

FEMINISTISEN POLITIIKAN MAHDOLLI- SUUDEN

.bs naiseus on jokin yhdistävä ominaisuus, kuinka tärkeä tekijä se on feministisen poliittisen toiminnan kannalta? .bs naisidentiteetti, toimiva subjekti, puretaan, miten käy feministisen politiikan? Näitä kysymyksiä pohtivat naisfilosofit unohtavat moraalisen identiteetin ja feministisen politiikan yhteyden, joka on tämän politiikan mahdollisuuden ehto.



EHDOSTA*

Jhdanto

Poliittinen naisliike on valistuksen lapsi. Se radikalisoi modernin järjellisyuden, vapauden ja tasa-arvon vaatimukset ulottamalla ne koskemaan ihmisiä sukupuoleen katsomatta. Tätä ajattelua vahvisti marxismi, joka yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta vaatiessaan vaati sitä myös naisille. Friedrich Nietzschekin kirjoitti teoksessaan *Jenseits von Gut und Böse*, että naisliikkeessä haaveiltiin yhtäläisistä oikeuksista, yhtäläisestä kasvatuksesta ja yhtäläisistä vaatimuksista ja velvoituksista. Hän kuitenkin piti tällaisia pyrkimyksiä paradoksaalisina: "Ranskan vallankumouksesta lähtien on naisen vaikutus Euroopassa vähentynyt sitä mukaa kuin hän on saanut lisää oikeuksia ja vaatimuksia; ja 'naisemansipaatio', sikäli kuin sitä vaativat ja ajavat naiset itse (eivätkä vain miespuoliset latteapäät), sovittautuu niinmuodoin kaikkein naisellisimpien vaistojen heikontumisen ja tylsentymisen merkilliseksi oireeksi. Tässä liikkeessä on *tyhmyyttä*, melkein maskuliinista tyhmyyttä, jota hyvinluontuneen naisen — joka on aina älykäs nainen — täytyisi mitä syvimmin hävetä."¹ Nykyisin monet postmodernismin ja feminismin liittoa puoltavat feministit pitävät modernia järkeä naisten alistajana ja kirjoittavat samaan tapaan kuin Nietzsche.

Jo varhain, erityisesti vasemmistolaisessa naisliikkeessä, kysyttiin, voiko naiseus olla perustava ominaisuus, joka yhdistää enemmän tai edes yhtä paljon kuin esimerkiksi sosiaalinen tausta tai luokka-asema. Sama kysymys on noussut uudelleen esiin 1990-luvulla varsinkin amerikkalaisessa

naistutkimuksessa. Linda Nicholson kirjoittaa vuonna 1990 ilmestyneen teoksen *Feminism/ Postmodernism* alussa, että 1960-luvun jälkipuoliskolta 1980-luvun puoleen väliin feministisen teorian analyyseilla oli taipumus heijastaa Pohjois-Amerikan ja läntisen Euroopan valkoisten ja keskiluokkaisten naisten näkemyksiä. Poliittisten liikkeiden toimijoiden erilaisista yhteisistä piirteistä naiseus tuskin voi olla vahvin yhdistävä tekijä; taustaltaan ja luokka-asemaltaan keskiluokkaiset feministit ovat kuitenkin usein näin olettaneet. Vaikka sukupuoli ei olisikaan vahvin henkilön identiteettiä konstituiva piirre, tämä seikka ei käsittäkseni voi uhata poliittisen naisliikkeen olemassaoloa.

On kuitenkin toinen, feministisen politiikan kannalta hankalampi ongelma. Viimeaikaisessa naistutkimuksessa on kysytty, onko naiseus edes mitään todellista, onko naisia olemassakaan. Kysymyksen herätti aikanaan Simone de Beauvoir, mutta se on otettu uudelleen tarkastelun kohteeksi erityisesti poststrukturalismista tai postmodernismista vaikutteita saaneissa feminismissä. Judith Butler esimerkiksi toteaa teoksensa *Gender Trouble* alussa, että feministinen teoria on yleensä olettanut olevaksi jonkin naisidentiteetin, naiseussubstanssin tai essentiaalisen naiseuden, jota naisten kategoria ilmentää ja joka on feminististen poliittisten tavoitteiden asettaja ja poliittisen toiminnan subjekti. Butlerin mukaan naisidentiteetti on regulatiivinen ideaali, joka tukee heteroseksuaalisuuden normia, ja psykoanalyttisen teorian eri versiot, myös ne, joihin monet feministit, esimerkiksi Julia Kristeva, ovat nojautuneet, vain avustavat tätä säätelyprosessia. Jos sukupuoli-identiteetti ei ole alkuperäinen eikä todellinen, vaan vallan tuote, joka voidaan purkaa, jos siis voidaan osoittaa, että yhtenäistä sukupuolista subjektia ei olekaan, miten silloin käy feministisen politiikan? Butler pyrkii näyttämään, että subjektin, tekijän, hävittäminen ei hävitä poliittista toimintaa. Hän korostaa, että vaikka diskurssien ulkopuolista minää, tekojen takana olevaa tekijää, ei oletetakaan, feministinen politiikka on kuitenkin mahdollista; hänen mukaansa tekijä konstruoituu vaihtelevasti teoissa ja tekojen kautta.² Butler kritisoi osuvasti feminismin muotoja, jotka nojaavat eri tavoin ja eriasteisesti psykoanalyttisiin teorioihin, "psykoanalyttiseen narratiiviin". Vähemmän selväksi tulee kuitenkin se, mitä feministinen politiikka Butlerin mukaan tavoittelee ja mitkä ovat sen toimintatavat ja onnistumisen kriteerit. Butler tukeutuu ilmeisesti amerikkalaiseen politiikkakäsitykseen, joka ei ole kovin lä-

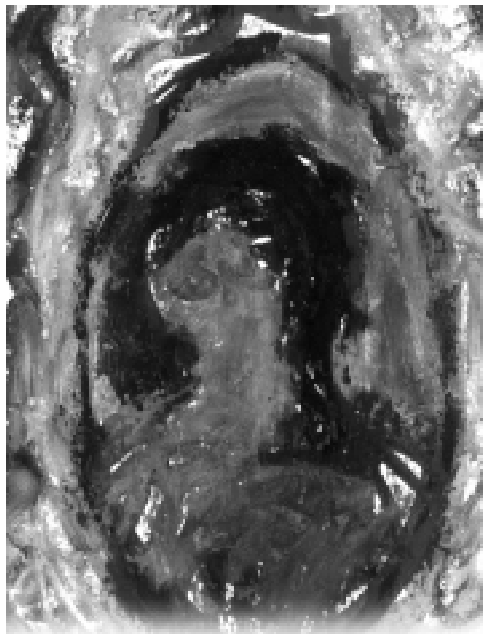
hellä tähänastisen elämänsä pohjoismaisessa hyvinvointivaltiossa eläneen naisen politiikkakäsitystä. Olisi tärkeää pohtia myös, miten Yhdysvalloissa vahvat filosofiset suuntaukset, kuten pragmatismi, ovat muovanneet amerikkalaista poliittista ajattelua ja sitä kautta Butlerinkin feministisen politiikan luonnetta koskevia taustaoletuksia. Tässä kirjoituksessa tyydyn kuitenkin vain esittämään tämän keskeisen kysymyksen.

Feministisen politiikan kannalta viimeaikaisessa keskustelussa on siis noussut esiin kaksi teemaa: Ensinnäkin, jos naiseus on jokin yhdistävä ominaisuus, kuinka tärkeä yhdistävä ominaisuus se on poliittisen toiminnan kannalta? Toiseksi, jos mies-nainen-dikotomia on konstruktio, joka voidaan ja joka pitää purkaa, ja jos naisidentiteetti puretaan, miten käy feministisen poliittisen toiminnan toimijan identiteetin hävitessä?

Yritän tässä kirjoituksessa tarkastella jälkimmäistä ongelmaa erilaisten filosofisten näkemysten kannalta. Esittelen ensin sekä filosofian klassikkojen essentialismia että feministifilosofien essentialismin kritiikkejä. Esitän myös joitakin huomioita feminismiin suhteista analyttiseen perinteeseen, fenomenologiaan ja postmoderniin ajatteluun. Lopuksi tarkastelen moraalisen identiteetin merkitystä feministisessä politiikassa ja näytän muutamia valistusta kritisoivien feminististen näkemysten ongelmakohtia.

Essentialismi ja eksistentiaalisuus

Filosofianhistoriallisen naistutkimuksen kritiikin pääkohteita on ollut filosofian klassikoiden kirjoituksissa eri muodoissaan esiintynyt essentialistinen oppi. Platon ja Aristoteles olleivat, että ihmisen olemuksellinen ominaisuus on rationaalisuus ja ihminen on sitä enemmän ihminen, mitä paremmin rationaalinen sielun osa hallitsee irratiionaalisia haluja. Aristoteelisen, vajavuusteoriaksi nimetyn teorian mukaan nainen pyrkii miehen tavoin toteuttamaan ihmisen olemusta, mutta hän ei onnistu siinä samassa määrin kuin mies ja on siksi vajavainen mies. Vajavuusteorioiden lisäksi filosofian historiassa on kannatettu olemusteorioita, joiden mukaan naisilla ja miehillä on eri olemukset ja erilaisina nainen ja mies täydentävät toisiaan. Kun toimitin kahden naisfilosofin kanssa kirjan *Nainen, järki ja ihmisarvo: Esseitä filosofian klassikoiden naiskäsityksistä* (1986), otimme kirjan johdannossa esimerkiksi Erik Ahlmanin sukupuolirakkautta koskevan kirjoituksen, jossa näkyi sekä romantiikan että Schopenhauerin ja Nietzschein filosofian vaikutus. Ahlmanin mukaan miehessä on miehinen tahto, joka on aktiivinen, ja naisessa on naisen tahto, joka on passiivinen. Tästä Ahlman olettaa seuraavan, että miehen pyrkimyksenä on korostaa omaa persoonallisuuttaan ja luoda arvoja, kun taas nainen tah-



too mukautua, tukea miehen persoonallisuutta ja lisätä miehen itseluottamusta. Nainen ei hänen mukaansa tahdo luoda arvoja eikä olla oma itsensä, vaan hän haluaa sulattaa oman persoonallisuutensa miehen persoonallisuuteen. Miehen ja naisen kollektiivipersonaalisuudessa mies on johtaja, koska hän haluaa olla johtaja, ja nainen on palvelija, koska hän haluaa olla palvelija.³

Filosofian klassikkojen naiskäsityksiä tarkastelleessa teoksessa otettiin esitetyt näkemykset vakavasti. Lähtökohtana kirjoituksissa oli se, että tutkitut filosofit ovat olleet vaikutusvaltaisia henkilöitä, jotka ovat sekä tiedollisesti että moraalisesti vastuussa väitteistään. Kirjan artikkelit asettivat valistuksen hengessä klassikoiden väitteet ja argumentit kriittisen tarkastelun kohteiksi. Tällaisessa filosofianhistoriallisessa tutkimuksessa sitoudutaan argumentaation pelisääntöihin, joiden jotkut feministit katsovat edustavan miehistä rationaalisuutta. Se, että kuvatuskaltaiseen hankkeeseen ylipäänsä ryhdytään, paljastaa kuitenkin tärkeän seikan naiseen kohdistuvasta vallankäytöstä: miesfilosofit ovat kautta historian esittäneet naista koskevia käsityksiä, joilla sekä miehet että naiset ovat ajatelleet olevan jotakin painoa. Ilmaukset "Aristoteleen naiskäsitys" ja "Hannah Arendtin mieskäsitys" eivät toimi kielessä samalla tavalla: jos naisfilosofilla sattuisikin olemaan miestä koskevia systemaattisia näkemyksiä, niillä ei ajatella olevan merkitystä miesten yhteiskunnallisen aseman kannalta, vaan ne tyypistyvät yhden ihmisen mielipiteiksi, joiden mahdollisesta oikeutuksesta ei tarvitse välittää.

Feministinen olemusajattelun kritiikki nousee eksistentiaalisuudesta, erityisesti Simone de Beauvoirin ajattelusta; tosin on epäselvää, kuinka hyvin eksistentiaalisuus leimaapi Beauvoiriin.⁴ Hänen tunnettu lauseensa, jonka mukaan naiseksi ei synnytä, vaan naiseksi tullaan, kuitenkin kiistää eksistentiaalisuuden filosofian hengessä, että ihmisen olemus edeltäisi hänen olemassaoloaan. Jos ei ihmisellä - eikä naisella - ole lukkoon lyötyä olemusta, jonka mukainen hän välttämättä on ja jonka mukainen hänen pitää olla, silloin hän voi itse rakentaa oman yksilöolemuksensa. Eksistentiaalisuus radikalisoi modernin individualismin ja näytti tekevän tilaa feministiselle yhteiskuntakritiikille.

Identiteetin purkaminen

Varsinkin angloamerikkalaisessa, analyttisen perinteen valta-alueeseen kuuluvassa feministisessä filosofiassa on erityisesti Beauvoirin ajattelun vaikutuksesta — olipa tätä sitten tulkittu oikein tai ei — kannatettu ns. sex-gender-teoriaa, joka on myös suunnattu essentialismia vastaan. Sara Heinämaa tarkastelee tämän teorian eri muotoja artikkelissaan "Woman - Nature, Product, Style? — Rethinking the Foundations of Feminist Philosophy of Science". Sen mukaan erotetaan toisistaan biologinen sukupuoli (sex) ja sosiaalinen sukupuoli (gender), joista edellinen on luonnollinen, anatomis-fysiologisiin ominaisuuksiin perustuva ja jälkimmäinen yhteiskunnan ja kulttuurin luonnollisen sukupuolen perustalle rakentama. Biologinen sukupuoli ja ruumis ymmärretään tässä teoriassa



MERVI HEINONEN, MUSTAN MADONNAN TARINA.

“annetuiksi”, luonnon tosiseikoiksi, kun taas sosiaalisen sukupuolen oletetaan määräytyvän yhteiskunnasta ja kulttuurista, joihin feministinen politiikka voi vaikuttaa. Tässä teoriassa ei kiistetä sukupuoli-identiteetin olemassaoloa, mutta se ei ole myöskään essentialistinen teoria siinä mielessä, että siinä uskotaisiin naisten ja miesten tai ihmisten ylihistoriallisiin ja muuttumattomiin olemuksiin.

Sex-gender-teoriaa on kritisoitu erityisesti siksi, että se kantaa mukanaan sielu-ruumis- ja luonto-kulttuuri-erotteluja, joita feministisessä filosofiassa on kyseenalaistettu. Judith Butler esittää Foucault'n genealogiasta lähtevissä tutkimuksissaan, että sex-gender-erottelu ei ole todellinen vaan että biologisena pidetty sukupuoliero on sosiaalisena pidetyn erottelun tuote. Myös Merleau-Pontyn ruumiinfenomenologiaan pohjautuva naistutkimus, erityisesti Sara Heinämaan tutkimus *Ele, tyyli ja sukupuoli*, problematisoi biologisen sukupuolen ja luonnollisen ruumiin käsitettä ja pyrkii näyttämään, että sukupuolieron merkityksen lähteenä on eletty ruumis; tämä ei kuitenkaan tarkoita essentialismin paluuta, sillä sukupuoli ei tule ymmärrettäväksi substanssiksi tai ominaisuudeksi, joka oliolla joko on tai ei ole, vaan olemisen tavaksi tai avoimeksi ja muuttuvaksi tyyllilliseksi rakenteeksi, jota ei ole ruumiinliikkeistä ja teoista irrallaan.

Ruumiinfenomenologinen teoria, jonka Heinämaa esittää, ei pyri hävittämään naisidentiteettiä vaan ymmärtämään naiseuden merkityksen alkuperän uudella tavalla. Siksi se ei myöskään horjuta feministisen politiikan perustaa.

Sen sijaan feministit, jotka korostavat feminismin yhteyttä postmoderniin ajatteluun ja Foucault'n genealogiaan, kuten Nancy Fraser, Linda Nicholson, Jane Flax ja Judith Butler teokseen *Feminism/ Postmodernism* kirjoittamissaan artikkeleissa, näyttävät murttavan feministisen politiikan mahdollisuuden ehtoja. Fraser ja Nicholson korostavat artikkelissaan “Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism” oman ajattelunsa yhteyksiä toisaalta Lyotardin postmodernismiin ja toisaalta Rortyn jälkianalyttiseen filosofiaan. He luonnehtivat postmodernismia luopumiseksi universaalista teoreettisesta perustasta etsimisestä ja — Lyotardia seuraten — läntisen sivilisaation nykytilaksi, jossa sekä systemaattiset epistemologiat ja moraaliteoriat että suuret historianfilosofiset kertomukset, kuten valistuksen, Hegelin tai Marxin kertomukset, ovat menettäneet uskottavuutensa. Tästä seuraa heidän mukaansa,

että yhteiskuntakritiikki muuttuu paikalliseksi ja pragmaattisemmaksi; kritiikkiä ei “johdeta” universaalisista periaatteista tai teorioista.

Artikkelissaan “Postmodernism and Gender Relations” Jane Flax luettelee useita valistuksen tunnusmerkkejä: valistusajattelu olettaa olevaksi pysyvän, koherentin ja järjellisen itsen ja käsittää vapauden “niiden lakien noudattamiseksi, jotka vastaavat oikean järjenkäytön välttämättömiä tuloksia”; tällä tavoin yksilön autonomian oletetaan toteutuvan parhaalla mahdollisella tavalla. Flax esittää myös, että valistuksen ajattelun mukaan tieto on neutraalia ja sillä on yhteiskunnassa hyviä vaikutuksia, ja että tiede on oikean järjenkäytön malliesimerkki. Vaikka hän pitää postmodernia ajattelua feminismin parhaana liittolaisena, hän kuitenkin ilmoittaa ymmärtävänsä, että naiset saattavat kaivata valistuksen esittämää autonomisen, järjellisen ja vapaan yksilön statusta, joka ei ole ollut heidän olottuvillaan.

Judith Butler puolestaan korostaa Luce Irigarayn ajatuksiin nojautuen artikkelissaan “Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse”, että valistuksen autonominen subjekti edellyttää hierarkkisia suhteita ja valtaa ja on siksi maskuliininen konstruktio. Genealogisella tutkimuksellaan Butler yrittää purkaa sex-gender-erottelun ja siis osoittaa, ettei ole olemassa alkuperäistä seksuaalisuutta, luonnollista sukupuolta eikä luonnollista ruumista, jonka “päälle” sosiaalinen sukupuoli olisi rakennettu. Butler painottaa, että valta, joka rakentaa sosiaalisen su-

kupuolen, myös tuottaa biologisen sukupuolieron. Hän kritisoi "substanssin metafysiikkaa", joka olettaa sukupuoli-identiteetin olemassaolon, ja tuo tilalle performatiivisen sukupuoliteoriaansa, jonka mukaan sukupuoli on tekojen tyyllinen piirre. Tekojen "taakse" hän ei postuloi subjektia, tekijää. Näin ollen hän ei myöskään oleta subjekteja, jotka tekevät feminististä politiikkaa.

Analyttisen metodin mahdollisuudet ja rajat

Filosofinen käsite- ja argumentaatioanalyysi ei ole ollut suuressa suosiossa feministien keskuudessa. Kuitenkin filosofi, jonka filosofianharjoitus rajoittuu näiden välineiden käyttöön, tulee toimissaan aika ajoin lähelle sitä, mitä postmoderni ajattelija filosofilta odottaa. Analyttisessä perinteessä, jo sen varhaisvaiheen logiikan ideaalikehityksessä, hylättiin essentiaalisten ja aksidientaalisten ominaisuuksien välinen erottelu, joka kuului traditionaaliseen aristoteeliseen logiikkaan. Toiseksi tässä perinteessä filosofin on oletettu voivan sanoa hyvin vähän, ainakaan filosofi ei voi esittää apriorisia maailmaa koskevia teorioita eikä näin ollen myöskään naista koskevia essentiaalisia väitteitä. Väite, jonka mukaan naisella olisi jokin ylihistoriallinen ja välttämätön olemus, olisi ollut varhaisten analyttisten opinkappaleiden mukaan mieletön. Analyttinen feministifilosofi olisi ensimmäisenä kysymässä, mitä puhuja tai kirjoittaja tarkoittaa sanalla "nainen". Erytistieteiden analyttinen filosofi on tietenkin antanut kertoa naisista yhtä ja toista, mutta nämä väitteet eivät koske sitä, mikä on naisille loogisesti mahdollista; sen sijaan niillä nainen voidaan kyllä sitoa biologiaansa. Analyttisen filosofiakäsityksen edellä esitellyt puolet näyttävät sopivan postmodernismin yllättävän hyvin; analyttikko voi käsite- ja argumentaatioanalyttisine välineineen esittää yhteiskuntakritiikkiä esittämättä mitään suurta universaalia teoriaa, johon kritiikki perustuu.

Näistä yhteyksistä huolimatta ajattelutavoissa on merkittäviä eroja. Yhteydet paljastavat kuitenkin jotakin siitä, miksi postmoderni ajattelu on saanut otteen entisillä analyttisen filosofian valta-alueilla. Subjekti oli siirtynyt siellä marginaaliseksi filosofisen kiinnostuksen kohteeksi jo ennen kuin postmodernismi ryhtyi sitä hävittämään. Analyttisellä ajattelulla, sellaisena kuin sitä on edellä kuvattu, on kuitenkin ollut postmodernille feminismille vieraita sitoumuksia: postmoderni feminismi hylkää filosofisten ja erityistieteellisten väitteiden välisen erottelun, jonka tosin myöhempi analyttinen perinne on itsekin kyseenalaistanut. Feministit ovat myös pitäneet analyttisistä välineistä valistuksen järjen ilmentymänä ja kritisoineet välineen ja välineellä manipuloitavan kohteen välistä erottelua. Vaikka analyttinen perinne ei ole etsinyt yhtenäistä teoriaa, sen filosofianharjoitus on perustunut yhteisten työkalujen käyttöön ja se on oletanut analyttiset välineet universaalisesti päteviksi, minkä ajatuksen postmoderni feminismi hylkää.

Analyttisellä metodilla on kuitenkin postmodernin feminismin kannalta ainakin yksi hyväksyttävä rooli. Feministi voi osoittaa sanan "nainen" käytössä virheitä tai hän voi osoittaa esitetyt naista koskevat väitteet oikean

argumentaation pelisääntöjä rikkoviksi, ilman että hän edes itse hyväksyy pelisääntöjä; riittää, että henkilö, jolle hän kritiikkensä suuntaa, hyväksyy säännöt. Kritiikki ei ehkä muuta mitään kritisoidun ajattelutavoissa, mutta saa hänet tuntemaan olonsa jossain määrin epämuakavaksi. Tämä feministin strategia on tuskin tehottomampi kuin ne ehdotetut strategiat, joita seuraavaksi tarkastelen.

Identiteetin puolesta

Judith Butler on siis huolestunut siitä, että feministinen politiikka olisi mahdotonta, jos subjektia ei olisi, jos ei olisi naisidentiteettiä, joka on tekojen aikaansaaja. Tästä syystä hän yrittää muotoilla uuden näkemyksen, joka turvaisi politiikan mahdollisuuden. Huoli siitä, miten feministisen politiikan käy, on paljastava. Se, että Butler rajoittuu tarkastelemaan ja kritisoimaan sukupuoli- ja nimenomaan naisidentiteetin käsitettä, estää häntä näkemästä, millaisen identiteetin varassa feministinen politiikka itse asiasa lepää. Ennen kuin käsitelen tätä asiaa, mainitsen kuitenkin joitakin postmodernin feminismin ongelmakohtia.

Linda Nicholson esittää, että valistusajattelu on länsimaista ja siis vierasta esimerkiksi kehitysmaiden kulttuureille. Ei ole kovin uskottavaa, että väite, jonka mukaan suuret kertomukset ovat kuolleet ja universaalin moraalinen oletus romahtanut, olisi yhtään läheisempi Afrikan ja Aasian naisille; pikemminkin ajattelisi, että valistuksen ihanteet voisivat olla heille ajankohtaisempia. Poststrukturalismin tai postmodernismin ja feminismin yhteyttä etsivien naistutkijoiden politiikkaehdotukset jäävät epä-

määräisiksi erityisesti siksi, että heidän politiikkakäsitteensä jää vieraaksi. Irigaray esimerkiksi ehdottaa, että naisten pitäisi ot-

taa rooli, joka heille on annettu ja viedä se äärimmilleen; hän kirjoittaa teoksessaan *Ce Sexe qui n'en est pas un*, että leikkimällä jäljittelyllä nainen voi yrittää paljastaa riistonsa paikan ja että tämä strategia tarkoittaa feminiinisen roolin omaksumista harkitusti.⁵ Mielenkiintoinen tässä yhteydessä on puhe harkinnasta tai jäljittelemisen tarkoituksellisuudesta. Jos naisen rooli on, kuten myös postmodernit feministit kirjoittavat, ymmärretty sellaisen olennon rooliksi, joka ei osoita erityistä harkintaa, kuinka nainen voi onnistua edes näyttämään, että on kyse harkitusta teosta? Pikemminkin on luultavaa, että yritys harkitusti jäljitellä feminiinistä roolia vain vahvistaa tätä roolia. Postmodernit feministit eivät painota poliittista toimintaa, jolla naisliike tuo esiin yhteiskunnallisia, esimerkiksi palkkausta tai koulutusta koskevia vaatimuksia. Tuskin he kuitenkaan näissä kysymyksissä suosittelevat perinteisen roolin leikkivää omaksumista.

Jos pohdimme, mitä feministisen politiikka on ja mitkä ovat sen mahdollisuuden ehdot, meidän pitää myös palata uudelleen naisten identiteettiä koskevaan ongelmaan. Postmoderni ajattelu on jatkanut Nietzschen jalanjäljissä asettuessaan "moraalisen kauden" moraalista vastaan.⁶ Kuiten-

kin feministisen politiikan ehtona on moraalinen identiteetti, joka on modernin identiteetin jäännös, eikä feministisessä kirjallisuudessa ole toistaiseksi esitetty sellaista uskottavaa politiikkavaihtoehtoa, joka katkaisisi tämän, vaikkakin ohuen, siteen moderniin ajatteluun ja valistukseen. Tarkoittamani moraalinen identiteetti ei suinkaan sisällä kaikkia niitä tunnusmerkkejä, joilla Jane Flax luonnehtii valistusta, mutta se sisältää jotain Nietzscheä mainitsemasta listasta, johon tavoiteltuina arvoina kuuluivat yhtäläiset oikeudet, yhtäläinen kasvatustapa sekä yhtäläiset vaatimukset ja velvoitukset. Feministisen poliittisen toimijan identiteettiä konstituivat nämä arvostukset. Tämän lisäksi hänen identiteettinsä perustana on tieto, että hän on sukupuoleltaan naiseksi luokiteltu ihminen, ja kokemus, että tämän luokittelun vuoksi hän ei ole tasa-arvoinen miehiksi luokiteltujen ihmisten kanssa. Toiset omaa asemaa, esimerkiksi luokka-asemaa tai rotua, koskevat kokemukset voivat tietenkin olla painavampia poliittisen toiminnan käynnistäjiä, mutta tämä ei poista kuvaamani identiteetin merkitystä. Moraalinen identiteetti on todellinen siinä mielessä, että se on aktuaalinen eli toimintaan vaikuttava. Se ei ole luonnollinen, mutta sen omaksuminen ei kuitenkaan ole mikään leikki.

Viitteet

- * Olen hyvin kiitollinen dosentti Sara Heinämaalle ja FM Johanna Oksalalle monista feministisiä koskevista keskusteluista ja Sara Heinämaalle myös tätä kirjoitusta koskevista hyödyllisistä kommentteista.
1. JGB 238 ja 239.
 2. Vrt. Pulkkinen 1993 ja Pulkkinen 1996, joissa esitellään ja jonkin verran myös kritisoidaan Butlerin näkemyksiä.
 3. Ks. Alanen et al. 1986, s. 7-8.
 4. Ks. Heinämaa 1996a, s. 132-153, jossa osoitetaan Beauvo-

rin ajattelun ja Merleau-Pontyn ruumiinfenomenologian yhteyksiä.

5. Ks. Irigaray 1985, s. 76.
6. Ks. Haaparanta 1988.

Kirjallisuus

- Lilli Alanen, Leila Haaparanta ja Terhi Lumme (toim.), *Nainen, järki ja ihmisarvo: Esseitä filosofian klassikoiden naiskäsityksistä*. WSOY, Helsinki 1986.
- Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, New York and London 1990.
- Leila Haaparanta, "A Note on Nietzsche's Moral Argument". *The Philosophical Quarterly* 38, October 1988, s. 490-495.
- Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, transl. by C. Porter with C. Burke. Cornell University Press, Ithaca, New York 1985. (Ilm. alunperin ranskaksi 1977.)
- Sara Heinämaa, *Ele, tyylit ja sukupuoli: Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruumiinfenomenologia ja sen merkitys sukupuoli-kysymykselle* (1996a). Gaudeamus, Helsinki 1996.
- Sara Heinämaa, *Woman - Nature, Product, Style? Rethinking the Foundations of Feminist Philosophy of Science* (1996b). Teoksessa L.H. Nelson and J. Nelson (toim.), *Feminism, Science, and the Philosophy of Science*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 1996, s. 289-308.
- Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (JGB). Teoksessa F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, toim. K. Schlechta. Carl Hauser Verlag, München 1954 - 1956, osa II, s. 563-759. Ilm. alunperin 1886. Suom. J. A. Hollo, Otava, Helsinki 1984, 1. painos 1966.
- Linda Nicholson (toim.), *Feminism/ Postmodernism*. Routledge, New York and London 1990.
- Tuija Pulkkinen, "Keinotekoista seksiä"? Luonto, luonnottomuus ja radikaali sukupuolipolitiikka. *Tiede ja edistys* 18:4, 1993, s. 298-313.
- Tuija Pulkkinen, *The Postmodern and Political Agency*. Hakapaino, Helsinki 1996.