilainen kuin muissa maissa, mutta samalla myös anglosaksisen tradition "analyttiseksi" kutsutussa filosofiassa ei ole edes vähäisiä merkkejä mistään, mikä olisi "erityisesti" feminiinistä. Naiset eivät luo "naisten" filosofista tuotantoa.

Aiheeseen liittyy monia kysymyksiä. Mitä tarkoittaa "naisten tuotanto"? Eikö 'oma' ole juuri ensimmäinen arvo, joka on dekonstruoitava? Eikö ongelma, johon tässä on kiinnitetty huomiota, sitä paitsi kuulu jo-honkin ihan toiseen alaan kuin filosofiaan? Epäilemättä. On myös totta, että minun olisi vaikea määritellä kovin

selvästi tätä 'omaa'. Mutta vaikuttaa selvältä, ettei edel-leenkään koko filosofian kentällä ole ketään, joka olisi fi-losofalle sitä, mitä Marguerite Duras on kirjallisuudelle, Pina Bausch tanssille tai Georgia O'Keeffe maalaustai-teelle. Olisi myös varmasti vaikeaa selittää, miten nämä naiset tekevät *puhtaasti omaa* naisten tuotantoa. Vai-kuttaa kuitenkin kiistattomalta, että he vaihtavat oman taiteenalansa säännöt, muuttavat pelin joksikin muuksi ja synnyttävät uuden tradition. Tällaista ei ole tähän mennessä koskaan nähty filosofiassa.

"Naisfilosofien" erilaisuus on silkkää toistoa, eikä tämä tosiaankaan johdu kykenemättömyydestä vaan teoreettisten mahdollisuuksien puutteesta. Kaikki "fi-losofiset" tutkimuskohteet ovat naisille lainattuja ja py-syvät sellaisina. Filosofiset kysymykset ovat ja tulevat aina olemaan heille annettuja.

On todettava, ettei myöskään dekonstruktio, joka antaa niin merkittävän paikan sukupuolierolle ja purkaa tradition "fallogosentrisyyttä", anna naisille filosofiassa muuta tulevaisuutta kuin jäljennöksenä olemisen.

Tästä on todisteena Jacques Derridan tekemä analyysi naistutkimuksesta (*women studies*). Eikö voitaisi ajatella, että naistutkimus sallisi naisten saavuttaa sen, mitä fi-losofia estää heitä saavuttamasta? Eikö naistutkimus tarjoa mahdollisuutta avata tilaa feminiinisen ajattelun ja kirjoj-tuksen erityisyydelle? Vaikuttaa siltä, että Derrida epäro-i vastata näihin kysymyksiin ja kyseenalaistaa tämän tut-kimuksen² erityisesti feminiinisen voiman luoda uutta. Derrida panee merkille naistutkimuksen myöhäisen lisääntymisen perinteisessä yliopistomallissa ("naistut-kimus" on nyt alana tuskin kaksikymmenvuotias) ja tie-dustelee sen asemaa: Mitä naistutkimus muuttaa älyllisen vallan harjoittamisessa? Mitä se voi siirtää paikaltaan instituutiosta? Ja vastaa:

"Siinä määrin kuin naistutkimus ei ole asettanut kyseen-alaisiksi vanhan yliopistomallin rakenteen periaatteita, on vaarana, että se on vain yksi kenno lisää yliopistollisessa mehiläispesässä."³

Kuten Naomi Schor on tuonut esiin, Derrida

"[...] vihjaa, että naisista kartuttavan empiirisen tutki-muksen, naistutkijoiden saamien virkojen ja naistutkimuk-sen nähtävästi häikäisevän menestyksen myötä on laimin-lyöty instituution feminististä kritiikkiä. Dekonstruktion näkökulmasta naistutkimus on vaarallisen lähellä tulla 'yhdeksi kennoksi lisää yliopistollisessa mehiläispesässä'.⁴

”Tunsin olevani hölmösti pukeutunut käsitteisiini.”

Miksi asia on näin? Derrida vastaa:

”Kysymys on Laista: ovatko naistutkimusta tekevät – opettajat, opiskelijat, tutkijat – Lain vartijattaria vai eivät? Muistatte, että Kafkan vertauskuvassa Laista Lain vartijan ja maalaismiehen välillä ei ole olemuksellista eroa: heillä on vastakkaiset mutta symmetriset asemat. Yliopiston jäsenenä me olemme kaikki Lain vartijoita [...] Toistuuko tämä tilanne naistutkimuksessa vai ei? Onko naistutkimuksen abstraktissa tai jopa konkreettisesti ideassa jotakin, jolla olisi potentiaalisesti voimaa, jos vain mahdollista, dekonstruoida yliopiston institutionaalisesti perustava rakenne, yliopiston Laki?”⁵

Näemme Derridan puheessa yhden antiessentialismin keskeisistä monimielisyyksistä: miten luoda *olemuksellinen* ero naistutkimuksen ja muiden tutkimusalojen välille? Miten määritellä naisten poliittisen kannan *olemuksellinen* singulaarisuus instituution sisällä? Miten ylläpitää perimmäistä eroa lain vartiomiesten ja vartijattarien välillä, jos ’naisella’ ja ’naisilla’ ei ole olemusta ja jos on mahdotonta essentialisoida eroja? Vaikka dekonstruktiovinen antiessentialismi ja ”teoreettinen” antiessentialismi (*gender studies, women studies, queer studies*) kohtaavatkin tietyssä pisteessä, tässä tulee esiin niiden välinen eripura. Antiessentialismi tuhoaa kaikki teoreettiset haaveet siirtää teorian itsensä perinteisiä rajoja: tulla feminiinisen tilaksi, erottaa itsensä mehiläispesästä ja olla muutakin kuin pelkkä kenno.

Perustavanlaatuisen kysymys auktoriteetista nousee tosiaan esiin. Voiko naisilla olla auktoriteettia vartijamiesten asennetta jäljittelemättä?

Muistan shokin, jonka sain, kun luin erästä toista Derridan niin ikään tälle kysymykselle omistamaa tekstiä, joka käsitteli Frédéric Brennerin hienossa teok-

sessä *Diasporas* esitettyä valokuvaa. Kirja koostuu kuvista, jotka on otettu eri tilanteissa olevista, eri maita ja kulttuureja edustavista juutalaisnaisista ja -miehistä lukuisissa eri maailmankolkissa. Yksi erityisen koskettava otos esittää nuoria yhdysvaltalaisia naisrabbeja, jotka ovat pukeutuneet ”kuten miehet”, rituaalisiin vaatteisiin tai merkkeihin, *talliteihin* ja *tefillineihin*, joita he eivät saisi käyttää. Kuva on nimetty *Opettajia, opiskelijoita, rabbeja ja kanttoreita, Jewish Theological Seminary of America, New York*. Derrida kirjoittaa:

”Mahdottoman teatteri, farssi tai provokaatio, samastumisen raja – en ole koskaan eläessäni nähnyt naisia pukeutuneina *talliteihin* ja *tefillineihin* [...]. Heillä on syytä vaatia ne itselleen. Mutta, kuten alkavassa feminismissä aina, he näyttävät haluavan samastua patriarkaaliseen auktoriteettiin. He ovat tällöin samanaikaisesti, tapauksesta riippuen, *enemmän* ja *vähemmän* vietteleviä, samastumisen toisenlaisia rajoja.”⁶

Naisauktoiteetti ilmenee todellakin näin jäljittelynä. Valokuva kyllä luo feminiinisen auktoriteetin, mutta luodessaan sen se samalla alentaa sen arvon ja leimaa tapahtuman pastiššiksi.

Lukiessani näitä rivejä tunsin itseni, ”naisfilosofin”, yhdeksi näistä naisrabbeista sellaisena kuin Derrida heidät näki, hölmösti pukeutuneena käsitteisiini niin kuin he kankaisiinsa, huiveihinsa tai nauhoihinsa yhdistettynä äkkinäiseen kokemukseen itsestäni näyttämässä elämäni houeisella näyttämöllä, vieraana yhtäaikaisesti Hegelin *Logiikan tietessä* ja Woody Allenin elokuvissa.

Epäilemättä tämä lukemisen tapahtuma on samanaikaisesti herättänyt ja vahvistanut varmuutta siitä, että aina kun puhumme naisfilosofista, puhumme tietynlaisesta patriarkaalisen auktoriteetin jäljitelmästä, maskuliinisen

”Mieskö ilmaisisi naista paremmin naisen käsitteelliset ja poliittiset oikeudet?”

herruuden jäljittelystä sekä puhumisen ja toimimisen tavasta, johon juuri ’naisella’ ei ole tuoda mitään ’omaa’.

Tämä Derridan huomio naisista jäljittelyyn tuomituina on ollut minulle alusta saakka vielä väkivaltaisempi, sillä dekonstruktio syyttää juuri traditionaalista metafysiikkaa siitä, että se ei ole koskaan tunnustanut feminiinisen erityisyyttä. Mestarini, tai ”vastamestarini” [*contremaitre*], Jacques Derrida, joka on seurannut minua työssäni niin monien vuosien ajan, oli yksi ensimmäisistä filosofeista, jotka tekivät oikeutta kysymykselle feminiinisestä ajattelussa: hän luonnehti metafysiikkaa fallosentrisminä tai fallogosentrisminä sekä teki kuultavaksi feminiinisen puheen toisen puheena, samanaikaisesti alttiina vastustamaan metafysiikkaa ja tarjoamaan sille radikaalin ulkopuolen, mahdollisuuden uudelle tavalle olla ja kirjoittaa. Tämä toinen puhe ei ole sitä paitsi välttämättä naisen puhetta vaan filosofin kuulema kaiku ’maskuliiniselle’ toisesta kielestä. Derrida on saanut kuuntelemaan tätä kieltä yhtä hyvin joillakin naisilla (Gertrude Stein, Hélène Cixous...) kuin myös Rousseau’lla, Nietzscheillä ja Levinasilla, mutta myös itsellään. ”Naisena minä”, hänellä oli tapana sanoa puoliksi leikillään seminaarissaan... Mutta kuinka kiistää samalla, että dekonstruktio muodostaa myös absoluuttisen haasteen feminismille luodessaan feminiinisen subjektin tappamalla sen?

Työskennellessäni Derridan ohjauksessa olin siis omalta osaltani tuomittu jäljittelemään kahta mestariutta. Yhtäältä klassisia filosofeja – lajia, johon hänkin eittämättä kuului École normale supérieuren oppilaana ja ohjaavana opettajana tässä samaisessa oppilaitoksessa, jossa hän, kuten hyvin tiedämme, omaksui käsitteellisen herruuden: älykkyyden, ankaruuden, kirkkauden, nopeuden ja metafysisen ketteryuden. Toisaalta jäljit-

telin toisenlaista olemista tai asennetta eli feminiinistä tai feminististä Derridaa, joka on sitoutunut herruuden dekonstruktioon ja on päättänyt herkeämättä ja ketään säästelemättä saattaa häpeään ja paljastaa filosofien sieämättömät väitteet naisista ja feminiinisestä. Lisäksi oli jäljiteltävä ajattelijaa, joka saapui tuntemattomalta seudulta, levottomana ja – kuka paremmin kuin hän, kuka muu kuin hän (?) taisi toimia niin, että – sai kuuluviin naisten äänet, ajatteli äänten itsensä moninaisuutta sukupuolieron erityisenä kaikuna. Muistelkaamme näitä *Chorégraphies*’n sanoja:

”Haluaisin uskoa sukupuolisesti merkittyjen äänten moninaisuuteen, lukemattomaan määrään toisiinsa sekoittuneita ääniä, identifiomattomien sukupuolisten merkkien liikkuvuuteen, joiden koreografia voi kantaa mukanaan jokaisen ’yksilön’ ruumista, läpäistä sen, jakaa sen, monistaa sen, olipa hänet luokiteltu ’mieheksi’ tai ’naiseksi’ käytössä olevien kriteereiden mukaan.”⁷

Mutta miten olisin saattanut olla samalla kärsimättä tästä jäljittelyn kaksoisväkivallasta? Miten olisin voinut kestää sen, että mies, vaikkakin puhuessaan naisten nimeen, ”naisena”, osaa ilmaista naisten käsitteelliset ja poliittiset oikeudet heitä paremmin, sanoa tämän naisille syvemmin ja kovempaa kuin he sekä tuntee heidän altistumisensa väkivallalle ajoittain herkemmin ja kriittisemmin kuin naiset itse? On vaikea ajatella ja elää Derridan feminististä puhetta, jonka monimielisyys vapauttaa feminiinisuuden ja vie siltä auktoriteetin sen omaan emansipaatioon. Ne, jotka tunsivat Derridan, tietävät, miten ambivalentti hänen suhteensa naisiin oli: yhtäällä kunnioitus, veljeys tai sisaruus, toisaalla machoilu, viettelykset ja sukupuolinen kerskailu.

Tämän jäljittelyn (filosofia ja dekonstruktio) kaksinainen pakottavuus sai minut ymmärtämään, ettei nainen itse asiassa voinut valloittaa mitään simulakrumin ulkopuolella: se on ontologinen paikka, joka on säädetty hänelle ainoa ja päättäväisesti. Mikään oma ei voi tajuoutua naisen muokattavaksi tässä filosofisen diskurssin – metafysiikan ja dekonstruktion – tilassa, olipa tuo tila kuinka kerrostunut ja moninainen tahansa.

Tällainen mahdollisuus voidaan tietenkin kokea myös vapauttavana. Ei ole olemassa ”puhtaasti omaa” feminiinistä filosofiaa. Epäilemättä juuri siksi käy mahdolliseksi kyseenalaistaa väitetty maskuliininen substantiaalisuus: purkaa itse filosofian olemus ja sulattaa samassa liikkeessä sukupuolen ja diskurssin lajit.

Jäljelle jää kuitenkin kysymys tämän naisia niin metafysiikan sisään- kuin uloskäynneillä odottavan väkivallan vastustamisen modaliteeteista sekä antiessentiaalismin harjoittaman väkivallan vastustamisesta. Miten kirjata *omasta puolestaan*, auktoriteetilla, filosofinen mahdollisuus olla naisfilosofi? Miten kirjata *feminiinisesti* teoreettinen mahdollisuus olla nainen? Emansipoiva transsendenssi (ottaaksemme uudelleen käyttöön Simone de Beauvoirin osuvan ilmaisun) ei varmasti ole kuollut dekonstruktion tai naistutkimuksen myötä. Ontologiassa perinnöttömyydessään ”nais”subjekti haluaa silti vapautua siitä. Pitääkö siis kaikesta huolimatta ja ikuisesti juosta jäljessä, antaa periksi, teeskennellä, kahlita energiansa, asettua pysyvästi jäljittelyyn, kietoa itsensä ikuisiksi ajoiksi *talliteihin*, joita ei ole mitoitettu naiselle?

Sekä filosofian plastisuus [*plasticité*]⁸ että ’naisen’ plastisuus on asetettava tämän kysymyksen koeteltaviksi. Missä määrin ja mihin saakka filosofia voi muuttua naisten vastarinnan vaikutuksesta? Missä määrin tämä muutos saattaa ilmetä historiallisena kehityksenä? Missä määrin tämä kehitys on vallankumous, joka muovaa filosofiaa ja rakentaa jotakin aivan muuta – jotakin, mikä ei enää asettaisi naista jäljitelmäksi?

Tässä kohtaa voidaan alkaa käsitellä toista määritelmää ilmaisulle ”ei ole olemassa naisfilosofia” eli sen militanttia puolta: nainen ylittää filosofisen tilan rajat, sillä filosofia on paikka, joka on riittämätön hänen ”olemukselleen”. Filosofian ja sen väkivallan – metafysisen ja dekonstruktiivisen – rajojen rikkomisen ei kuitenkaan merkitse, että hylkäämme käsitteet. Miksi pitäisi? Kuten olen kirjoittanut toisaalla, käsitteet eivät ole koskaan syllisiä, eivätkä ne kannan fallogosentrismin painoa⁹. Käsitteissä työssä oleva osa ideologiaa ei ole peräisin käsitteistä vaan metamorfoosista, jossa niiden pragmaattinen ja eteenpäin vievä arvo muuntuu noemeiksi. Motorisoivina skeemoina käsitteet ovat alun perin toiminnan alkuja tai jouduttajia, kiihdyttimiä, jotka mahdollistavat etenemisen, siis eräänlaista juoksua ajattelussa. Ennen kuin käsitteet jähmettyvät noemeiksi, on päästävä luomaan niiden avulla transfilosofinen tila, jossa naisille on annettu lupa muuttaa mahdollisuutensa olla olemassa erityiseksi voimaksi. Tämä olisi tila, evoluutio tai vallankumous, vääristymä tai räjähdys, joka ei voisi olla enää filosofian vaan häirityn filosofian.

Nainen ei ehkä keksi filosofisia kysymyksiä, mutta hän luo ongelmia. Hän laittaa kapuloita filosofien ja filosofoinnin tulosten rattaisiin kaikkialla, missä hän voi. Mahdottomuus olla nainen muuttuu näin filosofian mahdollisuudeksi.

Miten olisi mahdollista liikkua yhdestä mahdollisuudesta toiseen? Miten ajatella tätä muutosta? Jotta näihin kysymyksiin voitaisiin vastata, on käsiteltävä naisten filosofista koulutusta. Minusta vaikuttaa, että ainakin Ranskassa on yleisesti olemassa kolme keskeistä vaihtoa, joita kutsun nimillä *toimia kuten*, *toimia yhdessä* ja *toimia ilman*. Ensimmäinen liittyy opiskeluaikaan. Toinen viittaa feminismiin ja sen teoreettisen arvon löytymiseen, niihin moninaiisiin analyyseihin ja tulkintoihin, joita naiset itse ovat kohdistaneet kysymykseen feminiinisestä. Tämä aika tulee toisena, koska yksikään naisteoreetikko ei toimi Ranskassa minkään filosofisen opinto-ohjelman johdossa sen enempää toisen asteen kuin korkeakouluissakaan. Siksi menikin niin kauan, että itsekään tutustuin ranskalaisiin kirjailijoihin kuten Irigaray’hin, Kristevaan tai Wittigiin. Tämä toinen vaihe on yhteydessä filosofoivan ja filosofisen subjektin sukupuolitetun luonteen tiedostamiseen. Vääristymä filosofisten lausumien subjektin (joka on aina maskuliininen) ja feminiinisen subjektin (joka lukee lausumat) välillä tulee äkkiä esiin sinä, mikä se on. Nainen huomaakin olevansa mukana toisessa ryhmässä kuin ”filosofeissa”, jotka ymmärtävät spontaanisti itse itsensä ”universaaleiksi” subjekteiksi. Hän aloittaa naisten työn – naisten, jotka ovat nimenomaisesti ajatelleet naisten ja filosofian välistä suhdetta sekä näitä diskursseja, jotka on tarkkaan piilotettu häneltä opiskeluvuosista alkaen. Hän kokee itsensä läheiseksi ja kaukaiseksi näille uusille keskustelutovereilleen. Lopulta tulee aika, jolloin hän erkanee omilleen, jolloin hän ”toimii ilman” ja hylkää matkallaan kaikki miehet, naiset ja toiset: alkaa puhua ja asettuu tuntemattomille seuduille, toisenlaisen ruumiin ja olemuksen hahmotelmaan, paikkaan, jossa hän haaveilee – ehkä haaveisiinsa tuudittautuen – (essentialismin ja antiessentiaalismin tuolla puolen) uudesta tavasta ajatella feminiinistä, joka on lähtöisin sen itsensä filosofisesta mahdollisuudesta.

Toimia kuten

”Nainen on heikommassa asemassa jo oppivuosinaan”, kirjoittaa de Beauvoir¹⁰. Hän jatkaa:

”Eräs tuntemani tyttö opiskeli filosofian opettajaksi ja valmistautui opettajantutkintoon, joka siihen aikaan oli yhteinen miehille ja naisille. Muistan, kuinka hän sanoi: ’Pojat voivat suorittaa tutkinnon yhdessä tai kahdessa vuodessa, meillä siihen menee ainakin neljä vuotta.’ Kun eräälle toiselle opiskelijatyölle määrättiin luettavaksi opinto-ohjelmaan kuuluva teos Kantista, hän sanoi: ’Kirja on liian vaikea. Sehän on tarkoitettu ENS:n opiskelijoille!’ Hän ilmeisesti kuvitteli, että naiset voisivat läpäistä kokeen hel-



”Ja rakkaat siskot, kerron tämän luottamuksellisesti, kannan oppivuosisilta yhä vieläkin sisälläni salaista tyytyväisyyttä ja riemua siitä, että minusta ’tuli yhtä etevä kuin miehistäkin’ ja että hyvin pian lakkasin pelkäämästä ketään filosofian alalla.”

pommilla vaatimuksilla. Luovuttamalla jo etukäteen hän itse asiassa antoi kaikki menestymismahdollisuudet miehille.”¹¹

Arkuus ja epärointi ovat tuttuja minullekin. Filosofian-opettajani ivalliset ja misogyyniset huomautukset tulivat tutuiksi pääsykokeisiin valmentavalla lukioluokalla Lycée Henri IV:ssa. Käsitellessään jotakin vaikeaa asiaa (voi, vaikeutta, vaikeutta filosofian alalla – juuri tämä on kaikkein hallitsevin mystifikaatio, joka tekee käsitteistä ideologisia ammuksia) opettajalla oli toisinaan tapana sanoa: ”Tätä, arvon neidit, teidän ei tarvitse kuunnella, nyt voitte ajatella jotakin muuta.” Hänen taka-ajatuksenaan oli, että tyttöjen pääsykokeet olisivat helpommat kuin pojilla (tuohon aikaan pääsykokeet eivät olleet kaikille yhteiset vaan tyttöjen valtiollisiin erityiskorkeakouluihin – Sèvres’iin tai Fontenay’hin – oli eri pääsykokeet kuin poikien kouluihin – Ulmiin tai Saint-Cloudiin). Listaa tämäntyyppisistä huomautuksista, halveksuvista puheista mutta myös sietämättömästä ja läpinäkyvästä imartelusta epäasiallisine vihjauksineen tai viettely-yrityksineen voisi jatkaa loputtomiin. Surullista kyllä monet naiset tietävät, mistä puhun.

Näinä oppivuosinani vannoin vääntäväni niskat nurin siltä, mikä filosofiassa on ”vaikeaa”. Tämä oli vastavetoni, sikäli kuin sillä nyt oli mitään painoarvoa. (Ja rakkaat siskot, kerron tämän luottamuksellisesti, kannan tuolta ajalta yhä vieläkin sisälläni salaista tyytyväisyyttä ja riemua siitä, että minusta ”tuli yhtä etevä kuin miehistäkin”, ja että hyvin pian lakkasin pelkäämästä ketään filosofian alalla. Kutsun heidät kaikki kehään, ajattelin itsekseni, minä voin kyllä odottaa, ei siinä mitään, tänne vaan, että voidaan vähän keskustella. Mistä keskustelisitte mieluiten: disjunktiivisesta syllogismista, imma-

nantista deduktiosta *Logiikan tieteen* ”Oppi käsitteestä” -osassa vai kenties totuuden olemuksesta Heideggerilla?) Kun päätin tehdä väitöskirjani Hegelistä ja omistautua kokonaan ”puhtaalle” filosofialle (en estetiikalle enkä millekään sovelletulle), vannoin varustautuvani veitsente-rävin sanan säilin ja käsitteellisin peitsin. Vannoin, että järkeilyni ja deduktioni olisivat esimerkillisen järkkymät-tömiä, ja että olisin, näin todella ajattelin, *kuten* miehistä etevimmät. Tähän voitte lisätä tinkimättömän riippu-mattomuuden, auttamattoman kyvyttömyyden imarrella ketään, kaiken sosiaalisen kanssakäymisen syvän halveksunnan, julistuksellisen karkeuden ja kyvyn havaita yksin tein teoreettinen keskinkertaisuus. Näin teille hahmottuu profiilini – sellaisen ihmisen profiili, joka ei koskaan loisi uraa (vielä tätä kirjoittaessanikin olen vain assistentista seuraava, ja sellaisena epäilemättä myös pysyn eläkkeelle asti), ihmisen, jolle – *kuten* Rousseau tunnustaa (ja myös tästä olen edelleen äärimmäisen ylpeä) – kukaan ei koskaan ole sanonut, mitä hänen on tehtävä.

Paradoksaalinen vapaus ”toimia kuten” oli saavutettu. Vapauden hintana kuitenkin oli, että kertova tyyli oli pannassa, ja että kirjoittajan oli oltava ”läpinäkyvä”. Oli lakattava käyttäytymistä ”kuten kirjallinen henkilö”, tarkalleen ottaen lakattava olemasta kuten nainen. Oli lopetettava tarinoiden kertominen, lakattava olemasta kukaan erityinen ja pyyhittävä pois oma ”itsensä”, sukupuoliensa, luonteensa, historiansa ja kertomuksensa. Esseissä ja opinnäytteissä oli käytettävä sitä neutraalia, sukupuoletona, hirveää kieltä! Oli kirjoitettava samaan tyyliin kuin opetusministeriön tarkastajat esipuheissaan suurten ajattelijoiden koottuihin teoksiin. ”Koska ei ole olemassa sukupuoleltaan feminiinistä kieltä”, kuten Luce Irigaray panee sattuvasti merkille, ”naisia käytetään niin kutsutun neutraalin kielen laatimisessa mutta ilman pu-

”Naiset hyväksyvät tilanteensa miehisen diskurssin jäljittelijöinä tuottamalla tuosta diskurssista oman kumouksellisen toisintonsa, kopion kopion.”

heoikeutta”. Naiset eivät ole kotonaan tässä kielessä, eikä heillä ole sanoja, jotka voisivat ”sallia naisten lähteä ja palata takaisin kotiinsa”. Heillä ei ole sanoja, joiden avulla naiset voisivat ’irtautua’ ruumiistaan ja antaa itselleen alueen ja ympäristön, jonne voi – mahdollisesti – kutsua toisen mukaan tai käymään”.¹²

Toimia yhdessä

Näistä pohdinnoista päädytään kaikkein perustavimpaan kysymykseen: voiko nainen löytää paikkansa? Eikö nainen saakin paikkansa aina toiselta? Eikö naisen paikka olekin aina toisen hänelle suoma? Kysymyksiä pohdittuaan naisfilosofi päätyy ennen pitkää lukemaan muita ”naisia”, jotka nimenomaan sana ”naisfilosofi” niputtaa yhteen. Naisfilosofi päätyy ajattelemaan heidän *kanssaan*. Voiko nainen löytää paikan, jossa viipyä? Tämä kysymys nousee vahvasti esiin Irigaray’lla, joka on minun silmissäni ”’feministisistä’ naisfilosofeista” kiistatta vakuuttavin ja rohkein. Sitä kääntyy ennen pitkää niiden tekstien puoleen, jotka pyrkivät sijoittamaan feminiinisen filosofian alueelle nimenomaan sen epäpaikkana. Näiden naisten tekstit löytää usein vasta, kun ne ovat kulkeutuneet Eurooppaan kiertoteitse Yhdysvalloista – kun ei enää ole kotonaan, kun on karannut sieltä. Usein heidän teksteissään ajattelulla on taipumus tulla tiettyssä mielessä lesbiseksi, mikä vaikuttaa olevan ainoa vastalääke naisiin kohdistuvaan väkivaltaan.

Työn ja kodin, naiseuden ja äitiyden väliin jääneen naisen epä-paikasta Irigaray kirjoittaa seuraavasti:

”Maternaalis-feminiininen pysyy paikastaan erotettuna paikkana, siltä on viety ’sen’ paikka. Nainen on ja hänestä myös lakkaamatta tulee toista varten oleva paikka, josta

toinen ei pysty erottautumaan. Tietämättään ja tahtomattaan nainen uhkaa sillä, mikä häneltä puuttuu: ’oma’ paikka.”¹³

Jotta tällainen tila voisi olla olemassa, tarvitaan ”kerta-kaikkista muutosta tila-ajan taloudessa”¹⁴.

Ajatukseen ”tila-ajan muutoksesta” Irigaray päätyi pohdittuaan ensin, millainen voisi olla *aktiivinen* käsitys jäljittelystä tai simulakrumista eli käsitys, joka tekee niistä strategioita. Nainen ei ole enää jäljittelyn uhri: hänestä tulee sen kumouksellinen aines. Tällä tavoin naiset hyväksyvät tilanteensa miehisen diskurssin jäljittelijöinä tuottamalla tuosta diskurssista oman kumouksellisen toisintonsa, kopion kopion. Näin heidän onnistuu muuttaa mimeettinen toiminta tietoiseksi ja vapauttavaksi pastišiksi. Teoksessaan *Ce sexe qui n'en est pas un* [suom. ”Tämä sukupuoli, joka ei ole yksi” tai ”Tämä sukupuoli, joka ei ole sukupuoli”] Irigaray toteaa:

”Tämä [feminiininen] rooli on omaksuttava tietien tahtoen. Tämä on samalla alistaisen aseman palauttamista affirmaatioksi ja siten tuon alistaisuuden purkamisen alku. *Mimēksellä* leikkivä nainen pyrkii siis löytämään uudelleen sen paikan, jossa hän on tullut diskursiivisesti sorretuksi ja johon hän ei suostu tulemaan yksinkertaisesti palautetuksi. *Mimēksellä* leikkivä asettaa itsensä uudelleen – edustaen ’aistimellista’, ’aineellista’ – ’ideoiden’ alaisuuteen ja nimenomaan sellaisten häntä itseään koskevien ideoiden, jotka ovat syntyneet maskuliinisesta logiikasta tai tuolla logiikalla. Mutta hän tekee näin saadakseen ’ilmenemään’ – leikkisän toiston vaikutuksesta – sen, minkä pitäisi pysyä kätkössä: mahdollisen feminiinisen operaation peittymisen kielessä. Lisäksi leikkivä ’paljastaa’ sen tosiseikan, että jos naiset kerran jäljittelevät näin hyvin, se johtuu siitä, etteivät

he yksinkertaisesti uppoudu tähän tehtävään. He ovat yhä muuallakin [...].”¹⁵

Kun naiselle osoitetaan ’sukupuoli’ sen verukkeen varjolla, että feminiinisen kategoria on ymmärretty siten kuin se perinteisesti tavataan ymmärtää, tulee ’sukupuolesta’ samalla jotakin, mitä on mahdoton esittää. Sitä on mahdoton esittää diskurssissa, joka on pannut tämän kategorian liikkeelle, koska feminiininen ei ole universaali, ja siten se on vailla todellista statusta subjektina. Tästä syystä Irigaray voi kirjoittaa, että nainen on ”sukupuoli, joka ei ole yksi”. Strateginen jäljittely tuo ilmi, että feminiininen on suljettu diskurssin – erityisesti filosofisen diskurssin mutta myös filosofisen korpuksen – ulkopuolelle. Jäljittely luo lukemisen muodon, joka kykenee tekemään poissulkemisesta näkyvää. Puhumalla kuten ”miesfilosofi” voidaan luoda puheen tila, jossa sivuutettu ilmenee negatiivina, vastakuvana. Heidän käsitteitään täytyy vain käyttää siten, etteivät ne käännykään sitä kohti, mitä ne ilmaisevat, vaan sitä kohti, minkä ne kätkevät, eli kohti feminiinistä.

Jäljittely on siis palaamista substanssin metafysiikkaan, ”samalla tavalla kuin”, painottaen joka kerta, että tuo metafysiikka edellyttää vastakohtaparua aine/muoto. Irigaray osoittaa, ettei feminiininen ilmene ”miehiselle” muodolle vastakkaisena aineena, kuten voisi olettaa. Sen sijaan se ilmenee vastakohtaparun aine/muoto *toisena*, tuon parin hylkäämänä *toisena aineellisuutena* – niin sanotusti *aineen aineena*. Filosofian tilassa nainen on aine, jota mikään muotoaan odottava aine ei kosketa eikä liikuta. Nainen on itseensä rajoittunut aine – ”astia” [*vase*]. Leikkien sanan ”astia” kaksinaisella merkityksellä Irigaray kirjoittaa *Sukupuolieron etiikassa* seuraavasti: ”Naisen sukupuoli(elin) ei ole aine tai muoto. Se on *astia*.” Sana tarkoittaa sekä valosta että savea.¹⁶ Tätä poissuljettua aineellisuutta Irigaray käsittelee esimerkiksi mainiossa mimeettisessä luennassaan *Timaios*-dialogista teoksessa *Speculum de l'autre femme*¹⁷. Tuossa luennassa naisen poissuljettu aineellisuus ilmenee käsitteessä *khōra* (astia joka ”ottaa vastaan kaikki kappaleet [*ta panta sōmata*]”, 50b). Tämä aineellisuus on samalla sekä äidillistä, syvällä kohdussa että feminiinisen mahdottomuus, samalla läsnä ja poissa tekstissä. Sillä ei ole ontologista isänmaata, mutta ilman sitä filosofinen diskurssi ei kykenisi toimimaan.

Naisen ’olemus’ ei siis ole sen enempää aine kuin muotokaan. Se on saavutettavissa perinteisten ontologisten ja metafyyssisten määrityksiensä tuolla puolen, käsitteellisten vastakohtaparien tuolla puolen. Sen voi saavuttaa karkotettavaksi ja poispyyhittäväksi tuomitulla ulkopuolella. Mitkään filosofisen perinteen kuvat, kielikuvat tai metaforat eivät voi vastata naista. Kielikuvasta *khōra* tulee näin ontologisessa ja kuvaannollisessa mahdottomuudessaan naisen kuva vailla kuvaa [*figure sans figure*], filigraanityön kierteinä luettu naisen ”olemus”.

Teoksessaan *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex"* Judith Butler analysoi hyvin valaisevasti tätä mimeettistä strategiaa:

”[...] Irigaray jäljittelee itse *mimēsistä*. Mimeettisellä toiminnalla Irigaray ylittää platonistisen kaltaisuuden kiellon, mutta kieltäytyy samalla käsittämästä kaltaisuutta kopioksi. Hän lainaa Platonia yhä uudelleen, mutta lainaukset vain tuovat esiin sen, mikä niistä on jätetty pois. Ne pyrkivät näyttämään poissuljetun ja tuomaan sen jälleen systeemin osaksi. Tässä mielessä Irigaray toteuttaa fallisen talouden toisinnon ja siirtää tuon talouden pois paikoiltaan. *Tämä on lainaamista, ei orjallista suhtautumista alkuperäiseen tai sen yksinkertaista toistamista, vaan sitä, että kieltäytyy alistumasta juuri alkuperäisen termeille. Näin Irigaray myös kyseenalaistaa alkuun panemisen mahdin, jonka Platon vaikuttaa omineen itselleen.* [...] Tämä tekstuaalinen käytäntö ei perustu kilpailevaan ontologiaan vaan asuttaa isällistä kieltä itseään – vieläpä siihen työntyen, sen vallaten ja siirtäen sen toiseen paikkaan.”¹⁸

Juuri se, mikä siirtää patriarkaalisen auktoriteetin pois paikoiltaan, kumoo tuon auktoriteetin ja lataa sen uusilla panoksilla. Tällä lailla puretaan misogyyminen diskurssi toiston parodisilla vaikutuksilla. Toiston vaikutuksesta feminiininen tulee ilmi oudossa valossa, voisi sanoa levottomuutta herättävässä vieraudessaan. Butler kuitenkin sanoutuu irti tämän puhutavan monimielisyydestä: oletus ”siitä, että feminiininen kuuluisi naisille”, hän toteaa, ”on vähintäänkin epäilyttävä”.¹⁹ Sitä paitsi filosofian jäljitteleminen on myös filosofian virheiden jäljittelemistä²⁰. Siirtymistä ja eroavuuksista huolimatta myös Irigaray’lta löytää saman sävyn, saman tarkoitushakuisuuden, saman totisuuden ja saman filosofisen vietin kuin perinteeseen kuuluvilta ajattelijoilta. Pyrkimys teoretisoida feminiinistä saa epäilemään Irigaray’ta essentialismista.

Palatakseni ”yhdessä toimimiseen”, jonka valitsin otsikoksi tälle naisten filosofisen koulutuksen toiselle vaiheelle, epäröin vielä, voiko tämän virran juoksun seuraamisesta, huulien mukana virtaamisesta, tämän salaisen suun lainaamisesta feminiiniselle puheelle lopulta muodostua toteuttamiskelpoinen teoreettinen menettelytapa. Irigaray’tahan on syytetty samalla kertaa ontologiasta ja biologisesta essentialismista. En itse yhdy näihin syytöksiin, joita pidän enimmäkseen pikkumaisina ja asiaankuulumattomina. Ongelmani on toista laatua: toimiminen kuten, niin kuin Irigaray kehottaa tekemään, ei minusta vaikuta mahdottomalta siinä piilevän essentialismin uhan takia vaan siksi, että se uhkaa tulla suljetuksi toistamiseen.

Lopulta jäämme näet kiinni kirjoituksen ja analyysin kehään, joka pohjimmiltaan sanoo aina saman asian ja lakkaa näin joskus olemasta hedelmällinen.

Kuten on käynyt ilmi, Irigaray ymmärtää feminiinisen aineeksi, joka filosofisesta diskurssista jää yli [*matière résiduelle*], ja vastustaa tuota diskurssia ruumiillisesti: mimeettisen toiminnan, simulakrumin ja naamiutumisen keinoin. Määrittellessään naisen ulossuljetuksi filosofoinnin kohteeksi Irigaray tuo esiin, että naisesta tiedetään vain, sikäli kuin tuo tieto on määritetty negatiivisesti, suljettu tiedon alueen ulkopuolelle. Vaikuttaa

kuitenkin siltä, että pyrkimyksellä ajatella ulossulkemista simulakrumilla leikkien ei enää ole juuri mitään annettavaa, kun kysytään, onko filosofia naisesta tai naisen filosofia mahdollista. Irigaray'lla ei ole tälle kysymykselle enää mitään "paikkaa". Aina on mahdollista paikantaa negatiivina se ontoksi koverrettu kohta, joka feminiinisen poissaolosta jää perinteiseen filosofiseen järjestelmään. Kuitenkin jos niin tekee systemaattisesti, mitätoi menettelyn kriittisen voiman – aivan kuten loppuun viety läsnäolon dekonstruktioakaan ei tule sanoneeksi enää yhtikäs mitään. Strategisen mimeettisen toiminnan ongelmana on, että myös se voi tulla jäljitellyksi, tai sitten siitä voidaan tehdä pastišsi. Se siis menettää kumouksellisen arvonsa. 'Naisfilosofilla', jos tämän käsitteellisen hirviön olemassaolo on teoriassa myönnettävä, ei ole tulevaisuutta niin kauan kuin hänen "materiaalista poissaoloon" paikannetaan jatkuvasti teoksista. Hyökkäävyydessään feminiininen mimeettinen toiminta *lyö itseään kasvoihin omalla mahdottomuudellaan*.

Judith Butler analysoi väistämätöntä toiston ongelmaa Irigaray'lla ja ehdottaa toista tapaa käsitellä tekstejä. Kaikki tekstuaalisen ymmärrettävyyden matriisit synnyttävät sukupuolinormeja [*normes de genre*] (ja ovat niiden synnyttämiä). Sukupuolinormien takia tekstin älyllistä ymmärtämistä on mahdotonta erottaa siitä, miten tietty ruumis tuossa tekstissä aineellistuu. Filosofinen ymmärrys tekstistä tuo aina ilmi, useimmiten tietämättään, ensinnäkin sen, mikä ruumiin käsite tekstissä toimii, ja toiseksi sen, miten mies- tai naislukijan ruumis vastaa tuohon käsitteeseen – siihen heijastuen tai sitä vastustaen.

Esimerkiksi teoksessaan *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection* Butler tulkitsee herran ja rengin suhteen Hegelillä ruumiin kieltämisen eleeksi: herra pyytää renkiä olemaan "ruumis herralle itselleen" (*You Be My Body For Me!*)²¹. Butler osoittaa, että ruumis on Hegelillä jatkuvan kieltämisen kohde. Tämän huomion voisi epäilemättä laajentaa koskemaan muitakin filosofeja kuin Hegeliä. Ruumiin kiellosta voisi muodostaa paradigman tai operatiivisen skeeman ylipäänsä filosofisten tekstien lukemista varten. Tulkitsijan tulisi vain täsmentää tuon kiellon merkitys, normatiivinen matriisi sen taustalla sekä tapa, jolla syrjäyttää tai kumota se. Tämä uusi hermeneuttinen strategia edellyttää siis lukijan sukupuolen plastisuutta. Lukijan ei tule tuoda lukemaansa tekstiin väkisin niiden normien joukkoa, jonka hän tekstistä paljastaa. Teoksessaan *Hankala sukupuoli* Butler toteaa, että "[v]iime vuosina tuo teoria, tai teorioiden joukko, [jälkistrukturalismi] on kuitenkin vaeltanut sukupuolen ja seksuaalisuuden tutkimukseen, postkoloniaaliseen tutkimukseen ja rodun tutkimukseen".²² Näiden molempien "feminismin" ylittävien oppialojen yhteinen perusoletus on jatkuva valppaus lukijan sukupuoli-identiteetistä. Tämän identiteetin taipuisuus ja liikkuvuus on edellytys sille, että voidaan aina kun mahdollista purkaa velvoite asettua normatiiviseen asemaan, joka koskee kaikkia kolmea: lukijaa, lausumisen subjektia ja lausuman subjektia. Ky-

symys ei ole niinkään siitä, että kyseenalaistettaisiin vaikiintunut arvojärjestelmä jäljittelyn keinoin (paikantamalla miehinen tai naisinen poissuljettu), vaan pikemminkin siitä, että tiedetään, miten olla toistamatta tätä järjestelmää, kun paikannetaan poissulkemista.

Todettakoon siis vielä kertaalleen, että Butlerin mukaan tämä tahaton toisto on usein "feministifilosofien" osa. Tässä ei kuitenkaan ajatella, että mimeettinen strategia tulisi hylätä: pikemminkin tulee radikalisoida käytäntö, laajentaa se transvestismiin asti. *Hankala sukupuoli* avaa poliittis-hermeneuttisen tilan, jossa seksuaalinen transvestismi (*dragit*, transsukupuoliset...) leikkaa noettisen transvestismin: tulkitsijan identiteetti siirtyy paikoiltaan hänen luentansa myötä. Identiteetti ei ole kiinteä vaan muuttuu lausutun mukaisesti. Sukupuolen performatiivisuuden käsite sallii Butlerin olettaa samanaikaisesti, ettei sukupuolilla [*genres sexuels*] ole substantiaalista perustaa (miehisellä tai naisisella sinänsä ei ole ontologista eikä ehkä biologistakaan todellisuutta), ja ettei sellaista ole myöskään lukevilla tai kirjoittavilla subjekteilla.

Performatiivisuus tarkoittaa, että sukupuoli esitetään pysyvien ja aina myös parodisten rituaalien sarjana. Rituaalien myötä esiin nousee transvestismi ja toinen jäljittelyn muoto, uusi muoto, joka ei kenties ole palauttavissa jäljittelemiseksi tai *mimēsikseksi*: "Jäljitellessään sukupuolta *drag* tulee epäsuorasti paljastaneeksi sukupuolen itsensä jäljittelevän rakenteen ja sukupuolen kontingenssin."²³

Jos tekstiä tulkitaan tällaisesta performanssin käytännöstä, johtaa se siis sekä lausuman että lausumisen subjektin neutraaliuden purkamiseen. Tämä tapahtuu osoittamalla, että filosofisten väittämien väitetyt yleispätevyyden piirissä ruumis on kielletty ja syrjäytetty, eikä siitä kuitenkaan ole koskaan tehty loppua. Filosofian subjekti olisi näin aina se, joka pyytää toista "olemaan ruumis hänelle itselleen". Aktiivisen transvestismin olisi siis toistettava tämä ruumiin kielletty transvestismi. Olisi hetkeksi muutettava ruumiinsa teoksen luojaan ruumiiksi. "Yhdessä toimiminen" tarkoittaisi siis kenties tämän symbolisen vaihdon markkinoille astumista, esimerkiksi yhdessä kirjoittamista. Ehkä se tarkoittaisi, ettei enää jäljittelisi auktoriteettia vaan moninkertaistaisi siitä naimioita – että leikkisi kehoilla arvausleikkejä, menisi kehojen väliin. Tämä on toinen tapa tehdä filosofiasta mahdotonta.

Toimia ilman

Kaikesta huolimatta tällainen transvestismin ajattelu, niin kiinnostavaa kuin se onkin, jossain määrin sivuuttaa feminiinisen, vaikka Butler ei kysymystä unohtakaan. Itse koen täysin mahdottomaksi hylätä 'naisen' skeemaa. En pysty sulauttamaan sitä sukupuolen tai "queerin moninaisuuden" käsitteisiin. Ajattelen itseäni edelleen naisena. Tiedän hyvin, että sana on plastinen, ja että sitä ei voida muodostaa missään erillisessä todellisuudessa. Kuitenkin ajattelen, että *sanalla "nainen" on merkitys*

heteroseksuaalisen matriisin ulkopuolella. Alituinen palautuminen siihen ja sen asettaminen jatkuvan parodian tilaksi kyllästyttää minua eikä anna minulle ”filosofisesti” enää mitään.

On avattava uusia reittejä, mutta ei myöskään voida radikaalin ”antiessentialismin” nimissä hylätä työtä, joka on johtanut korostamaan feminiinisen merkitystä. Jälleen kerran antiessentialistinen väkivalta ja dekonstruktion väkivalta näyttävät kulkevan käsi kädessä tyhjentyäkseen naisen itsestään, ikään kuin repiäkseen hänet auki. Tässä mielessä naiset kohtaavat tavanomaista väkivaltaa. Naiset eivät ehkä ole mitenkään muuttaneet institutionaalista auktoriteettia ja sen toimintaa, mutta näin eivät ole tehneet myöskään dekonstruktion tai sukupuolen teoriaa. Ehkä tämä ei olekaan lopulta ongelma.

Tulee aika, jolloin ”toimimme ilman” ja jätämme taaksemme maskuliiniset, feminiiniset tai muut mallit. Tällöin hylkäämme myös kysymyksen auktoriteetista. Emme muodosta auktoriteettia enää muutoin kuin päättäessämme pilkkaa sitä. Tämä aika on epäilemättä koulutuksen, ehkä jopa elämän viimeinen vaihe. On tulossa aika, jolloin tiedämme, että filosofialla ei ole enää mitään annettavaa: se ei voi seurata naisten katoavaa olemusta, kuten eivät ehkä myöskään sukupuolentutkimus tai dekonstruktion. On lähettävä yksin, vaihdettava paikkaa, erottava, raivattava uusia tiloja, tultava mahdolliseksi eli luovuttava vallasta. Valta ei voi mitään sille, mikä on mahdollista.

Naisesta ei epäilemättä koskaan tule tutkimatonta ja loukkaamatonta. Tämän vuoksi on ajateltava naisen mahdollisuutta alkaen rakenteellisesta mahdottomuudesta, jossa häntä ei ole loukattu, hänestä itsestään ja ulkopuolelta, kaikkialta: mahdottomuudesta, joka kaikuu

mahdottomuudessa tulla vastaanotetuksi filosofiaan.

”Etkö sinäkin ole filosofi?” minulta kysytään. ”Mitä ovat nämä kirjat, joita kirjoitat, ja mitä arvoa niillä on?”

Enkö olekaan siis itse filosofi? Ei ole mahdotonta, että olisin, mutta kuten olette huomanneet, olen filosofi suuren väkivallan hinnalla: sen, mitä filosofia tekee koko ajan minulle ja mitä minä takaisin sille. Suhteeni filosofiaan muistuttaa tosiaan hyvin paljon jatkuvaa ja hellittämätöntä kiistaa miehen ja naisen välillä. Mutta tämän taistelun ratkaisu on yhä enemmän ja enemmän epävarma ja odottamaton. Minä irtaudun suhteesta, puran sen, eroan yhä lisää filosofiasta ajatteluni muokautuessa. Ajattelussa olen absoluuttinen ja eristäytynyt, absoluuttisesti eristäytynyt. Kuljen filosofian läpi täydessä yksinäisyydessä. Yhtäkkiä ei ole enää rajoja tai seinä: ne eivät pidättele minua. Siellä on ainoa mahdollisuuteni. On mahdollista, että tämän eksymisen seurauksena syntyy teos. Ja näin palaan siihen kulkueeseen, josta lähdin, hitaasti edistyväälle marssille kohti – naisten? – vapautusta.

Suomentaneet (lyhentäen) Anna Ovaska, Suvi Tervahauta & Elina Halttunen-Riikonen

(Alun perin: Possibilité de la femme, impossibilité de la philosophie. Teoksessa *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*. Paris, Galilée 2009, 105–158.)

Lyhentämätön versio tekstistä ilmestyy niin & näin 1/14:n verkkoelestrana: www.netn.fi/lehti/niin-nain-114

Viitteet & Kirjallisuus

- Catherine Malabou (s. 1959) on ranskalainen filosofi. Tutkimuksissaan hän on kehittänyt Hegelin, dekonstruktion ja neurotieteiden pohjalta plastisuuden käsitettä, joka viittaa subjektin kykyyn sekä omaksua että antaa aina uusia muotoja itselleen. – Suom. huom.
- Naistutkimusta on edelleen kehitetty Ranskassa hyvin vähän Anne Bergerin johtaman Paris VIII:n yliopiston nais- ja sukupuolentutkimuksen laitoksen [Centre d'études féminines et d'études de genre] ulkopuolella. Ks. Catherine Malabou, *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*. Galilée, Paris 2009, 17.
- Jacques Derrida, Women in the Beehive. A Seminar with Jacques Derrida. Teoksessa *Men in Feminism*. Toim. Alice Jardine & Paul Smith. Methuen, New York 1987, 189–203 (191).
- Naomi Schor, This Essentialism Which Is Not One. Coming to Grips with Irigaray. *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*. No. 2, 1989, 38–58 (38–39).
- Derrida 1987, 191–192. Kursivointi Malaboun.
- Frédéric Brenner, *Diaspora. Terres natales de l'exil*. La Martinière, Paris 2003, osiot ”Photographies” (valokuva) (142–143) & ”Voix” (Derridan kommentaari) (62–63).
- Jacques Derrida, *Chorégraphies*. Teoksessa *Points de suspension*. Galilée, Paris 1992, 115.
- Ks. viite 1. – Suom. huom.
- Ks. Catherine Malabou, L'insistance de la forme. À propos du livre de Philippe Lacoue-Labarthe, *La Politique du poème. Poesie*. No. 105, octobre 2003, 154–159.
- Simone de Beauvoir, *Toinen sukupuoli II. Elettä kokemus* (Le deuxième sexe II. Expérience vécue, 1949). Suom. Iina Koskinen, Hanna Lukkari ja Erika Ruonakoski. Tammi, Helsinki 2011, 641.
- Sama, 643–644. Lyhenne ENS viittaa École normale supérieure -erityiskorkeakouluun. – Suom. huom.
- Luce Irigaray, *Sukupuolieron etiikka* (Éthique de la différence sexuelle, 1984). Suom. Pia Sivenius. Gaudeamus, Helsinki 1996, 127.
- Irigaray 1996, 27.
- Sama.
- Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*. Minuit, Paris 1977, 71–72.
- Tällä ”astialla” on kyllä plastinen kyky, mutta se on kauttaaltaan limaisa, läpitunkematon, eikä sen antama muoto ole kestävä, muoto, jonka naisen sukupuolielin antaa miehen sukupuolielimelle: ”Naisen puolella olisi sukupuoliakti. Nainen antaa miehen sukupuolielimelle muodon, veistää sen muotoonsa sisältäpäin.” Irigaray 1996, 61.
- Luce Irigaray, Une mère de glace. Teoksessa *Speculum de l'autre femme*. Minuit, Paris 1975.
- Judith Butler, *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. Routledge, New York 1993, 45. Vrt. Malaboun ranskannos.
- Judith Butler, *Hankala sukupuoli. Feminismi ja identiteetin kumous* (Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, 1990). Suom. Tuija Pulkkinen & Leena-Maija Rossi. Gaudeamus, Helsinki 2006, 210.
- Butler 1993, 61.
- Judith Butler, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford University Press, Stanford 1997.
- Butler 2006, 19.
- Sama, 231.

