

SELITTÄMINEN VAI INTERVENTIO - KRIITTINEN LUENTA DARWININ ROOLISTA ELIZABETH GROSZIN AJATTELUSSA

Kirjoitan tätä tekstiä¹ filosofista perustahakuisuutta karttavana kriittisenä lukijana. Lehden teema, ”vihollisia lukemassa” on minulle monessa mielessä läheinen aihe. Ensinnäkin olen lukija, ja lukemisen prosessi ja lukemisen eritavat ovat merkittäviä asioita meille lukijoille. Toiseksi, olen erityisesti teoriatekstien lukija, ja teoriatekstien lukeminen on omanlaistaan lukemista, josta puhutaan liian vähän omana lajinaan. Haluan korostaa sitä, että teoriatekstien lukemiseen liittyy paljon nautintoa, ja väittäisin, että osa tästä nautinnosta liittyy jännitteisiin. Me teoriatekstien lukijat nimittäin – tai ainakin minä – otamme usein tavaksi lukea puolesta ja vastaan -asetelmissa. Teoriatekstien lukemistapa on siis usein tässä mielessä poliittista.

Kun sanon ”poliittista”, sitoudun aivan tietynlaiseen politiikan teoriaan. En viittaa tässä poliittisella erityisiin instituutioihin, jotka määrittäisivät mikä on politiikan alue, enkä edes siihen, että poliittista on toiminta, joka pyrkii maailman muuttamiseen, vaikka molemmat ovat tavallisia tapoja käyttää sanoja politiikka ja poliittinen. Tukeudun sen sijaan aivan erityisiin politiikan teoreetikoihin, jotka tarkoittavat politiikalla ja poliittisella ainoastaan tiettyä toiminnan laatumäärettä, nimittäin konfliktin ulottuvuuden keskeisyyttä, johon liittyy myös tavoitteiden kiistanalaisuus. Tunnettuja politiikan konfliktiteoreetikoita ovat esimerkiksi Chantal Mouffe (1993, 2005,

2013) ja Kari Palonen (1985, 1993, 2005), joiden mukaan mistä tahansa toiminnasta voi löytyä politiikan ulottuvuus. Poliittikkaan ja poliittiseen liittyvät eriävät näkemykset ja kiistely sekä asioiden jatkuva, perustavaa laatua oleva kiistanalaisuus. Kun sanon, että teoriatekstien lukemistapa on poliittista ja jännitteistä, ajattelen sitä poliittisena tässä mielessä.

Karsastan termiä ”vihollinen” tämän poliittisen jännitteen kuvaamisessa, koska en kuulu politiikan teoriassa mitenkään erityisesti Carl Schmittin seuraajiin. Tarkastelen politiikkaa mieluummin Mouffin tavoin nimenomaan agonistisena – ei niinkään antagonistisena – kenttänä ja usein myös Kari Palosen tavoin pelikenttänä. Poliittikkaan kuuluvat joukkueet, vastakkainasettelut ja jännite vastakkaisuuksien välillä, vaikka vastakkainasettelut ovatkin vaihtelevia ja pelien säännöt myös joskus pelien kohteita. Teorian kentillä näen siksi usein teoriajoukkueita, joiden kilpailu- ja kilvoittelutilanteiden analysoinnista itse olen aatehistorian koulutustaustani vuoksi kiinnostunut.

Olen kiinnostunut lukemaan teoriakeskusteluja erityisesti sellaisen kriittisen teorian alalla, joka *Tiede ja edistys* -lehdessäkin on esillä ja jossa teoriakeskustelu on perusteiltaan ja käytännöiltään avoimemmin agonistinen kuin vaikkapa luonnontieteellisen alan keskustelut. Vaikka myös luonnontieteellisessä tutkimuksessa asiat ovat kiistanalaisia ja

avoimia, vallitsee luonnontieteen ja luonnon-tieteellisen paradigman kautta ymmärretyyn yhteiskuntatieteen aloilla vahvemmin jaettu normi siitä, että tiedeyhteisö pyrkii kaikkien hyväksymään parhaaseen teoriaan, eli oikeaan ja totuutta vastaavaan käsitykseen tutkitusta asiasta, eräänlaiseen konsensukseen. Poliitiikan konfliktiteoreettisen näkemystavan mielessä olennaista on juuri se, että konsensus ei ole edes ideaalisesti tilanne eikä toimi politiikkasi ymmärretyyn politiikan horisonttina. Näen kriittisen teorian alan teoriakeskustelut tässä mielessä poliittisena alueena. Se mitä ja miten argumentoidaan on tietenkin olennaista, koska argumentaatiolla vakuuttaminen on toiminnan ydin, ja silti horisonttina ei toimi tulevaisuus, jossa olisi tiedossa yksi ja paras teoria, vaan sen sijaan kentän sisäisellä pelillä ja kiistelyllä, eli teoretisoinnilla, on sinällään arvoa. Itse olen kiinnostunut juuri tästä agonistisesta ulottuvuudesta teorialukemisen käytännöissä sen kaikessa monikerroksellisuudessa ja elävyydessä. Agonistisen politiikkakäsityksen läpi katsottuna väittäisin, että mitä yksityiskohtaisempaa ja yllättävämpää argumentointi on, sitä nautinnollisempaa se on kaltaiselleni lukijalle.

Oma nykyinen tutkimusprojektini keskittyy aikamme feministisen teorian näyttämöön ja sen teoriapolitiikkaan tai vielä tarkemmin sen ”filosofiapolitiikkaan”, kuten sitä kutsun. Filosofialla tarkoitan tässä rajatusti vain yhtä tieteenalaa ja tekstitraditiota. En siis käytä filosofia-sanaa, kuten usein tehdään, viittaamaan ajatteluun, teoretisointiin ja argumentointiin yleensä. Tarkoitan filosofialla sitä akateemisessa maailmassa helposti identifioitavissa olevaa tieteenalaa, jossa luetaan uudelleen ja uudelleen määrättyjä samoja tekstejä lähtien antiikin Kreikan esisokraatikoista, Platonista ja Aristoteleesta edeten melko kanonisoidun historian kautta 1900-luvun analyttiseen ja ”kontinentaaliseen” perinteeseen. Tällä tieteenalalla, kuten muillakin, vallitsevat vahvat viittaamisen normit ja käytännöt, jotka sulkevat sisään ja ulos tieteenalalta. Kriittisen teorian kenttä on

kuitenkin kokonaisuudessaan paljon laajempi alue kuin vain filosofian tieteenala. Esimerkiksi feministisen teorian alueella on paljon myös muihin kuin filosofian perinteeseen kytkeytyviä teoretisointitapoja kuten psykoanalyysi, semiotiikka ja vaikkapa kirjallisuudentutkimuksen teorit. Tarkastelen kuitenkin nykyisessä projektissani nimenomaan sellaisia aikamme feministisiä teoreetikkoja, jotka ovat kytkeneet feministisen ajattelunsa joltakin osin selkeästi juuri filosofian tekstitraditioon, ja vielä tarkemmin sen feministisen teorian kentän alalla hegemoniseen, ranskalaiseen nykyfilosofiaan kytkeytyvään juonteeseen, ja keskityn ”filosofiapolitiikkaan” juuri heidän keskuudessaan.

Tiivistetysti ilmaistuna tarkastelen sitä, miten oman aikamme feministisen teorian teoreetikot jakautuvat ”filosofiapuolueisiin”, ja miten tuolla näyttämöllä eri joukkueet ja pelaajat keskenään pelaavat. Pelinappuloina ovat usein tietyt keskeiset filosofisesti latautuneet käsitteet, joille ”vihollista luettaessa” usein annetaan erilaisia sisältöjä ja joita joko painotetaan tai yhdistellään toisiinsa eri tavoin. Tekstit siis ovat se kenttä, jolla tutkin tätä politiikkaa lukemalla yksittäisiä tekstejä filosofiapolitiittisesta näkökulmasta.

Feministisen teoriakentän tutkimusta ohjaavana hypoteesinani näen feministisen teorian keskeisten filosofian tekstitraditioon tukeutuvien pelaajien kentän jakautuvan tällä hetkellä ainakin seuraaviin filosofiapuolueisiin: (1.) fenomenologis-eksistentiaalisesti suuntautuvat, jotka kehittävät feminististä kenttää kytkien sen Edmund Husserlin ja Martin Heideggerin fenomenologis-eksistentiaalisen tradition käsitteisiin, oletuksiin ja pyrkimyksiin; (2.) deleuzeläisesti suuntautuvat, joiden filosofiasuhde linkittyy Gilles Deleuzen kautta Spinozan traditioon; ja (3.) ne, joita kutsun perustahakuisuutta karttaviksi (*anti-foundational*) ja joiden kytkeytymät filosofian tekstitradition historiassa kulkevat enemmänkin Nietzschen ja jonkin verran myös Hegelin suuntaan. Ensimmäisen ryhmän auktoriteetteja ovat esimerkiksi Luce Irigaray tai Adriana

Cavarero; toisen Rosi Braidotti ja Elizabeth Grosz ja kolmannen Judith Butler ja Joan Scott. Painotan myös sitä, että olen itsekin pelaamassa tällä kentällä, enkä pidä piilossa omaa sympatiaani viimeksi mainittuun puolueeseen: sen tapa haastaa filosofian tekstiraditio on mielestäni mielenkiintoisin, sillä se kieltäytyy tuon tradition pyrkimyksistä löytää viimekätistä selityserustaa ja korvaa sen intervention praktiikalla. Omassa projektissani filosofiapoliittisia eroja siis eksplikoidaan ja tehdään näkyviksi².

Feministisen teorian kenttä on kuitenkin poliittinen myös poliittisen siinä tavallisemmin käytössä olevassa merkityksessä, että siihen liittyy vahvasti pyrkimys yhteiskunnallisiin muutoksiin. Koska feministinen akateeminen tutkimus on kasvanut ja pysynyt läheisessä yhteydessä yhteiskuntaa muuttaviin liikkeisiin, sen teoretisoinnin sisällössä on erityinen maailmaa muuttamaan pyrkivä ulottuvuus. Olen toisaalla kirjoittanut siitä, miten sukupuolentutkimuksen alalla ja feministisessä teoretisoinnissa ”interventio,” eli asioihin puuttuminen, on teoretisointia ja tutkimusta ohjaava arvo vahvemmin kuin monilla muilla akateemisilla aloilla, ja samassa yhteydessä myös siitä, miten interventioita ohjaavat poliittiset arvostelmat pohjaavat epäoikeudenmukaisuuden tunteisiin Jean-Francois Lyotardin mielessä (Pulkinen 2015; 2016). Vaikka kaikki filosofiapuolueet feministisen teorian kentällä pyrkivätkin muutoksiin interventioilla ja politisoimalla asioita, hahmottuvat eri filosofiapuolueiden perusolettamukset ja muutosskenaariot kuitenkin eri lailla aina filosofisten sitoumusten mukaan, ja tätä pyrin tutkimuksessani eksplikoimaan. Tästä kaikesta seuraa, että luen feministisen teorian tekstejä samaan aikaan intoutuneesti, ikään kuin ”samassa puolueessa”, ja kriittisesti ”eri puolueessa”.

Feministisen teorian piirissä tekstien lukemistavoista on keskustelu paljonkin. Huomiota on saanut esimerkiksi Rita Felskin *The Limits of Critique* -kirjan (2015) esitys siitä, miten kriittisyys ja ”epäilyksen hermeneutiik-

ka” hallitsee asenteena akateemisessa lukemisessa. Felski kaipaa mahdollisuutta lukea toisten tekstejä myös eläytyen ja intoutuen, ilman että intellektuaalista syvyyttä mitataan kriittisellä asenteella. Tässä yhteydessä on puhuttu ”postkriittikistä”. Mielestäni on hyvä kuitenkin huomata, että Felski esittää ajatuksensa lähtien kirjallisuustieteellisestä kontekstista ja kirjallisuuskriittikistä, kun taas teoriatekstejä luettaessa agonistiikalla voi olla positiivisempi rooli. Sarah Ahmed, joka lukee intensiivisesti feministisen teorian tekstejä, on puhunut kriittikistä jopa ”rakkautentyönä” (*labour of love*), ja hän on monien muiden tapaan huolestunut ilmiöstä, jossa miespuoliset – ja usein jo kuolleet valkoiset miehet – saavat osakseen tarkkaa ja huolellista kriittistä lähilukua kun taas feministiset kirjoittajat eivät (Ahmed 2008, 30). Tämä epätasainen huolenpidon ja huomion jakautuminen on ollut esillä myös Clare Hemmingsin kirjoituksissa feministisen teorian viittauskäytäntöjen yhteydessä (Hemmings, 2011).

Ahmed, Hemmings ja myös heidän keskusteluun jatkavat Nikki Sullivan (2012) ja Kuura Irni (2013) ovat kaikki analysoineet niitä argumentointitapoja ja retorisia käänteitä, jotka liittyvät juuri identifioimieni feministisen teorian ”filosofiapuolueiden” keskinäiseen kamppailuun erityisesti liittyen biologiaan ja feministien väitettyyn anti-biologismiin niin sanotun uusmaterialistisen käänteen yhteydessä. He ovat kiinnittäneet huomion siihen, miten feministisen teoriakeskustelun uusmaterialistisen teorian luomassa agonistisessa tilanteessa feministisen teorian keskusteluissa ”vihollisia” on luettu, tai pikemminkin siihen, miten heitä usein ei ole luettu³. ”Vihollinen” on usein konstruoitu nimettömänä hegemonisena isminä (sosiaalinen konstruktionismi), ja koko alaa koskevana enemmistönä, jolloin oma positio on voitu esittää haastavasta ja haavoittuvasta vähemmistöasemasta. Kriitikki kohdistuu siihen, että näissä keskusteluissa argumentoidaan usein teoreettisista positioista viittaamatta erityisiin teoreetikoihin tai teksteihin ja ennen kaikkea lukematta näitä tekstejä, tai lukematta

niitä huolellisesti (Ahmed 2008; Sullivan 2012, 299–301; Irni 2013). Rakkaudentyöstä ollaan aina kaukana kun teoriakeskustelussa agonistista asetelmaa ei eksplikoida, vaan ”vihollinen” sivuutetaan kohtaamatta tai nihiloidaan vaikenemalla. Näkökulmastani Sullivan, Irni, Ahmed ja Hemmings identifioivat antagonistisen vivahteen sillä kentällä, jonka itse mieluummin näkisän avoimen agonistisena.

Esitän seuraavassa yhden projektiini kuuluvan agonistisen luennan, joka myös liittyy biologiaan ja feministiseen teoriaan mutta nimenomaan filosofiapoliittisesta näkökulmasta. Päähenkilönä on Elizabeth Grosz, joka Butlerin ja Cavareron lailla kuuluu aikamme feministisen teorian keskeisiin pelajiin – tai filosofiapoliittisiin poliitikkoihin, jos niin halutaan. Tämän teemanumeron ”vihollisen lukemisen” teeman mukaisesti kyseessä on esimerkki siitä miksi Groszin tekstien luku usein tuntuu minusta feministisen teorian kentällä ”vihollisen” lukemiselta, ja siitä käy ilmi mitkä asiat minua Groszin tekstissä kiukuttavat. Tällaisena se antaa esimerkin keskusteluun vihollisen lukemisen yleisemmistä teemoista, joihin palaan lopussa.

Tarkastelen Groszin projektia nimenomaan feministinen teoretisoinnin perinteen tekstinä, jossa interventio ja muutos on keskeistä. Eli arvioin hänen työtään sillä kriteerillä, että tavoite on yhteinen: feministisessä teoriassa teoretisoinnilla pyritään interventioon. Filosofiapoliittisella kentällä luen kuitenkin tässä vihollispuoleen edustajan kirjoitusta. Filosofiapoliittisesti Groszin puolueen perusolettamukset ovat erilaisia kuin mihin itse sitoutuisin, ja niissä on jotakin sellaista, joka ärsyttää minua lukijana.

Itse luentani näkökulmana on kysymys siitä, mihin rooliin Grosz asettaa Charles Darwinin omassa teoretisoinnissaan. Tekstin rakenne on seuraava: esitän ensin, miten Groszin työ sitoutuu analyysini mukaan filosofiapoliitikassa kahteen erilaiseen ontologiaan, sekä deleuzeläiseen että Irigarayn työn välityksellä fenomenologiseen perinteeseen, ja sitten miten näen Groszin tuovan Darwinin ratkaisuksi

sovittaa nämä kaksi yhteen. Väitän, että vaikka Groszin pyrkimys teoretisoinnissaan on tehdä ymmärrettäväksi se, että muutosta tapahtuu, hän lopulta siirtää teoretisoinnin päämäärän pois interventiosta ja kohti selitystä. Todisteeksi tämän siirron mielestäni huonosta vaikutuksesta feministiseen teoriakeskusteluun esitän analyysin siitä, minkälaiseen argumentaatioon Groszin teoretisointi on inspiroinut aiheesta kiisteleviä tutkijoita.

Tekstistä käy esille ärtymykseni tai ”vihollisuuteni”, ja se mikä minua perustahakuisuutta karttavana teoreetikkona kiukuttaa Groszin sinänsä kiehtovassa perinpohjaisessa teoriarakentelussa: kriittinen huomioni suuntautuu ennen kaikkia Groszin kunnianhimoiseen pyrkimykseen tarjota filosofisella ontologialla kaiken kattava muutoksen selitys. Palaan Groszin tekstien lukemisen jälkeen pohtimaan tätä ”vihollisen” lukukokemusta ja agonistisen politiikkanäkemyksen kautta suodattunutta lähestymistapaani.

GROSZ

Elizabeth Grosz, yksi aikamme feministisen teorian johtavista ajattelijoina, on sisällyttänyt Charles Darwinin omaan teoretisointiinsa keskeisenä hahmona nyt jo yli vuosikymmenen ajan. *Time Travels* (2005) -kirjassa Grosz ilmaisi näkemyksensä, että Darwin saattaa osoittautua yhtä ”kompleksiseksi, ambivalentiksi ja palkitsevaksi” luettavaksi feministiselle teorialle kuin Freud on ollut (Grosz, 2005, 17). Myöhemmässä tuotannossaan Grosz on tehnyt parhaansa osoittaakseen tämän todeksi. Kaikkein kiinnostavin seikka Groszin Darwin-luennassa on, että Grosz käyttää Darwinia tulevaisuuden ennakoimattomuuden korostamiseen. Tällainen argumentointi asettuu vastakkain monien darwinistien kanssa, joiden on tapana Darwiniin vedoten pikemminkin sulkea poliittinen tila väittämällä, että luonto ja perimä rajoittavat sosiaalisen

muutoksen mahdollisuuksia. Käsittelen tässä artikkelissa Darwinin roolia Groszin ajan mittaan kehittyvässä ajattelussa lähtien hänen uudenlaisesta Darwin-tulkinnastaan ja keskittymen siihen, mitä kaikkea Groszin tulkinnassa on pelissä filosofian kannalta.

Väitän, että Grosz ottaa evoluutioteorian mukaan teoriarakennelmaansa ikään kuin pehmentääkseen vaikeaa yhdistelmää – tai itse asiassa selkeää jännitettä – niiden kahden filosofisen kehysten välillä, joihin hän on pitkään nojannut: nimittäin yhtäältä Deuleuzeläisen tulemisen ontologian ja toisaalta Irigarayn sukupuoliero-ontologian välillä. Vielä tarkemmin ottaen väitän, että Darwin tarjoaa Groszille välineen valottaa vaikeaa ja Deleuzelle olennaista ”puhtaan eron” ajatusta liittämällä se sukupuolieron ajatukseen.

Groszin työ muodostaa ontologiana kokonaisen muutoksen teorian ja siihen sisältyy ajatuksia niin substanssista ja individuaatiosta kuin myös ajasta. Vaikka Grosz usein luetaan materialistisiin feministeihin, hän ei kuitenkaan filosofoi ontologisesti kokonaisvaltaisella ”materian” käsitteellä, vaan paljon merkityksellisemmin ”elämän” ja ”voimien” (*forces*) käsitteillä. Grosz kokoaa lähestymis-tapaansa *Becoming Undone* artikkelikokoelmansa johdannossa näin:

Materia ja elämä tulevat ja purkautuvat [*become and become undone*]. Ne muotoilevat ja tulevat muotoilluksi [*They transform and are transformed*]. Tämä on vähemmän uudenlaista materialismia kuin uudenlaista niiden sekä materiaalisten voimien että immateriaalisten voimien ymmärtämistä, jotka johtavat meitä tulevaisuuteen. (Grosz 2011, 5.)

Groszin panos ontologiseen ajatteluun, oli se sitten ilmaistu ”materian”, ”elämän” tai ”voimien” käsittein, on feministisessä filosofiassa aivan omaa laatuaan. Se rooli, minkä Darwin saa tässä ontologiassa, ansaitsee lähemmän tarkastelun, eikä vähiten sen vuoksi, että Darwin itse ei koskaan kehitellyt ajatuksiaan suhteessa sel-

laiseen filosofiseen käsitteistöön kuin ”ontologia” vaan tutki luonnontieteen paradigmoissa biologisia lajeja.

Samalla kun Groszin Darwin-luenta on interventio sekä evoluutioteorian tulkintoihin että sen rooliin feministisissä keskusteluissa, se myös nostaa kysymyksiä feministisenä teoriana. Väitän, että vaikka Grosz painottaa muutosta, joka on tietenkin aina feministisessä teoriassa olennaista, hän samalla asettaa kyseenalaiseksi teoretisointinsa perustahakuisella, selitystä painottavalla otteella juuri sen tulevaan suuntautuvan poliittisen avautumisen, johon hän Darwinin ajattelun uudelleen-kuvauksella pyrkii. Sen sijaan, että luennassa painottuisi asioihin puuttuminen ja prosessien muuttaminen, meille tarjotaan selitystä sille, miksi kaikkeus on aina muuttumisprosessissa.

GROSZIN ONTOLOGISISTA

SITOUUMUKSISTA

Grosz ottaa intellektuaalisia vaikutteita monilta ajatteliijoilta, joihin kuuluvat hänen varhaisessa tuotannossaan Lacan ja myöhemmin erityisesti Henri Bergson sekä Friedrich Nietzsche, mutta kaikkein vahvimmin hän on inspiroitunut kahdesta oppimestaristaan, jotka ovat Gilles Deleuze and Luce Irigaray.⁴ Lukijalle nousee välittömästi kysymys, kuinka on mahdollista yhdistää kaksi näin erilaista filosofiaa. Erityisen arvoituksellista tämä on ontologian osalta, kuten pyrin seuraavassa selittämään. Näkemykseni mukaan Deleuze on sukupolvessaan ainutlaatuinen ajattelija siinä, että hän filosofoi monistisen ontologian, joka on ontologia täysin vailla tietoisuuden eli subjektin välitystä ja siten vailla esittämistä eli representaatiota. Irigaray taas esittää omat perustavaa laatua olevat feministiset haasteensa selkeästi modernin fenomenologian kontekstissa, joka on nimenomaan subjektin ja tietoisuuden filosofiaa. Deleuzen ja Irigarayn

yhdistäminen on vaikeaa, koska Deleuzen lähestymistapa olettaa ikään kuin suoran pääsyn ontologiaan eli eräänlaisen ”Jumalan näkökulman”, kun taas Irigarayn ideat sukupuolierosta ontologisena erona on esitetty sellaisen tietoisuusfilosofian kontekstissa, jossa subjekti tarjoaa pääsyn olevaan. Pääväittämani onkin, että Groszin ajattelussa Irigarayn sukupuoliero tulee tulkituksi Deleuzen filosofisen rakennelman ontologisen muutoksen periaatteeksi, ja että Darwin on Groszin väline yhdistää nämä kaksi ontologiaa. Seuraavassa selitän tätä ontologista konstruktia tarkemmin.

Filosofisen ontologian kysymys koskee pohjimmiltaan ja yleisimmin ajateltuna olevaa, jota Kant ilmaisi termillä ”*Ding-an-sich*,” eli oleva sellaisenaan. Modernin ajan eurooppalainen filosofia Descartesin ja Spinozan jälkeen, erityisesti Kant ja hänen jäljissään Husserl, ei usko suoraan pääsyyn todellisuuteen sellaisenaan vaan se keskittyy tietoisuuden rakenteeseen ikään kuin ehtona tietoisuuden ulkopuoliseen maailmaan pääsulle. Kuitenkin Deleuze täysin poikkeuksellisesti omassa filosofisukupolvessaan – osittain Bergsonin inspiroimana – rakentaa yhteyden Spinozan monistiseen ontologiaan⁵ ja pyrkii sivuuttamaan modernin tietoisuusfilosofian (Husserl, Kant ja Descartes). Kirjassaan *Mitä filosofia on Deleuze and Guattari* kutsuvat Spinozaa ”kaikkien filosofien ruhtinaaksi” (Deleuze & Guattari 1993, 55), kirjoittaen, että Spinozan tason ajatella immanenssia on heidän mielestään tavoittanut myöhemmin vain yksi filosofi, nimittäin Bergson. He kuvaavat Bergsonin työtä sanoen, että siinä ”viritetään taso, joka leikkaa kaaosta, yhtä aikaa materian lakkaamatta ilmaantuvana äärettömänä liikkeenä ja lakkaamatta kaikkialla ja oikeutetusti puhdasta tietoisuutta jakavan ajattelun kuvana (*immanenssi ei ole tietoisuudelle, vaan päinvastoin*)”. (Deleuze & Guattari 1993, 56, painotus TP)⁶

Spinozan ja Deleuzen kaltaisessa monistisessa substanssiontologiassa yhdeksi olennaiseksi kysymykseksi nousee erillisten olioiden individuaatio substanssissa. Individuaation

ontologinen ongelma koskee sitä miten perimmäinen ”yksi” jakautuu niiksi erillisiksi ”olioiksi” tai ”asioiksi”, joiden kanssa yleensä olemme tekemisissä. Deleuzen filosofialle on ominaista, että hän on vahvasti sitä ajatusta vastaan, että substanssi olisi itsessään jakautunut erityisiksi yksilöiksi, tai edes lajeiksi olioita, tai miksikään muiksi identiteeteiksi eli pysyviksi samuuksiksi sellaisinaan; todellisuus ei koostu individuaaleista olioista tai asioista, vaan on pikemminkin kaaos, materia, kaikkeus, kaikki, totaalinen.

Kuitenkin jatkuva individuaation ja de-individuaation prosessi on aina käynnissä. Olennaista on, että individuaatio ei ole peräisin tietoisuudesta eikä tietoisuus konstituoikaoksen jakautumista individuaalisiksi asioiksi. Sen sijaan materia, eli kaikkeus, eli substanssi ymmärretään voimien kentäksi, joka koko ajan tulee identiteeteiksi ja purkautuu taas monimutkaisella tavalla. Deleuze ja Guattari tutkivat tätä prosessia rikkaalla käsitevälineistöllään, johon kuuluu tasoja, intensiteettejä, virtoja, molaarisia ja molekulaarisia kokoonpanoja, jne. Deleuzeläinen ontologia on siis substanssiontologiaa, jossa substanssin ajatellaan itse erittelevän itseään ikuisessa tulemisen liikkeessä. Tästä hyvin yleisen tason jatkuvasta tulemisen virrasta, jossa yksi tulee erilaisiksi ja erillisiksi ja taas purkautuu yhteen muun olevan kanssa, on muodostunut Elizabeth Groszille erittäin tärkeä ajattelun aihe, johon hän saa suoraan inspiraation Deleuzeltä. Deleuze kirjoittaa *Différence et répétition* kirjassaan:

Identiteetti (miten se ymmärretäänkin) määrittää ensisijaisesti esitetyn [representaation] maailmaa. Mutta uusin ajattelu on syntynyt esittämisen [representaation] epäonnistumisesta, identiteettien menetyksestä, ja kaiken esitetyn ja identtisen alla olevien voimien paljastamisesta ... Kaikki identiteetit ovat vain simuloituja, ne ovat vain optinen efekti, jonka tuottaa paljon perustavamman tason eron ja toiston liike. (Deleuze, 1968, 1 / 1994, ix, suom. TP)

Kun Grosz lukee Deleuzeä, kuten hän tekee lähes kaikissa kirjoituksissaan, hän on kiinnostunut juuri tästä ”paljon perustavammasta tasosta”, kuten Deleuze sen ilmaisee, eikä siitä, joka koskee ”vain efektejä”. Tämä perustavampi substanssiin liittyvä taso ei koostu erillisistä individuoiduista identiteeteistä, vaan ”paljon perustavamman tason eron ja toiston liikkeestä”. Grosz käyttää monia eri sanoja viitatessaan tähän ”perustavampaan tasoon”, sellaisia kuin ”kaos” ”kaos itsessään”, ”materia”, ”todellinen” jne. Hän kirjoittaa esimerkiksi: ”Kaaoksen käsite tunnetaan myös käsitteillä: ulkopuolinen, todellinen, virtuaalinen, maailma, materiaalisuus, luonto, totalisuus, kosmos, ja jokainen näistä kaventaa ja spesifioi kaaoksen vain jostakin tietystä näkökulmasta katsotuksi”. (Grosz 2008, 27). Groszin listan ensimmäinen termi, ”ulkopuolinen”, antaa ymmärtää, että on myös sisäpuolinen, ja että jotakin on jäänyt jäljelle siitä näyttämöstä, jossa tietoisuus pyrki saamaan selville sitä, mikä on sen ulkopuolella. Tämä sisäpuolisen ja ulkopuolisen malli on kuitenkin juuri se, jonka Deleuze on hylännyt, ja Grosz pyrkii samanlaiseen ajatteluun.

Groszin deleuzeläinen intressi ei siis kohdistu materiaan, eli maailman, eli todellisen käsitteellistykseen tai esityksiin eli representaatioihin, vaan todelliseen *itseensä*. Kuten Deleuze asian ilmaisee: ”voimiin, jotka toimivat identiteettejä/samuuksia esittävien, representaatioiden *alla*” ja jotka ovat ”perustavamman tason erojen ja toistojen liikettä”. Kun Deleuze kirjoittaa ajattelusta, joka ”syntyy esittämisen [representaation] epäonnistumisesta, samuuk-sien [identiteettien] menetyksestä ja kaikkien niiden voimien löytämisestä, jotka toimivat samuuk-sien [identtisyyksien] esitysten *alla*”, ja painottaa, että ”[k]aikki samuudet [identiteetit] ovat vain simuloituja, ne tuottaa optisena efektinä perustavamman tason eron ja toiston liike”. Hän jatkaa: ”Me ehdotamme, että on ajateltava *eroa itseään*, ... itsenäisenä kaikista esityksistä [representaatioista]... ” (Deleuze Deleuze 1968, 1–2 / 1994, ixx, suom. TP).

Filosofisena premissinä tämä Deleuzen ehdotus merkitsee tukeutumista perustavamman tason näkökulmaan, sellaiseen, joka ohittaa ihmish-subjektin näkökulman. Tällaisena sitä voi yhtäältä pitää hybriksenä ja julistuksena eräänlaisen ”Jumalan näkökulman” omistamisesta. Toisaalta se yhdistyy myös helposti modernin luonnontieteen tapaan tarkastella asioita. Filosofisesti tärkein asia Groszin omaksumassa deleuzeläisyydessä on se, että pääsy todellisuuden sinänsä, eli tietoisuuden ulkopuoliseen maailmaan, *ei ole* olennaisesti niiden rakenteiden rajoittamaa, jotka kuuluvat inhimilliseen tai transsendentaaliseen tietoisuuteen kuten ajatellaan modernissa tietoisuusfilosofiassa, jossa tietoisuus on ainoa pääsytie todelliseen.

Samaan aikaan kun Deleuze ja ontologia ovat Groszin työn pääasiallinen kiinnostuksen aihe, hänen toinen yhtä suuri inspiraatiolähdeensä on Irigarayn ajatus sukupuolierosta, joka on intellektuaalisesti innoittanut häntä jopa kauemmin kuin Deleuze. On kuitenkin merkittävää, että filosofisesti ottaen Irigarayn premissi sukupuolierosta on parhaiten ymmärrettävissä siten, että se koskee subjektia, eli juuri fenomenologisen tradition inhimillistä ja/tai transsendentaalista *tietoisuutta*. Se kiinnittyy ontologiaan, joka alkaa fenomenologis-eksistentiaalista pohdintoista ihmistietoisuudesta tai transsendentaalisesti ymmärretystä tietoisuudesta ja kokemuksesta. Tämä subjektin pohdinta yhdistyy Irigaraylla myös psykoanalyysiin.⁷ Filosofinen subjekti ja psykoanalyttinen subjekti samastuvat tai tulevat lähelle toisiaan hänen työssään. Irigarayn perustavaa laatua oleva interventio fenomenologiseen traditioon on väittää, että feminiininen ja maskuliininen ovat kaksi erilaista tapaa olla suhteessa maailmaan ja todellisuuteen.

Irigarayn ajattelu ottaa kohteekseen kaikkien keskeisimmän elementin modernissa fenomenologis-eksistentiaalisessa ajattelussa, sen, joka voidaan ymmärtää tietoisuudeksi sinänsä, toisin sanoen abstrahoiduksi eli yleistetyksi ihmiseksi, *Daseiniksi* tai transsendentaaliseksi subjektuudeksi: siksi, joka tarjoaa

pääsytien maailmaan. Näin riippumatta siitä ymmärretäänkö tämä abstraktio kokemuksen ja tiedon rakenteelliseksi ehdoksi Husserlin tapaan vai heideggerilaisittain maailmaan tarttumisen ehdoksi käytännöllisemmän ”käsitteämisen” muodossa. Irigaray näkee virheen tämän ontologisesti relevantin subjektin ymmärtämisessä. Traditiossa on hänen mukaan sa alusta asti unohtettu ja verhottu olennainen asia: se että tämä tietoisuus eli subjekti ei ole yksi vaan ainakin kaksi.

Kirjassaan *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger / The Forgetting of Air in Martin Heidegger* Irigaray kirjoittaa:

Kun Oleminen jaetaan kahteen, mitä tapahtuu läsnäololle? Jos tämä arvoituksellinen avain, joka avaa ihmisen maailman repeytyy vähintään kahtia, mitä tulee ihmisen ajasta, mitä ihmisestä avaruus-ajassaan? (Irigaray 1983, 113 / 1999, 123, suom. TP),

ja kirjassaan *To be Two* hän kirjoittaa

Sukupuoliero on osa ihmisen identiteettiä siinä määrin kuin se on määräävä ulottuvuus ihmisolentoa ja hänen kokonaisuuttaan. Subjektin ymmärtäminen yhtenä, singulaarisena, yhtenä ja monina, yhtenä ja yksilöllisten koelmana, on ihmisen olemisen ja olemuksen olennaisen piirteen väärin ymmärtämistä. (Irigaray 2000, 33, suom. TP).

Sen sijaan, että subjekti/ihminen/tietoisuus ymmärrettäisiin yhtenä, se pitäisi käsittää kahtena tai ainakin kahtena: feminiinisenä ja maskuliinisenä. Sukupuolieron oppi Irigarayn ajattelussa ei siis väitä ainoastaan, että naiset ja miehet ovat erilaisia, kuten se joskus yksinkertaistetaan. Sukupuoliero on hänelle väite, että transendentiaalinen subjekti ei ole yksi vaan kaksi, ja näin ero maskuliiniseen ja feminiiniseen on perimmäistä ontologiaa koskeva väite. Irigaraylle sukupuoliero liittyy siihen, että kaikki oleva näyttäytyy ja tulee käsitetyksi eri tavoin maskuliiniselle ja feminiiniselle, jotka

ovat eri muotoisia (*morphologique*)⁸. Psykoanalyttisin termein tämä ero liittyy myös eri positioihin syntymässä. Irigaray väittää, että länsimainen kulttuuri on maskuliinisen dominoima, eli että länsimainen kulttuuria dominoi maailma, joka on eletty maskuliinisen ruumiinmuodon ja aistimisen läpi sekä maskuliinisen äitisuhteen kautta.

Groszin teksteissä sukupuolieroon liitetään usein attribuutti *irreducible*, eli se asetetaan eroksi, jota ei voi poistaa tai josta pitemmälle taaksepäin ei pääse. *Irreducible*-termi vie ajatuksen Husserliin ja hänen reduktioonsa eli tietoisuuden operaatioon, jossa redusoitu eli pelkistetty tietoisuuden kokemus on se kokemus, joka jää jäljelle, kun kaikki epäolennainen on asetettu sulkeisiin. Samalla *irreducible*-termi antaa ymmärtää, että kyse on pohjalle pääsystä ja viimekätisestä perustasta. Tämä vastaa sitä statusta, jonka sukupuoliero saa Groszin teksteissä: se näyttäytyy aksiomana, eli jonakin, jota ei voi eikä tule kyseenalaistaa. Sellaisena se kilpailee samassa sarjassa kuin deleuzeläisen ontologian ei-individuoitu materia.

Oma huomioni on, että nämä kaksi Groszin ajattelun ontologista kulmakiveä, deleuzeläinen ja irigaraylainen, eivät sovi yhteen ja ne luovat jatkuvan jännitteen Groszin ajatteluun. Jos sukupuoliero on ero, jonka taakse perimmäisellä ontologisella tasolla ei pääse, näyttää deleuzeläisen ontologian jatkuva eron ja identiteettien muuttuminen toisikseen törmäävän johonkin rajaan eli kohtaan, missä maskuliinisen ja feminiinisen välinen kumoamaton ero ei liiku mihinkään eikä muutu. Vielä tarkemmin kyse on siitä, että Irigarayn (ihmis)tietoisuusperustainen kahden ontologia ei mitenkään sopeudu yhteen Deleuzen substanssiperustaisen ontologian kanssa.

Jännite Groszin ajattelussa deleuzeläisten ja irigaraylaisten pyrkimysten välillä on tullut jo huomatuksi feministisen teorian keskustelussa (Parisi 2010; Weinstein 2010; Hird 2012). Usein näissä keskusteluissa Groszin ajattelu evoluutioteoriasta ymmärretään suurin piirtein samaksi asiaksi kuin Deleuzen tulemisen on-

tologia. Tällöin jätetään kuitenkin kysymättä, miten Darwin ja evoluutioteoria tulivat alun perin assosioituiksi Deleuzen ontologiaan Groszin ajattelussa. Tämä on mielenkiintoinen kysymys. Yhtä mielenkiintoista on huomata, kuinka Grosz kehittää Darwinin teoriaa elämästä kokonaiseksi uudeksi ontologiaksi, jota kohti hän liikkuu vahvasti uusimmassa tuotannossaan. Myöhemmissä kirjoituksissaan Grosz ei kehitä ontologiaa enää täysin Deleuzen tapaan materiaana, joka on jatkuvassa tulemisen tilassa vaan korostaa, että ei ole kiinnostunut materiaasta substanssina vaan voimista ja elämästä (Grosz 2011, 32). Todellinen todellisuus, erojen tuleminen ja tuleminen itsessään kiinnittyvät nyt vahvemmin kuin aiemmin nimenomaan biotieteisiin ja evoluutioteoriaan (Grosz 2011, 43). Tämä Groszin suurprojekti, jossa deleuzeläinen ontologia rakennetaan enemmän elämän kuin materiaan käsitteen ympärille, ei ole lainkaan riippumaton – niin väitän – Groszin toisesta ontologisesta kulmakivestä eli sukupuolieron ajatuksesta.⁹

DARWIN GROSZIN TEKSTEISSÄ

Darwin ilmaantui ensi kerran Groszin julkaisuihin hänen vuonna 1999 ilmestyneessä kokoelmassaan *Becomings* (Grosz 1999a, 1999b, 1999c) ja pysyi hyvin keskeisenä koko Groszin 2000-luvun ensi vuosikymmenen merkittävässä tuotannossa, johon kuuluvat kirjat *The Nick of Time* (2004), *Politics, Evolution and the Untimely* (2004), *Time Travels. Feminism, Nature and Power* (2005) ja *Chaos, Territory, Art: Deleuze and the Framing of the Earth* (2008). Darwin on myös koko ajan saanut yhä suuremman roolin hänen työssään, niin että viime vuosikymmenen ensimmäinen kokoelma, *Becoming Undone* (2011) on alaotsikoltaan *Darwinian Reflections on Time, Politics and Art*. Kun Grosz esitti aiemmissa kirjoissaan Darwinin jonakin, joka auttaa Deleuzen ymmärtämisessä, ovat roolit viimeisen vuosikymmenen artik-

keissa vaihtuneet: hän esittää nyt Deleuzen Darwinin ajatusten kehittäjänä (Grosz 2011, 4). Deleuze on kuitenkin ollut läsnä Groszin töissä pidempään kuin Darwin, ainakin jo kokoelmasta *Volatile Bodies* (1994) alkaen. Tästä lähtien Grosz on myös yhdistänyt Deleuzen ajattelun ennen kaikkea Spinozaan ja ontologiaan (Grosz 1994, 160–183). Voi hyvin sanoa, että Grosz vakiinnutti itsensä jo vuosituhanen vaihteeseen mennessä nimenomaan deleuzeläisenä ajattelijana yhdessä eräiden muiden feminististen ajattelijoiden kanssa, joista erityisen tunnettu on Rosi Braidotti. Tämän historian perusteella näkisän, että Groszin liikkuminen kohti Darwinia on ensi sijassa ymmärrettävissä deleuzeläisistä ontologisista kysymyksistä käsin.

Deleuzeläisten nykyajattelijoiden edelleen kasvavassa joukossa Grosz on harvinaisuus siinä, että hän nostaa Darwinin keskeiseksi hahmoksi Deleuzen ajattelun tulkinnessa. Useimmat Deleuzestä kirjoittavat eivät mainitse lainkaan Darwinia¹⁰. Tämä on ymmärrettävää, koska Deleuze itse mainitsee Darwinin vain harvoin ja lyhyesti: kerran kirjassa *Différence & répétition* (1968, 319–320) / *Différence and Repetition* (1994, 248–249) ja sitten taas kirjassa *Mille plateaux* (1980, xx,xx.x) / *A Thousand Plateaus* (1988, 52–54, 258, 263), jossa Deleuze ja Félix Guattari lyhyesti kiinnittävät huomioita Darwiniin, evolutionismiin ja uus-evolutionismiin keskustellen kriittisesti pysyvän lajin käsitteestä ja polveutumisesta evoluutioteoriassa¹¹ todeten:

Loppujen lopuksi tuleminen ei ole evoluutioita, ei ainakaan evoluutiota polveutumisen ja sukulinjojen välityksellä. Tuleminen ei tuota mitään polveutumalla, kaikki polveutuminen on kuvitteellista. Tuleminen on aina erilainen järjestys kuin polveutumisen ja periyymisjärjestys. Siinä on kyse yhteenliittymistä (Deleuze & Guattari, 1980 xxx / Deleuze & Guattari, 1988, 263, suom. TP).

Tästä Deleuzen ja Guattarin omasta kannasta

varmasti johtuu se, että vaikka nykyisin onkin paljon monitieteellisesti suuntautunutta kiinnostusta kehittää Deleuzen ajattelua kohti biologisia teemoja, Darwinin oman lajien syntyä käsittelevän työn yhdistäminen deleuzeläiseen tulemiseen on harvinaista. Groszin vahva yhdistämislake on siis omaperäinen ja ansaitsee sellaisena huomiota.

Kun Groszin Darwin-luentaa tarkastellaan 1990-luvulta lähtien vallinneen uuden evoluutioteoriaan kohdistuneen humanistis-yhteiskuntatieteellisen kiinnostuksen (esim. Roos & Rotkirch, 2003) kontekstissa, se on omaperäinen myös siinä, että Grosz tuntuu lukevan Darwinia darwinisteja vastaan. Groszin luenta eroaa huomattavasti standardista uusdarwinistisesta evoluutioteoriasta, joka yksinkertaisimmillaan olettaa, että variaatiota ja valintaa tapahtuu, jotta elinkelpoisimmat säilyisivät ja elämä jatkuisi maksimaalisesti. Uusdarwinisteja vastaan Grosz korostaa, että Darwin itse ei etsinyt syitä variaatioon, vaan oli kiinnostunut vain variaation seurauksista (Grosz 2004, 40). Kaikkein mielenkiintoisin variaation seuraus Groszille on leviäminen ja runsastuminen (proliferaatio) sinänsä, eli se Darwinin löydös, että luonnossa tapahtuu jatkuvaa variaatiota, joka tapahtuu vain itsensä vuoksi. Tämä kiehtoo Groszia enemmän kuin mikään muu Darwinin opissa. Darwinin näkemyksen mukaan jatkuva satunnainen variaatio on paljon tärkeämpää kuin valinta, joka rakentuu aina variaation päälle; juuri variaatio on jatkuvan evoluution perusta.

Grosz siteeraa Darwinia:

Olen puhunut valinnasta valtavana voimana, se on kuitenkin absoluuttisen riippuvainen siitä, mitä me omassa tietämättömydessämme kutsumme spontaaniksi satunnaiseksi variointiksi (Darwin 1885, I:236, lainaus Grosz 2004, 41, suom. TP.)

Sen lisäksi, että hän korostaa variaatiota kaikenlaisen valinnan taustalla, Grosz painottaa Darwinin luennassaan valinnan eri muotoja.

Grosz korostaa, että Darwin on erotellut kaksi eri valinnan mekanismia: luonnonvalinnan ja seksuaalisen valinnan (Grosz 2004, 65–79). Grosz kertoo itse edelleen kehittävänsä Darwinin ”radikaalia erottelua luonnollisen ja seksuaalisen valinnan välillä – eli erottelua yhtäältä loonjäämistä edistäviin taitoihin ja ominaisuuksiin perustuvan valinnan ja toisaalta sen valinnan välillä, joka perustuu niille taidoille ja ominaisuuksille, jotka mahdollistavat kosinnan ja nautinnon” (Grosz 2008, 33). Ero luonnonvalinnan ja seksuaalisen valinnan välillä on olennainen sille, miten Grosz ymmärtää seksuaalisuuden, ja tässä hän on eri linjoilla useimpien darwinistien kanssa. Groszille kiinnostavinta on, että seksuaalinen valinta tuottaa liiallisuutta ja ylimäärää lajien kehittymiseen ja muuntumiseen ja että tämä liiallisuus taas omalta osaltaan edistää moninaistumista ja leviämistä (Grosz 2008, 33). Toisin sanoen Grosz liittyy seksuaalisen valinnan vahvasti *uuden* syntyyn.

Kun Grosz toi Darwinin ajatteluunsa hän oli jo pitkään työskennellyt Deleuzen ja Irigarayn tekstien kanssa. Analyysiini mukaan Darwinin teoria ei tuo Groszin ajatteluun mitään sellaista uutta elementtiä, jota siihen ei olisi sisällytynyt jo aiemmin Deleuzen ja Irigarayn pohjalta, vaan pikemminkin Darwin auttaa Groszia ratkaisemaan joitakin visaisia ongelmia, joita näiden kahden ajattelijan yhdistäminen on hänelle aiheuttanut. Väitän, että Grosz on ottanut Darwinin palvelukseensa ensinnäkin vahvistaakseen deleuzeläistä ajatusta puhtaasta erosta (*pure difference, difference in itself*), jolla on olennainen rooli Deleuzen tulemisen ontologiassa, ja toiseksi tehdäkseen tämän niin, että voi samanaikaisesti puolustaa Irigarayn oppia sukupuolierosta. Groszin Darwin-luenta tukee näiden kahden hyvin erilaisen ajattelijan luomusten lukemista yhdessä ja liittämistä toisiinsa saumattomasti. Keskeisessä osassa tässä liitoksessa on kaksi käsitettä, Deleuzen ”puhdas ero” ja Irigarayn ”sukupuoliero.” Molemmissa on sana ”ero” (*difference*), ja tämä samannäköisyys saa lukijan helposti

liittämään ne toisiinsa. Se tekee mahdolliseksi retorisen liukuman, joka on tärkeä Groszille hänen filosofiapoliittisessa liikkeessään. Filosofian tekstitraditiota tarkastellen nämä käsitteet kantavat kuitenkin mukanaan olennaisesti erilaisia ajatuksia ja kulkevat keskenään täysin erilaisilla jäljillä. Niissä on kyse keskenään hyvin erilaisista asioista.

PUHDAS ERO JA SUKUPUOLIERO

Deleuzen viime kädessä monistisessa ontologiassa on Groszin termein vain yksi materia/maailma/todellinen/kaaos ja silti samalla jatkuva tuleminen, jossa tämä yksi tulee individuoiduksi toisistaan erillisiksi. Tässä on kyse ontologisen tason eriytymisestä, eli prosessista, jossa materia/kaaos/maailma erittelee itseään. Tästä erittelyn prosessista Deleuze käyttää ilmaisua puhdas ero tai ero sellaisenaan. Puhdas ero on keskeinen asia siinä ontologisessa tulemisessa, jonka kanssa Grosz on intellektuaalisesti paininut jo vuosikymmeniä ja johon hän palaa 2011 kokoelmassaan käyttäen siitä nyt myös termiä ”individuoointia edeltävä individuoointi” (*pre-individual individuation*) (Grosz 2011, 35–39). Grosz myös tähdentää:

Tuleminen on substanssin jatkuvaa liikettä, mutta tätä ei pidä ymmärtää substanssina – tai subjektina – joka itse muuttuu. (Grosz 2011, 51).

Hän haluaa pikemminkin ilmaista tulemisen sellaisilla termeillä kuin ”voima” ja ”kesto”.

Puhdasta eroa, eli eroa sinänsä, on yritetty ilmaista monin eri tavoin Deleuzea koskevassa kirjallisuudessa – sekä eri sanoin että eri metaforisin kuvauksin. *Différence et répétition* -kirjassa Deleuze kirjoittaa puhtaasta erosta sinä, mikä ”erottuu itsestään” ja vertaa sitä esimerkiksi salamaan, joka erottautuu taustastaan (Deleuze 1968, 43/Deleuze 1994, 28). Deleuzen puhtaasta erosta puhutaan useimmiten

laskosten tai laskostumisen, silyytymisen ja uudelleen laskostumisen tai poimuttumisen, poimujen siliämisen ja uudelleen poimuttumisen termein (engl. *folding, unfolding and refolding*; ransk. *plier*). Siitä on puhuttu virtuaalisuuden aktualisoitumisena mutta myös ”palpaationa”¹², ”identiteettinä ei-identiteetissä” tai ”individuoointia edeltävänä samuutena”¹³.

Miten tahansa puhdasta eroa sitten kuvataankin, salamointina, laskoksina, poimuiluna, tai individuaatiota edeltävänä individuaationa, puhtaan eron käsite asettaa kysymyksen oman itsensä tapahtumisesta: miten ymmärtää tämä jatkuva yhden erottuminen itsessään, ja ennen kaikkea, mikä saa sen tapahtumaan? Deleuzen ontologia, joka päättäväisesti vastustaa ontologisen tason identiteettejä ja niiden sijaan kuvaa jatkuvan tulemisen prosessin, nostaa kysymyksen tämän tulemisen liikkeen alkuperästä: miksi tämä laskostumisen, individuaation ja tulemisen prosessi ylipäättään tapahtuu? Tätä jatkuvaa erittelyn liikettä ei saa aikaan tietoisuus/subjekti, vaan kyse on siitä, että materia erittelee itse itseään. Mutta miksi? Miksi materia liikkuu ennemmin kuin pysyy paikallaan? Grosz näyttää asettavan tämän kysymyksen itselleen aina siitä asti, kun hän alkoi syvästi kiinnittyä Deleuzen ajatteluun.

Yksi vastaus liikkeen ongelmaan on se, jonka Grosz ensin esittää kirjassa *The Nick of Time*: hän tekee Deleuzen ajatuksen puhtaasta erosta ymmärrettäväksi esittelemällä voiman, jota kutsutaan ”ajaksi”. Grosz esittää – täysin vastoin kantilaista transendentiaalisubjektin oletettavaa ajattelua ajasta havainnon edellytyksenä – että aika ”ei ole vain subjektin ominaisuus, vaan maailman meille pakottama (4), se on voima todellisuudessa”.¹⁴ Ajasta tulee hänen filosofiassaan voima, ja sellaisena yksi materian aspekti. Se on materian sisäinen voima, joka saa materian liikkumaan, laskostumaan ja siliämään, ja näin muodostamaan eroja. Aika on jotakin, joka liikkuu koko ajan eteenpäin ja synnyttää koko ajan pikemmin ”enemmän kuin vähemmän kompleksisuutta”. Aika on voima, joka ”tuottaa pikemmin poikkeamia

kuin lähentymiä, variaatioita ennemminkin kuin samanlaisuutta” (7). Ajan aikaansaama materiaan jatkuva erilaistuminen tapahtuu jatkuvasti, ja se tapahtuu vain itsensä vuoksi, eikä mitään tarkoitusta varten. Tämä on erikoinen teoria ajasta¹⁵, ja Grosz näyttää jättävät sen myöhemmissä julkaisuissaan. Mielenkiintoisinta *Nick of Time* -kirjassa kuitenkin on, että tämän teorian esitettyään Grosz ylistää Darwinia kaikkien aikojen suurimpana ajan teoreetikkona, jonka hän kertoo myös tekevän Deleuzen tulemisen ajattelun ymmärrettäväksi (7–10; 17–62). Käy ilmi, että Darwinin teoria evoluutiosta on Groszille kuvaus puhtaan eron synnystä, eli eriytymisestä pelkästään eriytyminen vuoksi. Grosz ottaa tässä Darwinin esille nimenomaan selvittääkseen Deleuzen ajatuksia tulemisesta ja erosta itsessään/sinänsä, erottautumisesta, joka tapahtuu sen itsensä vuoksi.

Kun Darwinin työ esitetään kirjoissa *The Nick of Time* ja *Time Travels* jonakin, joka tekee Deleuzen ajattelun ymmärrettäväksi, niiden jälkeisen *Becoming Undone* -kokoelman artikkeleissa Grosz siirtyy puhumaan yleisestä ontologiasta ”elämän” perustalla, ja antaa tästä ontologiasta entistä suuremmin kunnian Darwinille. Hän kuvaa, miten Deleuze Bergsonin ajattelun välityksellä ohjautui kohti epäorganisen elämän ajatusta (Grosz 2011, 26–38), ja miten Darwin alun perin kehitti uuden ontologian, jota Bergson ja Deleuze sitten edelleen kehittivät¹⁶. Grosz kirjoittaa: ”Darwin, Bergson, ja Deleuze yhdessä tuottavat kuvauksen todellisuudesta sysäävänä voimana, todellisesta erona sinänsä” (Grosz 2011, 43). ”Ero on elämän ja todellakin koko universumin metodologia” (Grosz 2011, 45). Groszin hienosti rakentamassa esityksessä Darwinin ontologiasta nousee kriittiselle lukijalle esille yksi huolestuttava piirre: onko todellakin niin, että Darwin tulee tässä esitellyksi ontologiksi, siis filosofiksi? Eikö Darwin ollut biotieteilijä?

Kuinka sukupuoliero ja sukupuoli- ja seksuaalisuusidentiteetit, kuten nainen, mies, feminiininen ja maskuliininen sitten liittyvät

ajatukseen jatkuvasta ontologisen tason tulemisesta Groszin ajattelussa? Yleisen jatkuvan muuntelun, eriytyksen ja erilaistumisen teorian parissa voisi olettaa, että myös sukupuoli- ja seksuaalisuuseroja teoretisoitaisiin jatkuvasti kehittyvinä ja muuttuvina. On teoreetikkoja, kuten Luciana Parisi, jotka kehittelevät Deleuzen pohjalta ajatuksia tuhansista mahdollisista sukupuolista (*Adventures* 74–75; *Event* 155). Mutta näin ei voi tehdä Grosz, joka sitoutuu tiukasti Irigarayn sukupuolieron käsitteeseen – se on hänelle ”feministisen ajattelun suurin käsite” (Grosz 2011, 6) – ja se nojaa ajatukseen sukupuolierosta ontologisesti perustavana ja muuttumattomana erona (Grosz 2011, 143–168).

Darwin osoittautuu kuitenkin antoisaksi kumppaniksi Groszille juuri tässä asiassa. Grosz kirjoittaa ilahtuneena *The Nick of Time* -kirjassa:

sukupuolieron perimmäisyys (redusoitumattomuus), on väite, joka saa hämmästyttävän vahvistuksen Darwinin kirjoituksissa (Grosz 2004, 14).

[Evoluutioteoriassa] ... sukupuoliero on strategia, jonka elämä on kehittänyt varmistaakseen maksimaalisen variaation ja erilaisuuden levittäytymisen. Se on elämän itsevariaation todellinen moottori. ... [Se on] kaikkein menestyksekkäin ja vähiten varioiva elementti elämän polveutumisessa. (Grosz 2004, 10)

Suhteessa Irigarayhin Grosz palaa usein ajatukseen sukupuolieron perimmäisyydestä eli ”redusoitumattomuudesta”, joka on ”todellinen elämän moottori maan päällä” (Grosz 2008, ix). (Groszin metaforat ovat, mielenkiintoista kylä, usein juuri moottori, veturi tai kone.) Pääajatus on, että kun kaksi yksilöä antaa geeninsä uudelle yksilölle, niin tämä moninkertaistaa mahdollisuudet yllätyksiin ja variaatioihin verrattuna elämän jatkumiseen ei-sukupuolitettujen lisääntymisen tapojen välityksellä.

Kun Grosz esittää Darwinin työn ”hämästyttävänä vahvistuksena” sukupuolieron roolille, kiinnitän kriittisenä lukijana huomiota siihen, että Grosz tarjoaa tässä biologista tosiasiaa vahvistukseksi Luce Irigarayn filosofisin keinoin esittämälle sukupuolieron ”redusoimattomuudelle”. Kyse on intellektuaalisten lajien sekoituksesta, joka varmasti nostattaa kulmakarvoja Irigarayn filosofisesti orientoituneiden seuraajien keskuudessa, mutta Groszille tämä tuottaa halutun tuloksen, eli yhdistää hänen kaksi filosofiansa. Kaksisukupuolisen lisääntymisjärjestelmän tulkinta sellaiseksi koneeksi tai veturiksi, joka ottaa itselleen voiman roolin, ja kaksisukupuolisen lisääntymisjärjestelmän asettuminen puhtaan eron paikalle ontologisessa tulemisessa käy yhä selkeämmäksi Groszin uudemmissa artikkeleissa *Becoming Undone* -kokoelmassa. Grosz esittää Irigarayn yhä enenevästi elämän ja luonnon ajattelijana. Sukupuoliero on ”mystinen luova voima” (101) ja seksuaalinen valinta on toinen tapa ymmärtää sukupuoliero (117). Grosz kirjoittaa:

Ilman sukupuolieroa ei olisi elämää kuten sen tunnemme, ei eläviä kehoja, ei liikettä maan päällä, ei lajien erottautumista, ei ihmisten erottautumista roduiksi ja luokiksi – vain samuutta, monoseksuaalisuutta, hermafroditismia, loputonta strukturoitua (bakteerista ja mikrobista) saman uudelleen tuottamista. Sukupuoliero juuri on koneisto, veturi, elävä ero, variaation mekanismi, uuden tuottaja. (Grosz 2011, 101, suom. TP)

Darwin siis päättyy ideaaliksi kumppaniksi Groszin projektille tuoda yhteen Deleuze ja Irigaray. Evoluutioteoria sekä vahvistaa Deleuzen elävän materian ontologian, jossa tapahtuu eriytymistä ja moneutumista vain sen itsensä tähden, että auktorisoi Irigaray’s postulaatin sukupuolierosta erona, jona on perustavampaa laatua kuin mikään muu ero.

Suuri ongelma tässä operaatiossa on se, että Darwinista tulee Groszin luennassa onto-

logi. Hän siis muuntuu empiiristä tutkimusta tekevästä biotieteilijästä, jonka kysymykset koskivat lajeja, filosofiseksi ontologiksi, jonka ajattelun Grosz nyt väittää kattavan niin kivet, yhteiskunnat, kielet, kuin kaiken muunkin mahdollisen. Kuvaamalla Darwinin uudelleen ontologina, Grosz saa hänet näyttämään yleisen muutoksen ja tulemisen teorian keksijältä, ei ainoastaan luonnontieteilijältä, joka tutki lajien syntyä. Samalla myös Irigaray transformoituu: hänestä tulee yhteiskirjoittaja monistiseen ontologiseen projektiin, jolloin hänen omien tekstiensä psykoanalyttinen ja fenomenologinen konteksti verhoutuu täysin. On totta, että Irigaray vaalii ajatusta ihmisparista ja eroa kahden periaatteen, feminiinisen ja maskuliinisen välillä. Grosz kuitenkin yhdistää Darwinin ja Irigarayn paljon spesifimmällä kaksisukupuolisen lisääntymisen ilmiöllä. Tämä tapahtuu nähdäkseni kahdenkin ison riskin kustannuksella. Ensinnäkin Grosz tekee Irigarayn sukupuolierosta, joka on psykoanalyttinen ja filosofinen *a priori*, riippuvaisen biotieteen faktoista. Tämä kaivaa vakavasti maata sellaiselta teoretisoinnin tavalta, jota husserlilaisessa tai lacanilaisessa traditiossa harjoitetaan. Husserlhan kävi aikanaan suurta taistelua juuri filosofian oman metodin puolustamiseksi luonnontieteellisen tosiasioiden tutkimisesta erillisenä ja psykoanalyttinen tutkimus on samoin ratkaisevasti erilaista kuin mielen tutkiminen luonnontieteellisin metodein. Toiseksi, Deleuzen ja Irigaray yhdistäminen Darwinin välityksellä tapahtuu myös sillä kustannuksella, että se julistaa kaksisukupuolisen lisääntymisen yleiseksi ja ensisijaiseksi lisääntymisen tavaksi, joka on sinällään kiistanalaista. Useimmat organismit eivät lisäänty kaksisukupuolisesti, kuten Groszia kommentoineet Myra Hird ja Luciana Parisi ovat huomauttaneet arvostellessaan Groszia kaksisukupuolisesti lisääntyvien eliöiden asettamisesta hierarkiassa ylemmäksi kuin lukumääräisesti runsaammat bakteerit, virukset ja sienet, jotka lisääntyvät muilla kuin kaksisuku-

puolisilla tavoilla (Parisi 2010, 153–157; Hird 2012, 223–229).

Kaikkein eniten itseäni perustahakuisuutta karttavana lukijan kuitenkin kiusaa se, että Grosz ei ainoastaan esitä elämän teoriaa, vaan yleisen muutoksen teorian, jossa elämästä tulee malli tai metafora muutokselle yleensä. Malli pätee kaikenlaiseen muutokseen, oli sitten kyse sään muutoksesta, kirjallisten lajien muutoksesta tai käytettyjen käsitteiden muutoksesta. Grosz ei näytä epäröivän lainkaan soveltaa Darwinin evoluutioteoriaa kulttuurisiin ilmiöihin; Groszin mukaan se selittää kuinka kielet kehittyvät, kuinka kulttuurit ja yhteiskunnallisen käytännön jatkuvasti eriytyvät, jne. (Grosz 2004, 26–27). Kirjassaan *Chaos, Territory, Art* Grosz toistaa jo *Time Travels* -kirjassa esittelemänsä ajatuksen, että kulttuuri jatkaa variaatiota vastauksena haasteisiin, joita se saa luonnolta.

Taide ja tiede, mutta yhtä lailla filosofia ovat niitä tuotteita evoluutiosta, jotka ovat kaapanneet itselleen yksilöllisen variaation intiimin mukautumisen tavan (jonka elinkykyisyyden luonnonvalinta on testannut) seksuaalisen valinnan muodossa, eli liiallisuuskien ja sopeutumattomien kiertoteiden kuten seksuaalisen maun ja eroottisen nautinnon välityksellä (Grosz 2008, 26).

Erilaiset kulttuuri-ilmiöt ovat hänen mukaansa selitettävissä evoluutioteorian termein ja elämän ilmiötä voi helposti soveltaa yleiseen uuden ilmaantumisen järjestykseen

Valtavan kunnianhimoisesti hän kehittää evoluutioteoriaa kohti kaiken kattavaa tulemisen ja variaation teoriaa, joka perustuu tulemisen ontologiaan. Tämän teorian totaalinen luonne on omasta mielestäni samalla vaikuttava ja huolestuttava, ja se avaa kysymyksiä sekä koskien sen politiikkaa teoriana että sen suhdetta politiikkaan interventiona. Tällä kohdin tulevat yhä vahvemmin esille ärsytykseni aiheet.

POLITIikka, MUUTOS, JA AVOIMUUS

– VAIKO MUUTOKSEN SELITYS?

Merkittävä ulottuvuus Groszin suurontologia-projektissa on, että koko rakennelmaa näyttää vahvimmin motivoivan Groszin viehtymys ajatukseen avoimesta tulevaisuudesta ja loputtoman muutoksen itsensä luomista mahdollisuuksista. Jatkuva variaatio tekee ymmärrettäväksi, että asiat eivät pysy samoina, mitä tahansa voi tapahtua tulevaisuudessa ja täysin uusia asioita voi ilmaantua. Kaikki tämä liittyy Groszilla myös politiikkaan, ja muutos, erityisesti feministisen ja queerin muutoksen mahdollisuus motivoi feminististä ja queer-teoriaa.

Politiikan ja poliittisen ajattelu painottaa olennaisesti kontingenttisuutta, eli sen mahdollisuuden näkemistä, että asiat voisivat olla toisin kuin ne nyt ovat. Kontingenttisuus painottaa toiminnan tilaa ja tilaisuuksia muutoksiin, ja se on vahvassa vastakkainasettelussa käsitteille välttämättömän ja väistämätön¹⁷. Groszin vahvasti ei-teleologinen luenta Darwinista (Grosz 2004, 40; 2005, 25) jo ikään kuin politisoi Darwinin. Tämän tulkinnan painopiste on avoimessa tulevaisuudessa ja variaatiossa, ei suinkaan yrityksessä kontrolloida tiedolla tulevaisuutta, mikä yleensä kuuluu valintaa ja eloonjäämistäistelua korostaviin tulkintoihin. Samassa hengessä Grosz korostaa, että vaikka Darwinille on kyllä selvää, että kaikki peritty materiaali tulee vanhemmilta, paljon merkittävämpää on, että on täysin ennakoimatonta mitkä geneettiset ominaisuudet kummaltakin vanhemmalta valikoituvat ja yhdistyvät (Grosz 2004, 41). Juuri tämä ennakoimattomuus saa aikaan variaation ja kaiken uuden.

Heti Groszin Darwin-kiinnostuksen alusta alkaen ”chance” (mahdollisuus / sattuma) on ollut hänelle pääkäsite evoluutioteoriassa (Grosz 2005 17; 25–26). Hänen luennassaan darwinilainen evoluutio on ennen kaikkea loputtomasti avoin systeemi. Se on myös sa-

tunnainen, eikä sillä ole motiivia eikä suuntaa (Grosz 2005, 26). Grosz kuvaa Darwinia sellaisin termein kuin ”temporaalisuus”, ”tapahtuma” (*event*) ja ”odottamattoman purkaus” (*eruption of unexpected*). Hän argumentoi, että kun muut luonnontieteet, kuten fysiikka ja kemia etsivät säännönmukaisuuksia, evoluutioteoriassa nykyisyys ja tuleva eroavat menneestä (Grosz 2004, 8).

Luennallaan Grosz saa Darwinin näyttämään kontingenttisuutta painottavana, lähes poliittisena ajattelijana¹⁸. Kuitenkin – ja tämä on minua perustahakuisuutta karttavana lukijan ärsyttävä piirre – Grosz näyttää haluavan varmistaa tämän näkemyksensä yleisellä muutoksen teorialla. Tämä yleinen muutoksen teoria tekee Darwinista sekä luonnontieteellisen eli ei-determinoidun muutoksen mahdollisuudelle. Näen tämän ratkaisun vievän meitä täsmälleen toiseen suuntaan kuin julkilausuntun teorian politisointi veisi.

Erityisen ikävää mielestäni on, että Groszin keino avata tulevaisuus ennakoimattomalle muutokselle näyttää paradoksaalisesti olevan se, että hän sulkee argumentaation tilan tieteen auktoriteetilla. Takaamisen ja sulkemisen liike vahvistuu huomattavasti, kun Groszin Bergsoniin tukeutuvassa teoretisoinnissa loikataan elämän tutkimuksesta yleiseen filosofiseen ontologiaan, jossa elämään liittyvä ajattelu siirretään suoraviivaisesti soveltumaan kaikkeen muuhun olevaan. Omasta mielestäni nämä kaksi perustahakuisesti tulkittua selityspuustaa, luonnontiede ja ontologia, jotka Grosz ottaa käyttöön todistaakseen kaikkeuden koko ajan muuttuvaksi, antavat auktoriteetin selityksille, jotka ovat luonteeltaan totaalisia. Epäilyni näitä totalisoivia selitysmalleja kohtaan vahvistuvat vielä, kun otetaan huomioon Groszin niille antaman selitysvaiman laueus: se laajenee alkuperäisestä biologisesta elämästä sellaiseksi, että se sisältää myös kulttuurisen muutoksen eli siis myös kaiken sen muutoksen, joka kuuluu feministisiin ja queer-kamppailuihin. Tämä nostaa kysymyk-

siä feministisestä ja queeristä interventioista: kuinka totaalinen ontologinen teoria auttaa argumentaatiossa feministisen muutoksen puolesta? Vielä tarkemmin kysyttynä, mitkä ovat tämän muotoisen teoretisoinnin seuraukset feministiselle ja queer-keskustelulle ja kirjoittamiselle?

KESKUSTELUN TAPA:

PARISI JA WEINSTEIN

Joitakin potentiaalisesti negatiivisia seurauksia feministisen teorian Groszin totaalisen selityksen otteesta tulee esille jo siinä ajatus-tenvaihdoissa, jonka kaksi Groszin ajattelun tulkitsijaa, Luciana Parisi ja Jami Weinstein, esittävät debatoidessaan Groszin työstä *Southern Journal of Philosophy* -lehdessä vuonna 2010. Pääkysymys Parisin ja Weinsteinin ajatustenvaihdoissa on juuri jännite Groszin työssä kahden yllä esille tulleen näkemyksen välillä, nimittäin yhtäältä Deleuzen ontologian, josta periaatteessa pitäisi seurata ajatus jatkuvasta seksuaalisten erojen variaatiosta ja toisaalta Irigarayn sukupuolieron ajatuksen välillä. Sekä Parisi että Weinstein huomaavat, että Grosz nojaa Darwiniin ymmärtääkseen muutosta, variaatiota, sattumaa ja uutta – eli tapahtumista – Deleuzen ontologiassa, ja että hän ehdottaa sukupuolieroa tämän variaation alkuperäksi. Molemmat myös huomaavat ristiriidan Deleuzen monismin ja Irigarayn sukupuolen metafysiikan välillä. Parisi huomauttaa paradoksista Groszin kahden näkemyksen välillä ilmaisten sen niin, että Grosz edustaa sekä ”uusmaterialistista Darwinin evoluutioteorian tutkimusta” että ”horjumatonta sukupuolieron puolustusta” (Parisi 2010). Weinstein taas pyrkii: ”vapauttamaan Groszin tästä paradoksaalisuussyttestä” (Weinstein 2010, 165).

Kun analysoin debatin osapuolien toisilleen esittämiä argumentteja, Groszin teoreti-

soinnin vaikutus näkyy vahvana. Parisi osoittaa ensin kriittisesti, että kun Grosz identifioi sukupuolieron uuden lähteeksi hän jättää huomaamatta ”bakteriaalisen, viraalisen, informaationaalisen, nano-, ja ajatus-sukupuolien todellisuuden, joka rönsyilee kahden sukupuolen lain alla” (Parisi 2010, 153). Parisi viittaa evoluutioteoreetikko Stephen J. Gouldiin, joka huomauttaa, että kahden sukupuolen organismit eivät ole kuin sattuma kaikkien bakteriialisten sukupuolimuotojen joukossa, ja että ne voivat myös helposti lakata olemasta dominantteja (Parisi 2010, 153). Parisille Groszin liimautuminen Irigarayhin tuottaa ristiriidan ja estää häntä näkemästä kaikkia niitä sukupuoleen liittyviä avoimen tulevaisuuden seurauksia, joita Deleuzen ontologia mahdollistaisi.

Huomioni on, että tässä kohdin keskustelua Parisi perustelee Grosz-kritiikkinsä väitteellä, että hänellä on parempaa luonnontieteellistä tietoa kuin Groszilla, ja tämä näyttää tyyntävänä Weinsteinin. Jo tässä nousee kysymys argumentoinnista. Jos Parisi voi kyseenalaistaa Groszin ontologiset väitteet uudella ja paremmalla luonnontieteellisellä tiedolla, eikö tämä kerro jotakin itsestään selväksi oletetusta tieteenalojen hierarkiasta, jolle Groszin oma teoretisointi antaa tukea? Jos oletetaan, että luonnontiede riittää ja sitä tarvitaan kiistämään ajatus sukupuolierosta, sen sijaan, että argumentoitaisiin filosofisesti, psykoanalyttisen teorian, kirjallisuusteorian, tai poliittisen teorian keinoin, näkisin, että seuraukset feministiselle keskustelulle ovat vakavat. Groszin filosofinen teoretisointi kutsuu sellaiseen feministisen teoretisoinnin käytäntöön, joka asettaa luonnontieteet humanististen yläpuolelle todellisuudesta puhuttaessa, hyväksyy tiedon hierarkiat tieteenalatradiitioiden kesken ja väheksyy humanististen alojen argumentaatiotraditioita.

Vielä laajemmin tarkasteltuna: antamalla luonnontieteelliselle evidenssille etusijan tämä keskustelukäytäntö myös tuo mukaan alussa mainitun yhden totuuden horisontin ajatuksen, jota pidän vieraana feministisille deba-

teille ja sukupuolentutkimukselle tieteenalana (Pulkkinen 2015; 2016). Siksi näkisin, että vaikka Groszin työssä on selkeästi filosofiset panokset, sen potentiaaliset seuraukset feministiselle keskustelulle ovat hyvin samankaltaisia kuin mistä ne, jotka ovat kritisoineet ”uusmaterialismia” ovat varoitelleet, eli luonnontieteiden suosiminen ja ”auktoriteetin äänen tuomisen keskusteluun luonnontieteen hahmossa” (Sullivan 2012, 307; Irni 2013, 356).

Toinen Groszin lähestymistavan ongelmallinen piirre on se ontologisesti kaiken kattava ote, jonka suuri muutoksen teoria selittävänä hankkeena tuo mukanaan. Näen myös tämän piirteen heijastuvan problemaattisesti keskusteluun Parisin ja Weinsteinin välillä. Se tulee esille toisessa osassa keskustelua, joka koostuu Weinsteinin vastauksesta ja hänen Groszin puolustuksestaan. Vaikka Weinstein yhtyy Parisin esittämään kritiikkiin ja pitää heikkona ideaa, että evoluutio perustuisi sukupuolierolle, hän kuitenkin puolustaa Groszin ajattelua ja tekee tämän aivan erityisenlaisella tavalla. Weinstein kirjoittaa, että olisi väärin tuomita Groszin projekti siihen sisältyvän ratkaisemattoman sisäisen ristiriidan vuoksi. Groszin paradoksaalinen ajattelu, Weinstein väittää, on tahallista: sen tarkoitus on olla produktiivinen ”käsitteellisen evoluution” kulusa, kuten Weinstein sen ilmaisee (Weinstein 2010, 175).

Ilmaisun ”käsitteellinen evoluutio” käyttö antaa ymmärtää, että Groszia puolustaessaan Weinstein ottaa jo käyttöön Groszin ajatuksen yleisestä muutoksen teoriasta ja soveltaa sitä feministiseen teoriaan ja sen käsitteisiin. Weinsteinille käsitteet siis kehittyvät: hän kirjoittaa käsitteellisestä evoluutiosta ja vielä spesifimmin käsitteellisestä evoluutiosta feministisessä teoriassa. Hän myös kirjoittaa ”käsitteellisen evoluution asteista”, ”nykyisestä asteesta käsitteellisessä ja filosofisessa evoluutiosta” ja jopa ”käsitteellisestä genetiikastamme” (Weinstein 2010, 178).

Weinstein siis ajattelee evoluutiota mallina, jolla voidaan selittää myös käsitteiden kehitystä. Tässä kohdin ärtymykseni perustoja karttavana kriittisenä lukijana nousee erityisen korkeaksi. Jos muutokset käsitteiden käytössä ja ajattelussa esitetään asteiksi evoluutiossa, jotakin hyvin vaarallista tapahtuu: tämä puhetapa tekee teoretisoinnista ja ajattelun maailmasta yksiulotteisen. Tässä se kuvaa feministisen teorian ja ajattelun yksisuuntaisen tienä, jolla on yksi menneisyys ja yksi tulevaisuus. Oletus on, että feministinen ajattelu olisi kehittyvää, käsitteiden ja ajatusmallien muutos kuvattavissa prosessina, joka etenee yhdestä seuraavaan, ja että tämä kehitys olisi analysoitavissa kuten mikä tahansa muukin evolutiivinen luonnon ilmiö tieteen metodein. Pluraalisuus, eli samanaikaisten keskenään ristiriitaistenkin ajatusmallien läsnäolo, joka on omasta näkökulmastani olennaista feministiselle ajattelulle, korvautuu tässä yksiaanisyydellä, joka on vieras ei vain feministiselle, vaan kaikelle kriittiselle teoretisoinnille. Vaikka yksiaäninen kehityksen idea on usein läsnä filosofian historian kertomuksissa ja vaikka, kuten Clare Hemmings (2011) on osoittanut, että se on usein myös läsnä feministisen teorian kertomuksissa, mielestäni sitä vastaan pitää hangoitella. Feministisissä teoriakeskusteluissa viime vuosikymmeninä suosittuun ”käänteiden” (*turn*) retoriikkaan liittyy juuri tällainen yksiaanisyyden efekti: ikään kuin me kaikki ”kääntyilisisimme” intellektuaalisesti yhtä aikaa ja yhdessä. Feministisen teorian pluraalisuus ja moninaisuus tulee näin vähätellyksi ja sen mukana myös se politiikka ja poliittinen, joka aina sisältyy ajatteluun itseensä.

Groszin eksplisiittisissä intentioissa täytyy mielestäni antaa tunnustusta sille, että hän haluaa politisoida ajattelua ja hän puolustaa avointa tulevaisuutta. Mutta on kysyttävä, eikö yleinen muutoksen teoria selityksineen pikemminkin sulje muutosta kuin pidä sitä avoimena? Eikö yleinen todeksi osoitettu muutoksen teoria pikemminkin sulkeudu yhdeksi vaihtoehdoksi kuin kannusta intellektuaaliseen

kokeiluun? Panokset tässä ovat suuret: kuten olen muuallakin argumentoinut, feministinen teoria on ja sen täytyy olla sellaista teoretisointia ja tutkimusta, joka haastaa selitykset ja politisoi totuudet, ei sellaista, jota ajatellaan ensi sijassa ”tiedon tuotantona” (Pulkinen 2015, 2016.) Feministisessä oppineisuudessa pääosassa on interventio, ei selittäminen – tai niin mielestäni ainakin pitäisi olla.

Niin filosofisesti kunnianhimoinen kuin Groszin projekti onkin ja niin nerokas kuin hänen tapansa kutoa Darwin päärooliin rakennelmassaan on, suurin huoleni Groszin tähänastisessa tuotannossa koskee sitä, että intellektuaalisena hankkeena rakennelman päätavoite ja kunnianhimoisin pyrkimys on selityksen tarjoaminen. Kun Groszin projekti on aina myös muuttunut hänen uransa kuluessa, niin on mielenkiintoista nähdä löytääkö hän vielä uusia tapoja haastaa omia intellektuaalisia sitoumuksiaan tulevassa työssään. Uusi jännittävä käänne olisi erityisen tervetullut, varsinkin jos tällä kertaa edelleen lisääntyisi kontingenssin painotus, joka on kuulunut hänen työhönsä.

LOPUKSI: VIHOLLISEN LUKEMISESTA

Kuten huomataan, olen Grosz-luentani lopussa pyrkinyt esiintymään rakentavasti ja kirjoittanut toivovani Groszin työssä käännettä parempaan, sen sijaan että olisin korostanut lukukokemusta, jossa sekä deleuzeläisyys että irigaralaisuus ärsyttävät minua. Kun nyt uudelleen vihollisen lukemisen näkökulmasta ajattelen asiaa, mielenkiintoisimmaksi nousee tietenkin kysymys, miksi ylipäätään luen jotakin, joka ärsyttää. Miksi en jätä Groszia omaan arvoonsa ja huomiotta kuten teen niin monille muille feministisistä teoriasta kirjoittaville, joita en koskaan analysoi? Miten valitaan viholliset?

Itselleni käy usein niin, että en voi vastustaa hienosti rakennettuja ajatusrakennelmia, ja

niiden parissa askartelua, vaikka jo varhaisessa vaiheessa totean, että tämä ei ole se suunta, jonne itse liikkuisin, koska jo perusteissa on jotakin, jota en valitsisi. Laadukas kirjoittamisen taso mutta ennen kaikkea yritys johdonmukaiseen ja monimutkaiseen ajatteluun, joka ottaa huomioon aiemman ajattelutradition, kiinnostaa minua. Tämä johtuu siitä, että itse olen ajatuksiin keskittyvien tekstien lukija ja tunnistan kirjoituksesta ne, jotka myöskin ovat laajasti ja intensiivisesti lukijoita. Minua kiinnostaa katsoa, mihin ajatus kehittäjänsä vie ja mitä kaikkea seuraa niistäkin alkulähtökohdista, joita en itse intellektuaalisesti hyväksyisi.

En kuitenkaan lue tarkkaan keitä tahansa eri tavalla ajattelevia kirjoittajia, vaan ”viholliseksi” kelpaavat nimenomaan sellaiset, jotka ovat tarpeeksi mielenkiintoisia huolellisen lukuprosessin ansaitakseen. Esimerkiksi Groszin suhteen olennaista on, että pidän häntä kanssani samanlaisiin asioihin interventiota hakevana kirjoittajana. Kun tämä yhdistyy intellektuaaliseen kiinnostavuuteen, kirjoittaja ansaitsee mielestäni Ahmedin mainitseman kriittisen lukemisen ”rakkauden työn”, joka yhdistää huomion antamisen ja huolellisen lukemisen.

Grosz on valikoitunut luettavaksi näillä perusteilla ja samalla lukemisen prosessissa hän tulee tunnistetuksi filosofian politiikassa viholliseksi, jolloin lukukokemus ylittää tietyn ärsytyskynnyksen. Groszin teoretisoinnissa minua kiusaa erityisesti tieteellinen selittäminen, koska ajattelen poliittisemmin ja haluan kriittisen teoretisoinnin edistävän poliittisesti ajattelemista. Kirjoittaessani *Tiede & edistyksen* huomaan, että tässä on kyse samantapaisesta ärsytys-viehtymys-suhteesta, joka minulla on siihen marxilaiseen teoriaan ja teoretisointiin, josta lehtikin on kummunut. Olen nuoresta asti ollut ärsyntynyt juuri tieteellisen edistyksen ja edistyksen tieteellisen selittämisen ulottuvuudesta marxilaisuudessa, ja siksi marxilainen teoria on minulle kuulunut aina vihollisen asemaan. Samalla en ole kuitenkaan lainkaan voinut vastustaa kiusaus-

ta lukea, opetella ja kiinnostua kaikista mahdollista dialektisista kiemuroista, joita marxilaiseen ajatteluun, sen edeltäjiin ja sen jäljissä tulijoihin on kuulunut, ja marxilaiset ajattelijat ovat usein olleet lähimpiä teoretisointikumppaneitani – tai vihollisia. Vihollista voi lukea intoutuneesti ja eritellen, tämä voi olla nautinnollista ja kiinnostavaa. Vihollista voi ja pitää kunnioittaa suuresti. Grosziin minulla on juuri tällainen suhde: minusta hän on hieno teoreetikko, vaikka olen aika lailla eri mieltä useista perustavista asioista.

Vaikka Groszin teoretisointi ei ole marxilaista, se jakaa marxilaisen teoretisoinnin kanssa paitsi luonnontieteen suuren arvostuksen, myös teoretisoinnin tavan eli pyrkimyksen selittää ilmiö vakaasti ja laajasti. Tätä Marxin teoriaperinteen vaikutusta kriittisessä teoretisoinnissa pitäisi mielestäni edelleen tarkastella kriittisesti ja valikoiden. Laajan lukeneisuuden ja oppineisuuden arvostuksena tämä traditio toimii positiivisesti kuten *Tiede & edistyksen* historia ja nykyisyys hyvin osoittaa, mutta yhden oikean opin ja selityksen perinteenä yhteiskunnallis-humanistisilla aloilla se on mielestäni samanaikaisesti vahingollinen. Päivänpolitiikassa taas marxilaisuuteen tukeutuvissa vasemmistoliikkeissä voi aina tunnistaa – juuri perinteisen oppineisuuden arvostuksen vuoksi – luettavissa olevan vihollisen, toisin kuin oikeistopopulistisissa liikkeissä, joiden kanssa argumentointi on harvoin intellektuaalisesti nautinnollista, vaikka saattaa kiihdyttää emotionaalisesti.

Nautinto ja ärsytys, tunteet ja emotiot ovat kuitenkin olennainen ulottuvuus myös vihollisen lukemisen kokemusta. Kyse on samankaltaisista tunteista, jotka liittyvät politiikkaan. Kun oikeistopopulismien analysoinnissa viime aikoina on alettu yhä enemmän kiinnittää huomiota siihen, miten vahvat emotiot ovat osa poliittista elämää (Palonen & Saresma 2017; Salmela & von Scheve 2017; Railo & Vares 2011), niin teorialukukokemuksiin tätä ei edelleenkään yleisesti vielä yhdistetä. Emotiot ovat kuitenkin olennaisia nau-

tinnossa, kuten myös ärsytyksessä, joka liittyy niin teorialukemiseen kuin teoriakritiikkiin. Samoin kuin viihde, urheilu, pelaaminen ja politiikka ja myös intellektuaalinen harrastus kiihdyttää. Agonistiikka kuuluu vihollisen lukemiseen ja tekee siitä paradoksaalista: kiehtovaa ja ärsyttävää. Teoria ei todellakaan ole tunteiden vastakohta – vaikka tämä väärinymmärrys elää sinnikkäästi – päinvastoin, teoreetikot ovat lähes aina intohimoisia ja täynnään kuohuvia tunteita.

Populismien ja poliittisten kuplakeskustelujen aikakautena käy kuitenkin ilmi myös ero akateemisen tradition teoriadebattien ja päivänpoliittiseen argumentoinnin välillä. Pelkkä voittaminen, vihollisen nihilointi ja pelin päätyminen ei tietenkään ole innostava tai kutkuttava perspektiivi kummassakaan, vaan tärkeämpää on pelaamisen jatkuminen, pelikentän ylläpito ja mahdollisuus peliin. Päivänpoliittisessa debatissa tilanteet kuitenkin vaihtuvat nopeammin ja argumentointikeinot ja kriteerit ovat erilaisia kuin intellektuaalisissa peleissä. Oppineisuuden alalla argumentteihin pitää syventyä, perinnettä lukea, toisen argumentteja kuunnella ja myös lähtökohtaisesti arvostaa. Ei myöskään riitä, että oma puolue voittaa, vaan sen sijaan oppineiden agonistikkassa argumenttien vahvuus ja kyky puolustaa niitä elegantisti on pitkäjänteisesti parempi strategia kuin vihollisen kukistaminen. Juuri siksi vihollisen lukeminen on olennainen arvo ja vaatimus akateemisessa yhteisössä. Se on akateemiseen keskustelukulttuuriin kuuluva erottava piirre verrattuna päivänpoliittiseen debatointiin, jossa viholliseen kyllä kiinnitetään negatiivista huomiota, mutta vihollista ei varsinaisesti lueta. Argumenttien punnitseminen ja rakentaminen, ja komplisoidun vihollisen tarkkaan lukeminen onkin akateemisen kulttuurin kultivoiva taito, jonka harjoittaminen luo omaa erityistä mielihyväänsä.

Alussa mainituissa feministisen teorian alan keskusteluissa Ahmedin, Hemmingsin, Sullivanin ja Irnin identifioimat kysymykset argumentaatiosta uusmaterialismi-kes-

kustelussa liittyvät juuri tähän. Heidän esille ottamansa hegemonian tavoittelu teoriakeskusteluissa sellaisin retorisin keinoin, jotka nimeävät ”vihollisen” nimettömästi eivätkä paneudu ”vihollisen” argumentteihin, ovat tuttuja päivänpoliittisesta argumentoinnista. Jos taas Felskin ”postkriittisiä” ajatuksia seurattaisiin vakaasti ja tekstejä luettaisiin vain positiivisesti eläytyen, seuraus voisi olla, että kiinnitettäisiin huomiota vain siihen teoretisointiin, josta jo valmiiksi pidetään ja harrastettaisiin vain ”promovoivaa” kritiikkiä, kuten Irni (2012, 349) sitä kutsuu. Uusmaterialistisessa feministisessä keskustelussa on, ikävä kyllä, ollut näillä keinoin taipumusta muodostaa oma kuplansa, jossa ”viholliset” eivät saa osakseen lukemista, eikä ainakaan paneutuvaa ”rakkautta työtä”. Samanlaiset tilanteet ovat tuttuja monista muistakin akateemisista keskusteluista.

Kuplat eivät siis suinkaan ole tuntemattomia akateemisessa keskustelussa, päinvastoin. Niin kuin politiikassakin, eri toimijat toimivat eri säännöin, eikä tieteellinen yhteisö ole käytännössään klassisen tieteenfilosofian ideaalimallien mukainen puhtaasti totuuteen pyrkivä yhteisö sen enempää kuin habermasilainen ideaalinen kommunikaatioyhteisökään, vaan näitä paljon monimutkaisempi ja aina myös poliittinen agonistisen politiikanteorian mielessä. Olennaista on kuitenkin, että akateemisessa kontekstissa kirjoittaminen, lukeminen, argumentit ja vakuuttaminen voi puhkoa kuplia: tekstejä lukien argumentteja voi purkaa ja kehittää, ja agonistisen tilanteen voi tuoda esille, kuten Ahmed, Sullivan ja Irni esimerkiksi ovat tuoneet feministisessä keskustelussa. Väittäisin, että asiaa auttaa huomattavasti, jos tilanteen periaatteellinen kiistanalaisuus ja avoimuus ristiriidoille hyväksytään, eli jos keskustelutilannetta lähestytään agonistisen näkemyksen kanssa.

Agonistisessa akateemisessa humanistis-yhteiskunnallisen alan teoriakeskustelussa ”vihollisen” valinta luetaan on aina vakava teko. Se kertoo, ei vain vastustuksesta vaan myös kunnioituksesta ja mahdollisesti joistakin jae-

tusta tavoitteissa, mutta samalla myös nautinnollisen kiistelyn ideaalista. Teoriakeskustelun ei pidä olla vain vihollisen nihiloivasti identtifoivaa promovointipuhetta kuplassa mutta siltä ei myöskään pidä toivoa neutraalia epä-

poliittisuutta tai postkriittistä otetta. Agonistinen politiikkakäsitys on siksi hyvä lisä myös siihen keskusteluun teoriatekstien ”vihollisen” lukemisesta, jota feministisen teorian alueella on käyty.

VIITTEET

- 1 Merkittävä osa tästä artikkelista (väliotsikosta ”Grosz” väliotsikkoon ”Lopuksi”) on julkaistu lähes samassa muodossa aiemmin englanninkielisenä artikkelina *Hypatia*-lehdessä (Pulkinen 2017). Artikkelin suomenos Tuija Pulkinen. Kiitän Jaakko Karhusta kutsusta Tutkijaliiton kesäkouluun 2018 puhumaan teemasta ”Vihollista lukemassa”. Tuota tilaisuutta varten suomensin *Hypatia*-lehden artikkelini ja keskustelin siitä esimerkkinä Vihollista lukemassa -teeman valossa. Tämä artikkeli on syntynyt tuon pohdinnan seurauksena. Kiitän myös *Tiede ja edistys*-lehden kahden anonyymia vertaisarvioijaa, joiden kommentteilla on ollut paljon vaikutusta artikkelin lopulliseen sisältöön.
- 2 Osana tätä projektia olen tarkastellut esimerkiksi (Pulkinen, 2018) Judith Butlerin työtä perustaa tavoittelemattomana ajatteluna pohtien hänen suhdettaan filosofian tekstitradiitioon. Analysoin sitä, miten Butler ”pelaa” tai ”politiikoi” sellaisilla Hannah Arendtin fenomenologis-eksistentiaalisen tradition keskeisillä käsitteillä kuin ”*appearing*” ja ”*plurality*.” Väitän, että Butler tyhjentää nämä käsitteet siitä niiden vahvasta filosofisesta latauksesta, joka on läsnä Arendtilla ja myöskin eräillä oman aikamme feministisen teorian ”vihollisilla” filosofiapoliittisessa pelissä. Artikkelissa tarkasteltu kanssapelaaja on Adriana Cavarero, jonka tuotannolla on vahva positiivinen suhde Arendtiin ja sen kautta fenomenologis-eksistentiaaliseen filosofian traditioon.
- 3 Ahmed kutsuu uusmaterialistisen keskustelun ”perustavaksi eleeksi” (*founding gesture*) inflatorista logiikkaa (*a gesture of inflationary logic*), joka konstruoi ”kuvitteellisen kiellon”, joka sitten oletetaan perustavaa laatua olevaksi tietyille intellektuaaliselle yhteisölle (feministit karttavat biologiaa). Tuo kiello kuvitellaan hegemoniseksi enemmistöpositioksi, niin, että sitä vastaan voidaan rakentaa puheakti, vähemmistöpositio, ikään kuin kapinana ortodoksiaa vastaan. (Ahmed 2008, 31) Nikki Sullivan on jatkanut tätä kuvaamalla keskustelua, jossa tuota rakennettua ”perustavaa elettä” toistetaan mantramaisella monotonialla, jossa nimettömiksi jätetyt (feministi/postmodernistit/sosiaaliset konstruktionistit) jättävät huomiotta biologian.
- 4 Grosz itse todistaa usein suuresta velastaan Irigaraylle ja Deleuzelle. Yksi esimerkki intoutuneista kiitoksista on Grosz 2002, ix–x.
- 5 Grosz tunnistaa Deleuzen yhteyden Spinozaan ja monismiin jo alun perin alkaessaan positiivisesti yhdistää Deleuzia omaan ajatteluunsa. Grosz 1994, 10–13, 168–169.
- 6 Vastaava kohdat alkuperäisessä ranskankielisessä ja englanninnoksessa painottavat myös tietoisuudelle olemisesta luopumista:
... trace un plan qui coupe le chaos, à la foi mouvement infini d'une matière qui ne cesse de se propager et image d'une pensée qui ne cesse d'essaimer partout une pure conscience en droit (ce n'est pas l'immanence qui est « à » la conscience,

- mais l'inverse*)." Deleuze & Guattari 1991, 50.
- ".. marks out a plane that slices through the chaos – both the infinite movement of a substance that continually propagates itself, and the image of thought that everywhere continually spreads a pure consciousness by right (immanence is not immanent 'to' consciousness but the other way around)" Deleuze & Guattari 1994, 49.
- 7 Irigarayta luetaan usein psykoanalyysiin kiinnittyneenä, mutta hän viittaa myös säännöllisesti Husserliin ja Heideggeriin samoin kuin fenomenologisen tradition läpi tulkittuun Hegeliin. Lacanin symbolinen yhtäältä ja metafyyminen subjekti toisaalta näyttävät usein samaistuvan hänen työssään. Christine Battersby kirjoittaa: "Vaikka Irigaray ei aina tarkastele symbolista välttämättä läsnäolon metafysiikkaan kiinnittyneenä, hän käsittelee länsimaista metafysiikkaa homogeenisena, ja myös sellaisena, että se piilottaa "unohdetun" olemisen muodon (joka liittyy synnyttämiseen). Näin hänen positionsa on lähempänä Heideggeria kuin Derridaa". (Battersby 1998, 101). Monet muut, esimerkiksi Tina Chanter (1995, 9–11, 230) ja Sara Heinämaa (2007) ovat tunnistaneeet Irigarayn velan fenomenologiselle traditiolle ja korostaneet sitä.
 - 8 Tämä näkemys tulee erittäin selkeästi ilmaistuksi esimerkiksi kirjassa *J'aime a toi*: "Miehen ja naisen välillä vallitsee todellinen toiseus: biologiaan, muotoon ja suhteisiin liittyvä..." (Irigaray 1992, Kindle edition, location 1052–258; Irigaray 1996, 61). "*Entre l'homme et la femme, il y a réellement de l'autre: biologique, morphologique, relationnel*." (Irigaray 1992, Kindle edition, location 1052–2581); "*Between man and woman, there really is otherness: biological, morphological, relational...*" (Irigaray 1996, 61).
 - 9 Bergsonin ajattelulla on tärkeä rooli Groszin kehittäessä elämän ontologiaa. Groszia mainitsematta Rebecca Hill esittää kiintoisan kriittisen näkemyksen väittäessään, että Bergsonin "kiitetty monistinen elämän ja materian erilaisten taipumusten yhdistäminen" pitää yllä "sukupuolista hierarkiaa aivan tämän avoimen järjestelmän ytimessä." Hill 2008, 123–124.
 - 10 Esimerkiksi Bogue 1989; Massumi 1992; Hardt 1993; Boudas ja Olkowski 1994; Patton 1996; Marks 1998 ja May 2005.
 - 11 Ansell Pearsonin johtopäätös tästä keskustelusta on, että Deleuze ja Guattari pyrkivät molekularisoimaan molaarin Darwinin, joka keskittyy liikaa lajeihin. (Ansell Pearson 1999, 158–159.)
 - 12 Todd May tarjoaa "palpaation metaforan keskustellessaan Deleuzen ajatuksesta: "Kun lääkärit yrittävät ymmärtää vammaa, jota he eivät pysty näkemään, he palpoivat kehoa. He muodostavat tunnustelualueen, jolle vamman tuntu voi ilmaantua vaikka sitä ei voida suoraan kokea." ... "Käsitteet palpoivat eroa" May 2005, 20.
 - 13 Enemmän Deleuzen eron käsitteestä, kts May 2005, 53–62; 82.
 - 14 Grosz ei aina pidä johdonmukaisesti kiinni tästä kuvauksestaan ajasta voimana, vaan puhuu myöhemmissä teksteissään myös ajasta kuin se olisi eräänlainen säiliö "missä" asiat tapahtuvat.
 - 15 Sekä fysiikassa että filosofiassa aikaa ajatellaan useimmiten joko newtonilaisena aikana – jolloin se on eräänlainen säiliö, jossa asiat tapahtuvat; tai kantilaisesti – eli tietoisuuden rakenteena. Filosofiassa aikaa voidaan myös lähestyä nominalistisesti sanana, jolla on käyttö, ja fysiikassa taas mittaamisen standardina.
 - 16 "Darwin on itse asiassa tuottanut uuden ontologian, jatkuvan erottautumisen ontologian, jonka seurauksia puramme edelleen" ... "Tässä tutkin tapoja, joilla Bergson ja Deleuze täsmentävät ja kehittävät, kumpikin omalla tavallaan, Darwinin elämän käsitettä, niin että siihen lukeutuu myös materiaallinen maailmankaikkeus jakamattomassa monimutkaisuudessaan (Bergson), tai niin, että se voidaan laajentaa epäorgaanisiksi muodoiksi, tapahtumien elämäksi (Deleuze). Kuinka syntyvän elämän käsite muuttaa sitä, miten ymmärrämme materiaalisuuden? Onko elämä materian voimien ja niiden muuntumisen jatkumoa?" (Grosz 2011, 4)
 - 17 Kontingenttius, tila toiminnalle ja mahdollisuudet ovat olennaisia poliittisesti ajattelulle ja politiikan ajattelulle toimintana kuten sellaiset politiikan ajattelijat kuin Hannah Arendt, Chantal Mouffe ja Quentin Skinner ovat teoretisoineen. Kts. Palonen 2003, 29–38.
 - 18 Grosz ilmaisee tämän silloin tällöin eksplisiittisesti: "Darwin politisoi materiaalsen maailman itsensä ..." (Grosz 2005, 41).

KIRJALLISUUS

- Ahmed, Sara (2008) "Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the 'New Materialism'". *European Journal of Women's Studies* 15:1, 23–39.
- Ansell Pearson, Keith (1999) *Geminal Life. The Difference and Repetition of Deleuze*. London: Routledge.
- Battersby, Christine (1998) *The Phenomenal Woman: Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity*. New York: Routledge.
- Bogue, Ronald (1989) *Deleuze and Guattari*. London: Routledge.
- Boundas, Constantin V. & Olkowski, Dorothea, eds. (1994) *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*. New York: Routledge.
- Chanter, Tina (1995) *Ethics of Eros. Irigaray's Rewriting of the Philosophers*. New York: Routledge.
- Colebrook, Claire & Jami Weinstein, eds. (2008) *Deleuze and Gender*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Coole, Diana & Samatha Frost, eds. (2010) *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*. Durham & London: Duke University Press.
- Deleuze, Gilles (1968) *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, Gilles (1994) *Difference and Repetition*. Trans. Patton, Paul. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari (1980) *Capitalisme et Schizophrénie tome 2: Mille plateaux*. Paris : Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles and Félix Guattari (1988) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Brian Massumi. London: Continuum.
- Deleuze, Gilles ja Félix Guattari (1993) *Mitä filosofia on?* Suom. Leevi Lehto. Helsinki: Gaudeamus.
- Deutscher, Penelope (2002) *A Politics of Impossible Difference. The Later Work of Luce Irigaray*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Grosz, Elizabeth (1994) *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Grosz, Elizabeth (1999a) *Becoming. An Introduction*. In *Becomings: Explorations in Time, Memory, and Futures*, ed. Elizabeth Grosz. Ithaca: Cornell University Press.
- Grosz, Elizabeth (1999b) *Thinking the New: Of Futures yet Unthought. Becomings: Explorations in Time, Memory, and Futures*. Ed. Grosz, Elizabeth. Ithaca: Cornell University Press.
- Grosz, Elizabeth (1999c) *Darwin and Feminism: Preliminary Investigations for a Possible Alliance*. *Australian Feminist Studies* 14:29, 31–45.
- Grosz, Elizabeth (2000) *Deleuze's Bergson: Duration, the Virtual and a Politics of the Future*. In *Deleuze and Feminist Theory*, eds. Ian Buchanan and Clare Colebrook. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Grosz, Elizabeth (2004) *The Nick of Time. Politics, Evolution, and the Untimely*. Durham: Duke University Press.
- Grosz, Elizabeth (2005) *Time Travels. Feminism, Nature, Power*. Durham: Duke University Press.
- Grosz, Elizabeth (2008) *Chaos, Territory, Art. Deleuze and the Framing of the Earth*. New York: Columbia University Press.
- Grosz, Elizabeth (2010) "Feminism, Materialism, and Freedom". Teoksessa *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*, eds. Coole, Diana and Samatha Frost. Durham and London: Duke University Press.
- Grosz, Elizabeth (2011) *Becoming Undone. Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*. Durham and London: Duke University Press.
- Hardt, Michael (1993) *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Heinämaa, Sara (2007) "On Luce Irigaray's Phenomenology of Intersubjectivity". Teoksessa Cimitile, Maria C. & Miller, Elaine P. (toim.) *Returning to Irigaray*, Albany: State University of New York Press, s. 243–265.
- Hemmings, Clare (2011) *Why Stories Matter. The Political Grammar of Feminist Theory, Next wave*. Durham, NC: Duke University Press.
- Hill, Rebecca (2008) "Phallogentrism in Bergson: Life and Matter". Teoksessa Claire Colebrook & Jami Weinstein (eds.) *Deleuze and Gender*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hird, Myra J. (2012) "Digesting Difference: Metabolism and the Question of Sexual Difference" *Configurations* 20:3, 213–237.
- Irigaray, Luce (1983) *L'oubli de l'air. Chez martin Heidegger*. Paris : Éditions de Minuit.
- Irigaray, Luce (1999) *The Forgetting of Air in Martin Heidegger* Trans. Mary Beth Mader. Austin: University of Texas Press.

- Irigaray, Luce (1992) *J'aime à toi: esquisse d'une félicité dans l'histoire*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle.
- Irigaray, Luce (1996) *I Love to You: Sketch for a Felicity within History*. New York: Routledge.
- Irigaray, Luce (2001) *To Be Two*. Trans. Monique M. Rhodes & Marco F. Cocito-Monoc. New York: Routledge. [Alkuteos: 1994. *Essere Due*. Torino: Bollati Boringhieri 1994.]
- Irni, Sari (2013) "The Politics of Materiality: Affective Encounters in a Transdisciplinary Debate". *European Journal of Women's Studies* 20:4, 347–60.
- Marks, John (1998) *Gilles Deleuze. Vitalism and Multiplicity*. London: Pluto Press.
- Massumi, Brian (1992) *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia. Deviations from Deleuze and Guattari*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- May, Todd (2005) *Gilles Deleuze. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mouffe, Chantal (1993) *The Return of the Political*. London: Verso.
- Mouffe, Chantal (2005) *On the Political*. London: Routledge.
- Mouffe, Chantal (2013) *Agonistics: Thinking of the World Politically*. London: Verso.
- Palonen, Emilia ja Tuija Saresma (toim.) (2017): *Jätkät ja jyttyt: perussuomalaiset ja populismin retoriikka*. Tampere: Vastapaino.
- Palonen, Kari (1985) *Politik Als Handlungsbegriff. Horizontwandel Des Politikbegriffs in Deutschland 1890–1933*. Commentationes Scientiarum Socialium 28. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Palonen, Kari (1990) *Die Thematisierung Der Politik Als Phänomen. Eine Interpretation Der Geschichte Des Begriffs Politik Im Frankreich Des 20. Jahrhunderts*. Commentationes Scientiarum Socialium: 38. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Palonen, Kari (1993) "From Policy and Polity to Politicking and Politicization." Teoksessa Kari Palonen ja Tuija Parvikko (toim.) *Reading the Political*. Helsinki: Finnish Political Science Association, s. 6–16.
- Palonen, Kari (2003) *Quentin Skinner. History, Politics, Rhetoric*. Cambridge: Polity.
- Parisi, Luciana (2009) The Adventures of a Sex. Teoksessa Nigianni, Chrysanthi & Merl Storr (eds) *Deleuze and Queer Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Parisi, Luciana (2010) "Event and Evolution". *The Southern Journal of Philosophy* 48 (Spindel Supplement), 147–64.
- Patton, Paul (ed.) (1996) *Deleuze: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
- Pulkinen, Tuija (2015) "Identity and Intervention: Transdisciplinarity and Disciplinarity in Gender Studies". *Theory, Culture & Society* 32:5–6, 183–205.
- Pulkinen, Tuija (2016) "Feelings of Injustice: The Institutionalization of Gender Studies and the Pluralization of Feminism." *differences. A journal of feminist cultural studies*. 27:2, special issue *Transatlantic Gender Crossings* (eds.) Anne-Emmanuelle Berger and Éric Fassin, 103–124.
- Pulkinen, Tuija (2017) "The Role of Darwin in Elizabeth Grosz's Deleuzian Feminist Theory – Sexual Difference, Ontology, and Intervention." *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy* 32:2, 279 – 295.
- Pulkinen, Tuija (2018) "Judith Butler's Politics of Philosophy in *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*: Arendt, Cavarero, and Human "Appearing" and "Plurality". *Redescriptions. Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory* 21:2, 128–147.
- Railo, Erkka ja Vesa Vares (2011) *Oikeistopopulismin monet kasvot: perussuomalaisuus poliittisen historian ja media-tutkimuksen näkökulmasta*. Helsinki: Center for European Studies/Suomen Toivo-ajatuspaja.
- Roos, J.P. ja Anna Rotkirch (2003) "Habituksen paluu. Evoluutioteorian huomioimisesta sosiologian ihmiskäsityksessä" (osat 1 ja 2). *Tieteessä tapahtuu* 1/2003, 33–41, ja 2/2003, 33–37.
- Salmela, Mikko ja Christian von Scheve (2017) "Emotional roots of right-wing political populism". *Social Science Information* 56:4, 567–595.
- Schmitt, Carl (2007) *The Concept of the Political. Expanded Edition*. Translated by George Schwab. Chicago: Chicago University Press.
- Sullivan, Nikki (2012) "The Somatechnics of Perception and the Matter of the Non/Human: A Critical Response to the New Materialism". *European Journal of Women's Studies* 19:3, 299–313.
- Weinstein, Jami (2010) "A Requit to Sexual Difference: A Response to Luciana Parisi's 'Event and Evolution'". *The Southern Journal of Philosophy* 48 (Spindel Supplement), 165–87.