

Viiimeisessä, keskeneräiseksi jääneessä teoksessaan *Le Visible et l'Invisible* (engl. *The Visible and the Invisible*)¹ Maurice Merleau-Ponty yrittää jälleen kerran aloittaa kokonaan alusta. Hän haluaa palata olemassaolomme perustaan, joka hänen näkemyksensä mukaan on esirefleksiivinen varmuus maailman olemassaolosta. Voimme lähteä vain siitä, että maailma on; ja että me olemme maailmassa tavalla, jonka perinteinen filosofinen kysymyksenasettelu, liikkeussaan toisensa poissulkevien dualismien akselilla, on tehokkaasti pystynyt unohtamaan. Alkuperäistä kokemustamme maailmassa/maailmasta ei tavoiteta, jos asetetaan subjekti objektin, minä toisen, tietoisuus materian tai ruumiillisen, ajatteleva ihminen maailman vastakohtaksi — ja vielä siten, että kahtiajaon toinen puoli on aina palautettavissa toiseen, ensisijaisempaan.

Merleau-Ponty haluaa hahmotella uuden, ei-dualistisen ontologian. Tämän ontologian lähtökohdista johtuu, että hän joutuu luomaan täysin uutta käsitteistöä. Filosofian historia ei tunne sitä “kahden väliin jäävää”, josta Merleau-Ponty yrittää puhua. Toinen Merleau-Pontyn ontologian erityispiirre, jota hän tosin ei varsinaisesti eksplikoi, on sen selkeästi eettinen vaatimus toisen kohtaamisesta toiseen, itseen palauttamatta.

Myös Luce Irigarayn tuotannon keskeisiä teemoja on ajatteluamme hallitsevien vastakohtaparien purkaminen. Häinkin pyrkii ajattelemaan sellaista, mikä jää perinteisten käsitteiden väliin. Myös hän joutuu purkamaan merkityksiä, nimeämään uudelleen, ennen kaikkea nimeämään aiemmin nimeämätöntä. Irigarayn suhde ontologiaan on pitkälti kriittinen. Ja kuten Merleau-Pontyn, myöskään Irigarayn ontologiaa (tai ontologian kritiikkiä) ei voida erottaa etiikasta. Toinen olisi kohdattava ihmetyksen (*l'admiration/wonder*) tunteella, likeisyydessä joka ei kuluta toista, ei jätä yksin, mutta kuitenkin säilyttää välimatkan: kunnioittaa toisen tilaa, paikkaa ja identiteettiä. Irigarayn projekti muotoutuu kauneimmillaan teoksessa *Éthique de la Différence Sexuelle* (engl. *Ethics of Sexual Difference*).

Merleau-Ponty voisi olla yksi niistä harvoista ajattelijoina, joiden sukulaissieluisuudesta Irigarayn kanssa tulisi lämpimästi iloita. Merleau-Pontyn vaikutus Irigarayhin tuntuu ilmeiseltä paitsi yleisen kysymyksenasettelun myös uutta käsitteistöä luovan ilmaisan tasolla. Kielen voima on kummankin teksteissä olennainen osa argumentaatiota. Molempien kieli on paitsi älyllisesti haastavaa, myös puhtaasti nautinnollista mehevyytensä, lihallisuutensa, paradoksaalisuutensa kautta. (Näin siitäkkin huolimatta, että *Visible and Invisible* on viimeistelemätön, raskaslukuinen teos.)

Irigaray ei ilmeisesti kuitenkaan viittaa suoraan Merleau-Pontyyn muualla kuin *Ethics*-teoksessaan. Teokseen sisältyy luku “The Invisible of the Flesh”, jossa Irigaray analysoi kriittisesti *Visible and Invisible* päätöslukua “Intertwining: The Chiasm”. Irigaray ottaa sen käsittelynsä lause lauseelta, tapansa mukaan riepottellen sanottua, ottaen sen mukaansa ilakoiville hakoteille. Irigarayn luenta joko johtaa todellisiin oivalluksiin tai ei johda, riippuen siitä pystyykö lukija hyväksymään hänen arvaamattoman, “kohutuutoman” mutta ei koskaan ryppyotsaisen tekstuaalisen (epä)logiikkansa.

Irigaray aloittaa siteeraamalla kyseisen luvun ensimmäistä lausetta, jossa Merleau-Ponty jälleen kerran vaatii filosofiaa alka-

maan alusta, menemään vakiintuneiden käsitteiden tuolle puolen. Irigaray toteaa olevansa tähän asti yhtä mieltä Merleau-Pontyn kanssa, mutta vain tähän asti... Sitten alkaa ryöpytys.

Seuraavassa on tarkoitus hahmotella tämän Irigarayn aloittaman dialogin pohjalta näiden kahden ajattelijan teemoissa ilmeneviä yhtäläisyyksiä, limittäisyyksiä ja eroamispisteitä. Matka alkaa ruumiillisuudesta (Merleau-Pontyn fenomenologisesta ruumiista maailmassa-olemisen perustana) ja päättyy ruumiillisuuteen (Irigarayn sukupuolisesti eroavaan ruumiiseen). Ruumiissa ja sen suhteessa kielellisyyteen kirjoittautuvat Irigarayn ja Merleau-Pontyn näkemysten dynaamiset kosketuspisteet.

Merleau-Pontyn ajattelun lähtökohdista on havaintoon perustuvan kokemuksen ensisijaisuus siinä maailmassa, jossa minän suhde maailmaan ja toiseen ei ole ratkaisematon filosofinen paradoksi. Tämän maailman elementtiä² Merleau-Ponty nimittää lihaksi

(*chair/flesh*) ja kudokseksi. Ruumiillinen ja näkevä minä eriytyy, ”laskostuu” olevan kudoksesta sen tapoina olla; ja kuitenkin asiat, ajallis-tilalliset yksiköt nousevat ruumiini risteyskohdista, kulmista, ulottuvuudesta, yleisyydestä. Toisin sanoen oma ruumiini on ratkaiseva maailman hahmottamiselle: maailma on hahmotettavissa vain ruumiillisuudestani, omasta tilallisuudestani käsin; ja samalla ruumiini on osa maailmaa.³

Näin hahmottuvaa kehämäistä riippuvuusketjua, jota on mahdoton palauttaa syyn ja seurauksen kausaali-

suuteen, Merleau-Ponty nimittää reversibiliteetin periaatteeksi. Se perustuu sille ihmeelliselle ja itsestäänselvälle seikalle, että olen ruumiillisena olentona näkyvä (osa näkyvää maailmaa) ja näkevä, havaitseva; olen koskeva ja koskettava.⁴ Suhteeni maailmaan on aina jo vastavuoroinen, yhteenpunoutuva, ja tällaisena palauttamattomissa epäsuhtaisiksi subjekti-objekti-aseiksi.⁵

Tässä maailmassa, joka on siis aina koettu maailma, näkyvä ja näkymätön kietoutuvat toisiinsa. Emme näe atomistisia olevan yksiköitä. Havaitsemme aina olevan keskeltä, itsekkin olevina. Lisäksi havainto on aina tietyn kentän, tietyn horisontin aukeamista, jossa välit, välimatkat, piilossa ja muualla jatkuva kokonaisuus kaikkien antavat meille meidän kokemuksemme. Näkyvä piilottaa ja paljastaa olevan kokonaisuuden jatkumisen toiste ja toisaalla. Näkyvä nykyhetki on merkittävä juuri sen latentin menneen, tulevan ja muualla olevan kautta, jonka se ilmaisee ja salaa.⁶

Merleau-Pontyn mukaan toisen ihmisen asema tässä maailmassa on välttämätön. Se sisältyy siihen itsestäänselvänä, koska oma näkyvyys on viime kädessä toisen katseen täydellistämää. Toinen on myös dialogin toinen.⁷

Itse asiassa Merleau-Pontyn huomautukset toisesta jäävät kuitenkin painokkuudeltaan toisarvoisiksi, kuin pakolliseksi muistutukseksi. Ne hukkuvat maailman täyteyden, näkevän, näkyvän ja näkymättömän yhteisen sykkinnän ilmaisuun. Tekstin tasolla toinen ihminen ei tunnu saavan sitä välttämättömän kolmannen osapuolen asemaa, minkä Merleau-Ponty hänelle periaatteessa haluaa antaa. Merleau-Pontyn käsitys kielestä ei viime kädessä tunnu tarvitsevan toista, puhekomppania. Vaikka juuri kielellisyys meidän ja meidän on mahdotonta sulautua täydellisesti ja välittömästi yhteen maailman kanssa, on kieli silti maailman “etuoikeutettu tulkki”. Kielellinen suhteemme maailmaan tuntuu Merleau-Pontyillä seuraavan suoraan alkuperäisestä

MITÄ EI VOI NÄHDÄ

Matka katseen ja kosketuksen maailmaan Maurice
Merleau-Pontyn ja Luce Irigarayn seurassa

Elisa Heinämäki

kokemuksestamme maailmassa.

Irigarayn kritiikki Merleau-Pontya kohtaan kehittyy muutaman teeman ympärille. Hän tarttuu Merleau-Pontyn ajattelulle keskeisen katseen *sokuteen*: mitä tämä katse ei voi nähdä? Irigaray kritisoi kaikenkattavaa reversibiliteetin periaatetta, joka hänen mukaansa muistuttaa täytydessään kohdun tai varhaisen äitisuhteen kuvastoa. Hänen mukaansa kieli on Merleau-Pontyn teoriassa kehämäisyydessään paikalleen jähmettynyt ja suljettu



Maurice Merleau-Ponty

kokonaisuus. Kritiikki tuntuu tiivistyvän nimenomaan syytökseen solipsismista — jonka tulisi olla mahdottomuus Merleau-Pontyn maailmassa. Irigarayn mielestä Merleau-Pontyn maailma on yksinäisen minän suljettu universumi. Toinen koskettuna ja koskevana unohtuu.

Onko Merleau-Pontyn katse sokea? Unohtaako hän kosketuksen? Irigarayn kritiikkiä voisi lähteä punomaan auki asettamalla vastakkain molempien tekstejä kannattavan peruskuvan, jonkinlaisen kohtaamisen/kosketuksen mallin maailmassa-olemisen perustana. Kumpaakin voisi luonnehtia eräänlaiseksi kaksoiskosketukseksi.

Irigaraylle tämä kuva on kuva *huulista*. Huulet ovat kynnyksen ulko- ja sisäpuolen välillä, eivät varsinaisesti kumpaakaan: kynnyksen, kohtaamispaikan metafora. Huulet ovat ei-sisäpuolta, ei-ulkopuolta myös kudoksensa, periksiantavan, huokaisen limakalvon kautta. Irigaraylle huulet ovat puoli-avoimet: eivät yksi eivätkä kaksi vaan likeisyys, jota ei voi palauttaa jäännöksettömästi mihinkään, jota ei voi sulkea yhdeksi.⁸

Merleau-Pontyn vastaava kuva on ensi näkemältä hämmästyttävän samanlainen: *toisiaan koskettavat kädet*. Kädet, joiden ehkä silmänräpäyksen voimme aistia olevan yhtä lailla koskevat ja koskettavat — ennen kuin palautamme kokemuksen muotoon, jossa toinen koskee ja toinen on kosketettavana.⁹ Reversibiliteetin periaatetta kuvaavana kädet ovat keskeisesti myös *katseen* metafora. Merleau-Pontyn hyväilevä, rakastava katse, joka on aina samalla ikään kuin katsottuna, on aina — näin hän sanoo — sidoksissa liikkeeseen ja kosketukseen. Tätä yhteyttä, ruumiillisuudessa konstituoitua erottamattomuutta hän kuvaa seuraavasti:

Tämä näkyvien keskittyminen yhden näkyvän ympärille, tämä ruumiin ryöpsähtäminen kohti asioita, joka saa ihoni värähtelyn muuttumaan sileydeksi ja karheudeksi, joka saa katseen seuraamaan asioiden liikkeitä ja ääriä, tämä taianomainen suhde, tämä minun ja niiden välinen sopimus, jonka mukaisesti annan niille ruumiini niin että ne voivat kirjoittautua siihen ja antaa minulle kaltaisuuksensa, tämä poimu, tämä näkyvän keskimäinen onkalo joka katseeni on, nämä näkevän ja näkyvän, koskevan ja kosketun kaksoisjärjestykset muodostavat tiiviin systeemin jonka varaan jään (...) ¹⁰

Tätä hyväilevää katsetta, joka toimii suhteessa maailmaan kuin toisiaan koskevat kädet, ja joka yhdessä kosketuksen kanssa muodostaa päällekkäiset vaikkei identtiset kartat¹¹, ei voine nimittää

väkivaltaiseksi. Se ei vaikuta hallitsevalta, pilkkovalta, luokittelevalta miehisen vallan katseelta, jota niin kovin on kritisoitu.

Silti Merleau-Pontyn käsillä kuvitettu katse eroaa Irigarayn huulista. Ero on ennen kaikkea siinä, että Irigarayn huulet liittyvät feminiiniseen, Merleau-Pontyn kädet ovat sukupuolineutraalit. Huulet ovat portti siihen, mitä ei voi/ ole voitu nähdä: nais-sukupuolen ja feminiinisen morfologian mahdollisuuteen. Aiemmassa tuotannossaan Irigaray asettaa huulet maskuliinista, fallista morfologiaa vastaan — sitä, jonka hän näkee artikuloituneen psykoanalyyseissä, ja joka hänen mukaansa hallitsee koko (filosofisen) ajattelun perinnettä. Yksinkertaistaen: huulet vastaan fallos on kuin toiset (feminiiniset?) merkitykset vastaan yksi ja oikea (maskuliininen) merkitys.¹² Jos Irigarayn korostus aiemmin oli “itseään koskettavassa naisessa”, *Ethics*-teoksessa huulten kuva laajenee uudenlaisen kosketuksen, uudelleenmääritellyn naisen tilallisuuden vaatimukseksi. Päämääränä on uudenlaisen dialogin mahdollisuus myös naisen ja miehen välillä.

Jos Merleau-Pontyille katse — vaikkakin aina kosketukseen liittyen — on kokemuksellisuuden avain, on Irigaraylle kosketus ensisijainen. Kosketus ei Irigarayn mukaan tarvitse katsetta kannattelemaan itseään — hän kysyy jopa, eikö katse häiritse kosketuksen viisautta.¹³ Katseen ja kosketuksen kartat eivät vastaa toisiaan.¹⁴

Naisellisen morfologian mallina huulet liittyvät feminiiniseen; psykoanalyyttisesti ymmärretyn “henkilökohtaisen esihistorian” kautta kosketuksen ensisijaisuus liittyy maternaaliseen. Kosketus ennen aktiivisen ja passiivisen erottelua on arkaainen kokemus äidin ruumiillisesta läheisyydestä, jopa kohdunsisäisestä eriytymättömyydestä.

Kuitenkin Irigaray kritisoi Merleau-Pontya nimenomaan tämän kohtu-nostalgiaa. Merleau-Ponty kirjoittaa: Ikään kuin havaintomme muotoutuisi näkyvän sydämessä, tai aivan kuin sen ja meidän suhde olisi yhtä läheinen ja intiimi kuin meren ja rannan suhde.¹⁵ Irigarayn mukaan tämän kaltainen reversibiliteetin kuvittaminen viittaa selkeästi kohdunsisäiseen maailmaan¹⁶; ja Merleau-Pontyn maailmaa kannattava, ruokkiva, raskas (*pregnant*) liha/kudos on äidin ruumiin näennäisesti unohdettu, tiedostamattomasti unohtumaton jatkuvuus.¹⁷

Ilmeisesti Irigarayn käsitys on, että Merleau-Ponty projisoi regressiivisesti näkyvään ja havaittavaan alkuperäisen, hylätyn ja unohtetun kosketuksen. Merleau-Pontyella katsojan suhde maailman kokonaisuuteen on kohdusta eriytymätön ja/tai inestinen. Irigaray jopa vihjaa, että kyseessä on (länsimaisen) miehen yleinen olemassaolon tapa.¹⁸ Tämä alkuperäinen suhde maternaaliseen olisi tunnistettava ja tunnustettava — *jotta se voitaisiin toisaalta puhua, toisaalta jättää taakse*, omaan esihistoriaan, niin että toista olisi mahdollista koskettaa hedelmällisesti.

Irigarayn kuviossa on yhtäällä alkuperäinen, maternaalinen kosketus-läheisyys, ja toisaalla tämän taaksejättö ja toisen kohtaaminen — koskettaen, kielellisesti. Jossain on siis tapahtuva katkos. On kuviteltava vednjakaja, jossa jokin päättyy ja jokin muu alkaa. Tämä liittyy tietysti psykoanalyyttiseen käsitykseen subjektin esihistoriasta, muotoutumisesta ja paikantumisesta.

Irigarayn suhde psykoanalyyysiin on monimutkainen. Hänen kritiikkinsä *Speculum*-teoksessa repii psykoanalyyysin perustan riekaleiksi, ja kuitenkin hän käyttää sitä kritisoidessaan filosofian historiaa. Tätä kaksoisstrategiaa — joka tietysti saattaa vaikuttaa oman oksan sahaamiselta — hän käyttää myös Merleau-Pontya kritisoidessaan. Hänen diagnoosinsa Merleau-Pontyn kokonaiskuvioista perustuu psykoanalyyttiselle käsitteistöille, mutta kuitenkin niin, että hän samalla kritisoi psykoanalyyysin käsityksiä maternaalisesta ja feminiinisestä. Ja sittenkin Irigaray on riippuvainen jaosta yhtäältä esidiskursiiviseen/maternaaliseen ja

(perustavan murroksen kautta) toisaalta kielellis-sosiaalisesti subjektiksi astumiseen, jonka psykoanalyttinen lähestymistapa hahmottaa. Menemättä tämän pitemmälle Irigarayn position mahdollisuuteen tai mahdollomuuteen voi todeta, että juuri tässä kohdassa saattaa olla Irigarayn ja Merleau-Pontyn tietynlainen yhteismitattomuus.

Merleau-Pontyillä ei ole tällaista katkosta. Ainakin *Visible and Invisible* -teoksessa subjekti aina jo on maailmassa; mitään perustavanlaatuaista rajapyykkiä, murrosta ei tarvita.

Merleau-Ponty suhtautuu psykoanalyyysiin positiivisesti. Tämä käy ilmi esimerkiksi esipuheesta, jonka hän kirjoitti Freudia ja psykoanalyysejä käsittelevään teokseen¹⁹. Hänen yhteistyönsä Lacanin kanssa on ilmeisesti jossain vaiheessa ollut läheistä. Vincent Descombesin mukaan Merleau-Ponty ei kuitenkaan ymmärtänyt psykoanalyttisen tiedostamattoman käsitteen radikaaliutta ja implikaatioita: hän katsoi, että tiedostamaton voitiin ymmärtää paremminkin epäselväksi tai monimerkitykselliseksi (*ambiguous*) havainnoksi.²⁰

Jos Merleau-Pontyn käsitys psykoanalyyseistä jää pinnalliseksi, ei tämä tietenkään kumoa hänen teoriaansa. Häntä ei voitane syyttää siitä, mikä hänen lähtökohtansa ei ollut. Epäilemättä on muitakin oikeutettuja tapoja tarkastella ihmistä maailmassa kuin psykoanalyyysin tapa. Mutta minän ja maailman aina-jo-olemassa-oleva suhde vaikuttaa kyllä ongelmalliselta; Merleau-Ponty haluaa lisätä siihen kielen ja merkityksen, samaten kuin sen ”aina-jo”-luonteen. Kielen osalta Irigarayn syytös merleau-pontylaisen maailman täydellisestä kehämäisytydestä näyttää oikeutetulta.²¹

Kokemuksen ja ajattelun ehdot ovat Merleau-Pontyille saman maailman ehtoja — saman maailman olemisen tapoja, samassa olevassa kirjoittautuvia.²² Hänen mukaansa puhutun kielen suhde ajateltavaan (*intelligible/thinkable*) on kuin ruumiin suhde näkyvään. Näkökykyisen ruumiin ja näkyvän maailman suhde on yhtä lailla vastavuoroinen kuin puheen ja merkityksenannon sfäärin suhde.²³ Tämä on Merleau-Pontyn mukaan enemmän kuin analogia tai paralleeli: puhe/kieli ulottaa ruumiin olemisen näkymättömyyden. Mutta käsittääkseen tämän näkymättömän täytyy jotenkin elimellisesti olla maailmassa — maailman salaisuus, sen piiloutuva osa. Onko maailman raskaus (*pregnancy, generality*²⁴) nimenomaan raskautta merkityksestä? Onko puhe (vain) äänen antamista tälle aina jo olemassaolevalle merkitykselle?

Merleau-Ponty jatkaa: merkityksenannossa merkitsijän ja merkityksen välillä on elimellinen yhteys, suoni (*nervure*), *niin kuin näkyvä maailma on ruumiin salaisia poimuja samalla kun ruumiimme on osa näkyvää maailmaa*. (Toisaalla hän kysyy jopa, miksi emme ajattelisi, että olemme kaikkialla, aina, sen kautta että olemme tässä tällä hetkellä...²⁵) Eli: koko merkitysuniversumi on tietyn sanotun sanan näkymätön laskostuva kokonaisuus, samalla kun sanottu on merkityksen kokonaisuuden osa(?) Implikoiko jokainen sana sen sfäärin kokonaisuuden, jonka nimi on ”se mikä on sanottavissa”? *Tätä* kieltä lienee turha syyttää mistään — sokeudesta, epäoikeudenmukaisuudesta — koska se on tietyllä tavalla lukkoonlyöty kokonaisuus, johon mitään radikaalisti toista ei enää voida lisätä.

Merleau-Pontyille kieli on luonnollinen ja täyteläinen. ”Maailman näkymätön” on latenssi, joka odottaa puhutuksi-tulemista; valmiina maailmassa se tarjoaa itsensä puhuttavaksi. Irigaraylle tällainen kieli voi olla vain ikuisen toiston sana. Tässä maailmassa uusi puhe, uusi kieli ei ole mahdollinen. ”Kaikki on jo, kaikki on loputtomasti palautuvaa”²⁶. Mikään ei liiku.

Jos Merleau-Ponty keskittyy *merkitykseen maailmassa*, on Irigaraylle tärkeää *puhe toiselle*. ”Jos sanoillani on merkitys, niin sen ansiosta, että ne koskevat toista havaintoni alusta asti, ja koskettuaan minua ja koskien toista ne järjestävät mahdollisen asumuksen näille havainnoille. Kun toinen ymmärtää, hän antaa ja palauttaa minulle asumukseni.”²⁷ Ja tämä toinen on Irigaraylle olennaisesti sukupuolieron tuottama toinen.

Irigarayn näkemyksestä, jonka mukaan sukupuoli on

subjektille perustavanlaatuinen, on puhuttu paljon. Häntä on syytetty muun muassa essentialismista ja biologismista.²⁸ Selvää on, että hänelle sukupuoli on lähtökohta; hänellä on poliittisia syitä korostaa sitä, ja toisaalta hän — ehkä yksinkertaisesti — ottaa sen annettuna. Tällaisia näkemyksiä ei voi todistaa oikeiksi tai vääriksi. Selvää on myös, että hänen perustavanlaatuinen eronsa on *ruumiillinen* ero.

Rosi Braidotti tiivistää tiettyjen feminististen positioiden — muun muassa Irigarayn — käsityksen ruumiin ensisijaisuudesta seuraavaan:

Uudessa ”ruumiillisen materialismin” muodossa ruumis ymmärretään jakopinnaksi, kynnykseksi, materiaalistien ja symbolisten voimien leikkauspisteeksi. Ruumis on pinta, johon moninaisen vallan ja tiedon koodit piirtyvät; se on muodostelma, joka muuntaa ja käyttää hyväkseen heterogeenisen ja epäyhdenlaisen luonnon voimavaroja. Ruumis ei ole essentia eikä siis ”anatomisen kohtalo”; se on *yksilön ensisijainen paikka maailmassa ja hänen ensisijainen tilanteensa todellisuudessa*.²⁹



Luce Irigaray

Psykoanalyttisesti ymmärrettynä sukupuoli liittyy subjektin illusoriseen paikanottoon kielellis-sosiaalisessa maailmassa; Foucault-vaikutteisessa sukupuolen tai seksuaalisuuden tarkastelussa korostetaan ruumista nimenomaan diskurssin tuottamana. Irigaraylle sukupuoli on muun muassa tätä. Mutta palataan huuliin, mahdollisiin feminiinisiin merkityksiin, ja palauttamattoman eron koskettamiseen: Irigaray tarvitsee sittenkin enemmän kuin tämän. Nainen kokee ruumiinsa tilaksi (*volume*), toisin kuin mies.³⁰ Hän ajattelee jopa, että se mitä katse ei tavoita (mutta minkä kosketus ilmeisesti tavoittaisi?) on toinen — jonka *ruumiin ontologinen status* on toinen.³¹ Näkemys on yllättävä, kun ottaa huomioon jälkistrukturalistisen filosofian perinteiset lähtökohdat.

Irigarayn täytyy olettaa myös esidiskursiivinen lihallinen ero ”... salainen muisto sukupuolierosta, jota kieli ei ole koskaan tavoittanut. Jokin laulaa aina sanojen ’takana’ ...”³²

Ero ei siis ole vain psykoanalyttisesti hahmotettava, ei vain diskurssin antama, eikä kyse ole vain anatomisina seikkoina havaittavissa olevasta erosta. Kyse on erosta, joka on lähtöisin ruumiin tilallisuudesta, ruumiista koettuna, maailman hahmotamisen dynaamisena lähtökohtana: fenomenologisena ruumiina.

Mitä Merleau-Ponty sanoikaan ruumiista: se avaa minut maailmalle ja asettaa minut tilanteeseen tässä maailmassa³³.

Tämä ruumiillisuuden perustavuus on sekä Merleau-Pontyn ja Irigarayn yhteisyyden että heidän eroavuuksensa kohta; haluaisin jättää avoimeksi sen, kumpi viime kädessä on ratkaisevampi. En näe mitään syytä siihen, miksei Merleau-Ponty periaatteessa voisi omista lähtökohdistaan käsin olettaa kahta ruumiiltaan erilaista subjektia. Jos subjekti hahmottaa maailmaa oman ruumiinsa koetusta tilallisuudesta käsin, en näe pitkää harppausta tämän kokemuksen sukupuolierityisyyteen. *Havainnon fenomenologiassa* Merleau-Ponty toteaa, että sukupuoleton ihminen on yhtä käsittämätön idea kuin ihminen ilman ajatuksia.³⁴ Hän vain ei ole mitenkään erityisen kiinnostunut tästä seikasta. Ehkä meillä on lupa syyttää häntä siitä, ettei hän näe sen merkittävyyttä.

Invisible of the flesh/invisible de la chair: Merleau-Pontylla kyse on ensisijaisesti maailman, horisontin näkymättömyydestä: kokonaisuuden salaisuudesta. Ja “dialogin näkymättömyydestä”: maailman merkitys-raskaudesta, ideoiden melkein lihallisesta olemassaolosta ja sitä vastaavasta lihan sublimaatiosta.

Ja Irigaraylla kyse on matemaattisen kosketuksen näkymättömyydestä ja toisen hyväilyn näkymättömyydestä. Minun eroavan ruumiini näkymättömyyden tilallisuus, joka palautumattomana erona estää maailman sulkeutumisen; ja jonka kielellisen artikuloitumisen mahdollisuus on samalla rakastavan kohtaamisen mahdollisuus.

Viitteet

1. Tässä artikkelissa viitataan Merleau-Pontyn ja Irigarayn tekstien englanninkielisiin käännöksiin.
2. Merleau-Ponty painottaa, ettei liha ole substanssi, jonka kohdalla on perinteisesti erotettu toisistaan muoto ja materia. Hänen mukaansa “esisokraattinen elementti” on parempi käsite.
3. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible* (VI), s. 113-114.
4. VI, s. 134.
5. VI, s. 114.
6. VI, s. 114.
7. VI, s. 142-143.
8. Irigaray, *Ethics of Sexual Difference* (E), s. 18.
9. VI, s. 147.
10. VI, s. 146.
11. VI, s. 134.
12. TS, s. 26.
13. E, s. 162-163.
14. “The tangible is, and remains, primary in its opening. Its touching on, of and by means of the other.” E, s. 162.
15. VI, s. 130-131.
16. E, s. 152.
17. E, s. 159.
18. E, s. 172.
19. Merleau-Ponty 1970.
20. Descombes 1989, s. 69 alaviite; Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (PP), s. 168.
21. Juuri kielinäkemysten osalta Merleau-Pontyn teoksen kesken-eräisyys saattaa olla todellinen ongelma. Hän toteaa teoksen viimeisillä sivuilla (154), että muutosta mykstä maailmasta puhuvaan maailmaan täytyy seurata vielä tarkemmin. Tätä hän ei kuitenkaan koskaan ehtinyt tehdä.
22. VI, s. 110.
23. VI, s. 118. “Kun hiljainen katse laukeaa puheeksi, ja kun puhe puolestaan aukaisee nimettävän ja sanottavan kentän ja kirjoittautuu siinä, sen paikalla, totuutensa mukaisesti — lyhyesti sanottuna: kun se muuntaa näkyvän maailman rakenteet ja tekee itsestään mielen katseen, *intuitus mentis* — tapahtuu tämä aina saman perustavan reversibiliteetin ilmiön nojalla, joka kannattaa sekä mykkää havaintoa että puhetta, ja joka ilmenee idean lähes lihallisena olemassaolona ja lihan sublimointina.” VI, s. 154-155.
24. VI, s. 148.
25. VI, s. 113.
26. E, s. 178.
27. E, s. 172.
28. Katso vaikkapa Toril Moin (surullisen) kuuluisaa Irigaray-kritiikkiä teoksessa *Sukupuoli/Teksti/Valta* (1985; suom. Vastapaino, Tampere 1991).
29. Braidotti s. 171; kursiivi EH.
30. E, s. 166.
31. E, s. 157, kursiivi EH.
32. E, s. 167. Irigarayn koko tuotannon läpikäyvä “fallomorfinen diskurssiin” -kritiikki olisi järjetön projekti, jollei hän olettaisi mitään esidiskursiivisen feminiinisen mahdollisuutta (vaikka se sitten olisikin kokemuksessamme aina kietoutunut diskursiivisesti tuotettuihin ja tarjottuihin tulkinnan mahdollisuuksiin, ja vaikka se olisikin aina ilmaistavissa kielellisesti — kuten kaksoiskoskettavien huulten metaforalla). Mitä kieli jättäisi naisesta sanomatta, jos nainen ei olisi missään muualla kuin kielessä? Tämä ei tietenkään tarkoita sitä, että pelkästään diskursiivisena käsitetty sukupuoliero tekisi ajatuksen vastarinnasta tai kritiikistä mahdottomaksi, vaan tämä huomautus liittyy nimenomaan Irigarayn kritiikin ominaislaatuun.
33. PP, s. 165.
34. PP, s. 170.