

# SIMONE DE BEAUVOIR JA FEMINISMIN SUBJEKTIN KRIISI

Iina Koskinen 012844157  
Pro gradu -tutkielma  
Helsingin yliopisto  
Filosofian, historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos  
Kevät 2013

Käytetyt lyhenteet .....	2
Johdanto: "Onko edes naisia?" .....	3
1 Feminismin kolme aaltoa .....	13
1.1. Yksilön vapauksista rakenteelliseen analyysiin .....	13
1.2. Feminismin subjektin kritiikki .....	19
2 Kysymys feminismin subjektista on yhä avoin.....	23
2.1. Sukupuolieron fenomenologia.....	25
2.1.1. Eletty ruumis .....	27
2.1.2. Feministisen fenomenologian feministinen potentiaali .....	30
2.2. Yhteiskuntakriittinen feministinen teoria .....	33
3 Eksistentiaalinen etiikka ja alistus .....	39
3.1. Beauvoirin eksistentiaalinen subjektikäsitelmä.....	40
3.2. Eksistentiaalinen kääntymys .....	44
3.3. Tunnustaminen ja vapaus .....	45
3.4. Alistaminen.....	50
3.5. Alistettujen itsepetoksesta .....	52
4 Beauvoirin filosofinen analyysi naisten alistamisesta.....	56
4.1. Sukupuoli erona ja suhteena .....	57
4.2. Sukupuoli-ideologia ja myytti .....	59
4.3. Sukupuolittunut subjektiviteetti.....	63
4.4. Tilanne ja olosuhde.....	65
4.5. Naiset erityisenä yhteisönä .....	68
4.6. Instituutioiden ja eletyn kokemuksen dynamiikka .....	71
4.7. Tunnustus ja yhteisö .....	75
4.8. Vapautuminen.....	80
Johtopäätökset .....	82
Lähdeluettelo.....	85

## Käytetyt lyhenteet

*Simone de Beauvoirin teokset*

- FC** *La force des choses*, Pariisi: Gallimard 1963.
- FDA** *La force de l'âge*, Pariisi: Gallimard 1960.
- KM** ”Kirjallisuus ja metafysiikka” teoksessa *Onko Sade poltettava? ja muita esseitä*. Helsinki: WSOY 2007.
- ME** *Moniselitteisyyden etiikka*. Helsinki: Tutkijaliitto 2012.
- MP** ”Moraalinen idealismi ja poliittinen realismi” teoksessa *Onko Sade poltettava? ja muita esseitä*. Helsinki: WSOY 2007.
- MPP** ”Review of *The Phenomenology of Perception*” teoksessa *Simone de Beauvoir. Philosophical Writings. The Beauvoir Series, Vol 1* 2004.
- PC** *Pyrrhus et Cinéas*, Pariisi: Éditions Gallimard 1944.
- PMA** *Pour une morale de l'ambiguïté*, Pariisi: Éditions Gallimard 1947.
- TSI** *Toinen sukupuoli I. Tosiasiat ja myytit*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi 2009.
- TSII** *Toinen sukupuoli II. Eletty kokemus*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi 2011.

## Johdanto: ”Onko edes naisia?”

Simone de Beauvoir (1908–1986) aloittaa teoksensa *Toinen sukupuoli (Le deuxième sexe, 1949)* pohtimalla aikansa feminististen liikkeiden luonnetta. Kenties yllättäen Beauvoir kyseenalaistaa feminismiä koskevan teoreettisen keskustelun tarpeen ja yhdistää sen kysymykseen itse sukupuolieron oikeutuksesta:

”Harkitsin pitkään, tulisiko minun kirjoittaa kirja naisesta vai ei. Aihe on ärsyttävä – etenkin naisille – eikä se ole uusikaan. Feminismiä koskevaan kiistaan on tuhlattu jo tarpeeksi mustetta eikä siitä löydy uutta sanottavaa, joten ehkä parempi olisikin vaieta. Silti siitä puhutaan yhä. [...] Onko edes mitään ongelmaa ja jos on, millainen se on? Onko edes naisia?” (TSI: 39.)

Beauvoirin kysymykset eivät ole ainoastaan retorisia. Feministisen ajattelun historiassa kysymys feminismin ”subjektista” – siitä, kenelle erilaisia oikeuksia vaaditaan tai ketkä näitä oikeuksia vaativat – on liittynyt kiinteästi tämän liikkeen yhteiskunnallisiin tavoitteisiin. Tätä kysymystä on käsitelty ennen kaikkea ”feministiseksi teoriaksi” (engl. *Feminist theory*) nimitetyn keskustelun alaisuudessa.<sup>1</sup> Tämä poliittisen feminismin rinnalla kehittynyt keskustelu on siis pyrkinyt tarjoamaan erilaisia teoreettisia jäsennyksiä siitä, mistä feminismin kohteena olevasta sukupuolesta tai naissubjektista on kyse. Ovatko kaikki naiset samalla tavalla alisteisessa asemassa? Muodostavatko naiset yhtenäisen ryhmän tai yhteiskunnallisen luokan? Ketkä ylipäänsä lasketaan kuuluviksi naissukupuolen joukkoon?

Vaikka ajatus yhdestä ja yhtenäisestä naissukupuolesta ei ole ollut feminismin historiassa ongelmaton, se on saanut osakseen uudenlaista kritiikkiä erityisesti viime vuosikymmenten aikana. Varsinkin 1990-luvun yhteiskuntatieteiden ja humanistisen tieteiden ”postmodernista käänteestä” motivoituneet feministisen teorian suuntaukset ovat päätyneet kyseenalaistamaan uudella tavalla ajatuksen naisista olemukseltaan tai tavoitteiltaan yhtenäisenä ryhmänä. Vaikka kritiikki on ollut pääosin filosofista, on sillä ollut myös seurauksia empiiriselle tutkimukselle. Esimerkiksi feministisessä sosiologiassa keskeiseksi teemaksi on noussut ”intersektionaalisuuden” käsite, jonka kautta tutkijat ovat painottaneet naisten kokemuksen yksilöllisiä eroja ja niiden

---

<sup>1</sup> Ks. Ens ja Sinacore 2002: 469–470.

kytkeytymistä kansalaisuuteen, etnisyyteen, ikään, seksuaaliseen suuntautumiseen ja yhteiskuntaluokkaan.<sup>2</sup> Itse subjektin käsite näyttää kadonneen feministisestä teoriasta, sekä filosofisesta että empiirisestä; sen tilalle ovat tulleet identiteetin, normin, sekä biologisen (*sex*) ja sosiaalisen sukupuolen (*gender*) kaltaiset käsitteet.

Vaikka feministisen teorian uusimmat suuntaukset ovat lisänneet ymmärrystämme naisiin kohdistuvan alistuksen luonteesta, sen kytkeytymisestä erilaisiin yhteiskunnallisen vallankäytön muotoihin, subjektin käsitteestä luopuminen näyttää tuoneen tilalle joukon uusia ongelmia. Jos naiset eivät muodosta minkäänlaista yhtenäistä ryhmää, mitä määritelmällisesti yhteisöllinen politiikka tai poliittinen toiminta voi tässä tilanteessa tarkoittaa? Mitä tapahtuu vapauden ja vastuun ideoille, jotka ovat erottamaton osa modernin subjektin ideaa? Tämä pro gradu -työ pyrkii vastaamaan muun muassa näihin kysymyksiin Simone de Beauvoirin filosofian avulla. Lähtökohtani on, että Beauvoirin ajattelu sisältää merkittäviä käsitteellisiä välineitä sukupuolen, vallan ja alistuksen ilmiöiden ymmärtämiseksi – ilmiöiden, jotka kietoutuvat erottamattomasti Beauvoirin radikaaliin ja filosofianhistoriallisesti merkittävään käsitykseen sukupuolittuneesta subjektista.

### *Subjektin käsite ja sen kriisi*

Kysymys subjektista on keskeinen osa niin uuden ajan tietoteoriaa kuin moraalifilosofiaakin. Yhtäältä modernin subjektikäsitteen historia on kytkeytynyt vahvasti ajatukseen yhtenäisestä tiedon järjestelmästä, jonka pätevyydestä ja yhtenäisyydestä ihminen on vastuussa. Erityisesti Descartesista alkaen moderni filosofia on korostanut subjektin keskeistä roolia maailman ja sen merkityksen rakentumisessa sekä korostanut subjektin asemaa maailmaa koskevan objektiivisen tai teoreettisen tiedon perustana.<sup>3</sup> Toisaalta subjektilla on viitattu moraalifilosofiseen ajatukseen ihmisestä tekojensa viimekätisenä perustana ja oikeuttajana, eettisenä subjektina. Juuri subjektina ihminen pystyy toimimaan vapaasti ja vastuullisesti, arvioimaan tekojensa seurauksia ja antamaan asioille arvon ja merkityksen. Kantin ajatusta mukaillen eettisenä subjektina ihminen on *autonominen* eli hän pystyy asettamaan itselleen yleisiä lakeja ja toimimaan näiden mukaisesti.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Ks. Crenshaw 1989, Andersen ja Collins 1992.

<sup>3</sup> Ks. Kenny 1968.

<sup>4</sup> Kantin autonomia-käsitteestä, ks. Hill 1991.

Moderni subjektin idea on saanut osakseen myös kritiikkiä ja se on nähty monissa tarkasteluissa vanhentuneena tai yksipuolisena käsityksenä inhimillisen tiedon ja toiminnan luonteesta. Erityisesti 1900-luvun filosofiassa ajatus yhtenäisestä ja rationaalisesta subjektista on kyseenalaistunut erilaisten naturalististen, poststrukturalististen ja postmodernien kritiikkien valossa.<sup>5</sup> Ajatus rationaalisesta toiminnasta ihmistä määrittävänä erityispiirteenä on horjunut muun muassa behavioristisen psykologian tai Freudista lähtevän psykoanalyysin valossa. Merkittävistä eroistaan huolimatta nämä suuntaukset ovat korostaneet erilaisten viettien, impulssien ja tiedostamattomien voimien merkitystä ihmisen toimintaa määrittävinä periaatteina järjen ja vapauden sijaan. Niin sanotussa poststrukturalistisessa filosofiassa subjektia on pidetty ennen kaikkea kielellisenä rakennelmana, jonka yksittäiset puheaktit kulloisessakin tilanteessa luovat.<sup>6</sup> 1900-luvun jälkipuoliskon ”postmoderneissa” suuntauksissa moderni subjekti on nähty erilaisten yhteiskunnallisten diskurssien ja valtasuhteiden tuotteena. Esimerkiksi Michel Foucault on korostanut erilaisten poissulkevien normien merkitystä subjektin synnyssä: modernin subjektin syntyyn on toisin sanoen kuulunut ajatus ”toiseudesta” tai poikkeavuuksista, jota vasten subjekti on voinut näyttäytyä normaalina.<sup>7</sup>

Poststrukturalismin ja postmodernismin esittelemä ”modernin subjektin kriisi” on heijastunut myös feministisen teorian kehitykseen. Tämä on näkynyt ennen kaikkea siinä, että feminismiin subjektia eli naissubjektia on alettu pitää autonomisen toimijan sijaan valtasuhteiden tuotteena. Erityisesti niin sanotun ”kolmannen aallon” feministit ovat esittäneet, että yhteisen naissubjektin varaan rakentuva feministinen politiikka ei ota huomioon yhteiskunnallisen vallan poissulkevaa luonnetta.<sup>8</sup> He ovat haastaneet kahden sukupuolen malliin perustuvan sukupuolihierarkian ja pyrkineet osoittamaan, kuinka heteroseksuaalinen sukupuolijärjestelmä yhtäältä pyrkii pitämään yllä tiettyjä valtasuhteita ja toisaalta jättää väistämättä tietyt subjektit kokemuksineen edustamatta. Tämän näkemyksen mukaan normatiivinen

---

<sup>5</sup> Käsite ”postmoderni” tuli tunnetuksi Jean-François Lyotardin teoksen *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir* (1979) kautta, jossa se yhdistyi ajatukseen ”suurten kertomusten” päättymisestä eli universaalihistoriallisten tarkastelujen mahdottomuudesta. Sittemmin käsitettä on käytetty laajasti eri yhteyksissä. Postmoderni-käsitteen yhteyksistä poststrukturalismiin ja subjektikritiikkiin, ks. Heartfield 2002, Roudinesco 2008.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Foucault subjektin ideasta ”tuotettuna”, ks. Foucault 1984: 59ff.

<sup>8</sup> Ks. esim. Butler 1997, 2008.

yhteiskunnallinen valta ulottuu käytännössä jokaiselle inhimillisen toiminnan alueelle: siksi myös täydellinen vapautus eli emansipaatio jää tyhjäksi ideaaliksi.

Feminismin subjektista ei kuitenkaan ole luovuttu varauksetta. Useat liberaalista poliittisen ajattelun perinteestä nousseet feministifilosofit ovat pitäneet kiinni subjektista käytännöllisenä ideana. Heidän mukaansa feministisen politiikan ensisijainen tehtävä on vapauttaa naiset rajoittavasta hallinnollisesta vallasta ja varmistaa, että naisilla on konkreettisia keinoja ja materiaalisia resursseja käyttää sitä vapautta, joka heille autonomisena henkilöinä kuuluu.<sup>9</sup> Subjektin käsite on toisin sanoen välttämätön edellytys autonomisen toiminnan varmistamiseksi, mikä puolestaan mahdollistaa vastuullisen poliittisen toiminnan.

Fenomenologisesta perinteestä ammentavat feministiset filosofit eivät ole myöskään hylänneet yksiselitteisesti modernia subjektia.<sup>10</sup> He ovat kieltäytyneet palauttamasta sukupuolta puhtaasti empiiriseksi, historialliseksi tai biologiseksi ilmiöksi tai diskursiiviseksi kategoriaksi. Sen sijaan he ovat pyrkineet osoittamaan maailman merkitystä konstituoivan subjektin sukupuolisuuden ja tutkineet sukupuolieron ontologista tai epistemologista merkitystä. Feministinen fenomenologia on pyrkinyt tarjoamaan feministiselle teorialle sukupuoliteorian, jossa naisena olemiseen liittyvistä yleisistä piirteistä voitaisiin puhua sitoutumatta essentialismiin eli ajatukseen ikuisista ja muuttumattomista olemuksista sukupuolieron perustana. Samalla feministinen fenomenologia on pyrkinyt säilyttämään ensimmäisen persoonan kokemuksen kuvauksen feministisen teorian keskeisenä menetelmällisenä lähtökohtana.

Yhteiskuntakriittisen feministisen teorian edustajat ovat puolestaan kritisoineet feminismin kolmannen aallon keskittymistä yksinomaan kokemukseen ja identiteettiin. He ovat argumentoineet strukturalistisesta näkökulmasta, että sukupuoleessa ei ole kyse ainoastaan diskursiivisesta kategoriasta eikä yksilö- tai ryhmäidentiteetistä vaan myös niistä rakenteellisista tekijöistä, jotka kohdistuvat naisiin erityisenä ihmisryhmänä. Feministinen teorian on tutkittava naisia alistavia taloudellisia, poliittisia ja kulttuurisia rakenteita eli alistuksen konkreettisia

---

<sup>9</sup> Ks. esim. Nussbaum 1999.

<sup>10</sup> Ks. esim. Heinämaa 1996, 2003a, Bergoffen 1997, Kruks 1990, Moi 1999.

materiaalisia ehtoja, jotka asettavat naiset epätasa-arvoiseen asemaan suhteessa miesten muodostamaan yhteiskuntaryhmään.<sup>11</sup>

### *Tutkielman tehtävä ja argumentti*

Tämän pro gradu -tutkielman pyrkimyksenä on lieventää yksinkertaistavia vastakkainasetteluja feministisen tutkimuksen ja teorianmuodostuksen välillä. Pyrin osoittamaan systemaattisen analyysin kautta, että naisten kohtaaman alistuksen kuvaamiseksi tarvitaan ymmärrys sekä alistuksen subjektiivisesta kokemuksesta että yksilöllistä kokemusta rajaavista materiaalisista ehdoista, jotka ovat kaikille naisille yhteisiä. Postmoderni haaste on otettava vakavasti ja selvitettävä, kuinka erilaiset valtasuhteet vaikuttavat subjektin kokemukseen itsestään ja mahdollisuuksistaan ja kuinka sukupuoli on osa vallan prosessia. Vastaavasti on tutkittava niitä taloudellisia ja muita materiaalisia ehtoja, jotka kohdistuvat naiseen erityisenä yhteiskuntaryhmä ja joiden puitteissa naisen kokemus itsestään rakentuu.

Esitän, että Simone de Beauvoirin teoksesta *Toinen sukupuoli* (1949) löytyy naisten alistamisen kuvaus, jossa yhtäältä selvitetään alistusta yksilöllisestä näkökulmasta elettyinä kokemuksena ja toisaalta objektiivisesta näkökulmasta rakenteellisena ilmiönä. Näiden näkökohtien ymmärtämiseksi on pureuduttava Beauvoirin käsitykseen subjektista ruumiillisena tietoisuutena, joka on yhtä aikaa yksilöllinen ja yleinen. Osoitan, että Beauvoirin tilannesidonnainen subjektikäsitys mahdollistaa ajatuksen inhimillisestä olemassaolosta kahden vastakkaisen tekijän, yksilöllisen vapauden ja yhteiskunnallisten olosuhteiden, määrittämänä. Beauvoir ei toisinsanoen puolusta ajatusta puhtaan ideaalisesta tai yliajallisesta subjektista, mutta hän ei myöskään sitoudu konstruktivistiseen eikä strukturalistiseen näkemykseen subjektista yksinomaan diskurssien tai yhteiskunnallisten ja taloudellisten rakenteiden tuotteenä. Päinvastoin: Beauvoirin subjektikäsitys on ymmärrettävä fenomenologisessa filosofiassa esiintyvän ”subjektiviteetin paradoksin” perustalta, erityisessä suhteessa yhteiskunnalliseen tilanteeseen.

Argumenttini on, että Beauvoir täydentää erityisellä tavalla fenomenologista subjektikäsitystä liittämällä sen *vallan* ja *yhteiskunnallisten instituutioiden* ilmiöihin. Emme koskaan elää elä omaa ruumiillisuuttamme irrallaan historiallisista, kulttuurista ja yhteiskunnallisista olosuhteista ja näihin sisältyvistä vallankäytön

---

<sup>11</sup> Ks. esim. Young 2005, Fraser 2009a, 2009b.



muodoista. Mutta vastaavalla tavalla näiden olosuhteiden ymmärtäminen edellyttää ruumiillisuuden ja kokemuksen käsitteiden huomioon ottamista, siis niiden tapojen ymmärtämistä, joiden kautta subjekti ottaa kannettavakseen erilaiset valta- ja alistussuhteet.

Tämä näkemys heijastuu myös toiseen keskeiseen argumenttiin, jonka mukaan Beauvoirin analysoimaa sukupuolen käsitettä on tutkittava itsenäisen olemuksen sijaan erityisenä *suhteena*. Sukupuoli on ymmärrettävissä ainoastaan erona, joka ilmenee toki selvimmin yhteiskunnallisten suhteiden tasolla mutta joka heijastuu myös subjektin itsensä olemistapaan. Naisten alistamisen päättäminen ja sukupuolihierarkian purkaminen edellyttää siis Beauvoirin mukaan vastavuoroista muutosta yksityisen kokemuksen ja yhteisöllisten rakenteiden tasolla.

Viime kädessä Beauvoir siis tarjoaa perustavassa mielessä uudenlaisen tavan ymmärtää ja jäsentää sukupuolen ilmiötä suhteessa sekä sisällöllisiin piirteisiin että historialliseen kehitykseen. Juuri eletyn ruumiin ja subjektin käsitteiden kautta Beauvoir tarjoaa tavan ymmärtää uudella tavalla ”biologisen” ja ”sosiaalisen” sukupuolen välistä vastakkainasettelua sortumatta biologiseen essentialismiin tai sosiaaliseen konstruktivismiin. Samalla Beauvoirin filosofia tuo esiin täysin uudenlaisen ajatuksen sukupuolieron ”teleologiasta”, sen historiallisen luonteen olemuksellisesta avoimuudesta. Sukupuolen ja sukupuolieron todellinen merkitys voi paljastua vasta yhteiskunnallisen arvojärjestyksen ja yhteiskuntarakenteiden muutoksen myötä.

#### *Beauvoirin subjektikäsitteiden perusteita*

Beauvoir perustaa subjektikäsitteensä eksistentiaaliseen fenomenologiaan.<sup>12</sup> Vaikka Beauvoirin filosofiset lähtökohdat paikannetaan usein Martin Heideggerin, Maurice Merleau-Pontyn ja Jean-Paul Sartren ajatteluun, hänen subjektikäsitteensä taustalla voidaan nähdä Edmund Husserlin ajatus transsendentaalisen subjektin, siis maailmaa konstituovan ”minän”, kaksinaisesta luonteesta.<sup>13</sup> Husserlin mukaan Descartes ja Kant olivat erehtyneet pitäessään subjektin ruumiillisuutta ja maailmallisuutta ensi sijassa empiirisinä tosiseikkoina, joita ilman tietoisuus voisi rakentaa itselleen maailman. Husserlin mukaan transsendentaalisen kokemuksen aluetta olikin lähestyttävä ”subjektiviteetin paradoksin” kautta: subjekti konstituo

<sup>12</sup> Ks. Heinämaa 1996, 2003a, 2010b, Lungren-Gothlin 1996.

<sup>13</sup> Beauvoirin suhteesta Husserlin filosofiaan ks. erityisesti Heinämaa 1996, 2000 ja 2003a.

maailman ja on näin ollen sen merkityksen perusta, mutta toisaalta subjekti on myös osa tätä samaa maailmaa. Ihmisen maailmallisuus, faktisuus ja ruumiillisuus eivät toisin sanoen ole ihmisen olemistavan sattumanvaraisia piirteitä vaan kuuluvat olennaisesti subjektin maailmasuhteen rakentumiseen. (Husserl 2011: 164–171; Carr: 1999)

Beauvoir on kiinnostunut ennen kaikkea subjektiviteetin paradoksin eksistentiaalisesta ulottuvuudesta eli suhteesta vapauteen. Olemme vapaita tietoisuuksia ja toisaalta ruumiillisina subjekteina sidottuja maailmaan ja toisiin ihmisiin. Olemme vapaita asettamaan itsellemme päämääriä ja antamaan toiminnallemme merkityksen, mutta käytämme vapauttamme historiallis-materiaalisessa tilanteessa, joka yhtäältä mahdollistaa ja toisaalta rajoittaa toimintaamme. Vapautemme konkreettinen toteutuminen on kiinni myös siitä, tunnustavatko toiset ihmiset vapautemme. Tätä inhimillisen olemassaolon kaksinaista luonnetta Beauvoir kuvaa moniselitteisyyden (*ambiguité*) käsitteellä. (ME: 31–34.)

Beauvoir jäsentää naisten alistamista eksistentiaalistisen etiikan näkökulmasta. Hän esittää, että sukupuolten väliset suhteet ovat järjestyneet yhteisön sisällä hierarkkisesti. Miestä pidetään absoluuttisena subjektina ja normina, jonka mukaan ihmisyyden ehdot määrittyvät, ja nainen on määritelty poikkeamaksi tästä normista – nainen on ”Toinen”. Toisen asemassaan nainen ei pysty toteuttamaan hänelle kuuluvaa vapauttaan täysipainoisesti. Hegeliä seuraten Beauvoir tutkii miehen ja naisen välistä suhdetta erityisenä tunnustussuhteena, jossa mies pyrkii asettumaan absoluuttiseksi subjektiksi kieltäen objektiivisuutensa ja nainen epäolennaiseksi objektiksi kieltäen subjektiivisuutensa. Hän kuitenkin esittää, että tällaiset taipumukset on mahdollista ymmärtää suhteessa inhimilliseen olemassaoloon, jonka moniselitteistä luonnetta ihmiset eivät halua ottaa kannettavakseen. (TSII: 677; Heinämaa 2003a: 130.)

Beauvoir kuitenkin korostaa, että tällaisen tunnustussuhteen kehittyminen on mahdollista käsittää vain laajemmassa yhteiskunnallisessa kontekstissa suhteessa historiallis-taloudellisiin olosuhteisiin. Hän kuvaa, miten yhteiskunnalliset rakenteet ja instituutiot asettavat miehet ja naiset eriarvoisiin asemiin ryhmänsä edustajina ja miten tätä asetelmaa pidetään yllä erilaisissa kulttuurissa diskursseissa, kuten myyteissä. Sukupuolta koskevat myytit ilmentävät kollektiivisiä käsityksiä naisen

asemasta ja tehtävästä, ja ne esittävät miesten ja naisten välisen suhteen muuttumattomana ja luonnollisena. Beauvoir tuleekin lähelle marxilaista perinnettä ja ideologiakriittisiä filosofioita.<sup>14</sup> Näkemyksen mukaan yksilöiden toiminta tapahtuu aina suhteessa yhteiskunnallisiin instituutioihin eikä naisten alistamista ei voida siten palauttaa yksinomaan yksittäisten miesten tai naisten tekoihin.

Sukupuolihierarkialle ei siis voi antaa yhtä syytä tai kausaalista selitystä, sillä sen muodostumisessa ei ole kyse yksittäisestä tapahtumasarjasta vaan jatkuvasta prosessista, yksilöllistä ja yhteisöllisistä asenteista ja niitä ehdollistavista institutionaalisista käytännöistä. Hierarkian muodostumisen ymmärtämiseksi meidän on palattava kokemukseen ja subjektiviteettiin, jossa sukupuolisuuteen liittyvät arvot ja merkitykset konstituoidaan. (ME: 41; TSI: 67; Heinämaa 2009: 12; Le Dœuff 1989: 134.)

Beauvoir pyrkii yhtäältä kuvamaan naisten yhteiskunnallisen alistuksen historiallista luonnetta ja toisaalta osoittamaan, miten miehet ja naiset osallistuvat alistukseen omilla teoillaan. Hänen analyysinsä ydin on siinä, että naisten alempiarvoinen asema on tulosta yhteiskunnallisten rakenteiden ja instituutioiden sekä eletyn kokemuksen *dynamiikasta*.<sup>15</sup> Alistussuhdetta ei voi toisin sanoen purkaa keskittymällä ainoastaan yksilölliseen asennemuutokseen tai yhteiskunnallisten rakenteiden muuttamiseen. Muutoksen on tapahduttava sekä yksilöllisellä että yhteiskunnallisella tasolla, ja tässä suhteessa Beauvoirin filosofia erottautuukin aikansa marxilaisista tulkinnoista.

Beauvoirin ajattelu eroaa Marxin näkemyksistä myös suhteessa yhteisöllisen toiminnan mahdollisuuteen. Hän jäsentää sukupuolieron luokkasuhteen sijaan vastavuoroisena suhteenä, jossa molemmat osapuolet tarvitsevat väistämättä toisiaan – erona, joka hänen mukaansa muodostuu inhimillistä olemassaoloa luonnehtivan ”kanssaolemisen” eli *Mitseinin* sisällä. Tällä oivalluksella on merkittäviä seurauksia myös naisten muodostamalle poliittiselle subjektille: toisin kuin luokkasuhde tai etnisten ryhmien vastakkainasettelu, miesten ja naisten välinen suhde ei voi purkautua vallankumouksen tai väkivaltaisen puhdistuksen kautta. Päinvastoin, muutoksen täytyy koskea väistämättä molempia sukupuolia ja koko yhteiskunnallista arvotodellisuutta.

---

<sup>14</sup> Beauvoirin ideologiakritiikin taustalla voidaan nähdä marxilaisen perinteen lisäksi myös Nietzschen ajattelu (Heinämaa 2003a: 128).

<sup>15</sup> Ks. Kruks 2010, 2012.

## *Tutkielman menetelmä ja kirjallisuus*

Tutkielma kuuluu teoreettisen filosofian alaan. Se hyödyntää ensi sijassa filosofiselle tutkimukselle ominaisia menetelmiä kuten argumenttianalyysia ja tekstikritiikkiä. Tutkimalla Simone de Beauvoirin filosofian keskeisiä käsitteitä, työ osoittaa Beauvoirin analyysien merkityksen fenomenologisen subjektikäsitteiden laajentamiselle. Tätä kautta se tarjoaa myös mahdollisuuden vastata tiettyihin feministisen teorian esittämiin subjektikäsitteen kritiikkeihin. Suhteessa subjektin käsitteeseen ja sen merkitysalaan työ sisältää rajoitettuja historiallisia näkökulmia ja tarkasteluja; selvitykseni pääpaino on kuitenkin systemaattisissa analyysissa, uuden teoreettisen viitekehyksen artikuloimisessa feministiselle teorialle.

Tutkielma jakautuu johdannon lisäksi neljään päälukuun. Ensimmäisessä luvussa tutkin erityisesti Judith Butlerin teoksessaan *Hankala sukupuoli* esittämiä argumentteja ja esitän analyysin siitä kehityskulusta, joka johti feminismiin subjektin kyseenalaistamiseen feministisessä teoriassa. Työni toisessa luvussa esitän, millaisia teoreettisia ja käytännöllisiä ongelmia feminismiin yhteisestä subjektista luopuminen on nostanut esiin. Esittelen kaksi teoreettista jäsenystä, feministisen fenomenologian ja yhteiskuntakriittisen feministisen teorian, jotka ovat omilla tavoillaan pyrkineet pitämään kiinni feminismiin subjektista. Feminististä fenomenologiaa käsittelevässä osuudessa keskityn Sara Heinämaan ja Toril Moin argumentteihin.<sup>16</sup> Yhteiskuntakriittistä teoriaa käsittelevässä osuudessa tutkin Nancy Fraserin ja Iris Marion Youngin argumentteja.<sup>17</sup>

Kolmas ja neljäs luku ovat työn argumentin kannalta keskeisimmät. Keskityn kolmannessa osassa ennen kaikkea Beauvoirin etiikkaluentoihin, joissa esitetyt moniselitteisyyden, alistuksen ja itsepetoksen analyysit ovat keskeisiä hänen fenomenologisen subjektikäsitteensä kannalta. Tässä osassa esittelen myös immanenssin ja transsendenssin käsitteet, jotka muodostuivat myöhemmin keskeisiksi *Toisen sukupuolen* alistusanalyysissa. Neljännessä luvussa lähdän puolestaan liikkeelle sukupuolen ilmiöstä, ja osoitan, miksi Beauvoir päätyi käsittämään sukupuolieron erityisenä alistussuhteena. Esitän, millä tavoin Beauvoirin näkemys subjektin luonteesta mahdollisti uudenlaisen ymmärryksen yksilöllisen kokemuksen ja yhteiskunnallisten instituutioiden suhteesta sekä ennen

---

<sup>16</sup> Ks. Heinämaa 1996, 2011, Moi 1999.

<sup>17</sup> Ks. Fraser 1997, 2009a, 2009b, Young 1990, 2005.

kaikkea uudenlaisen näkemyksen sukupuolieroa koskevan poliittisen toiminnan mahdollisuudesta.

Työn ensikäden lähteinä ovat Simone de Beauvoirin filosofiset teokset, ennen kaikkea vuonna 1949 julkaistu *Toinen sukupuoli*. Viittaa myös subjekti- ja alistuskäsitteistön kannalta keskeisiin teksteihin, erityisesti etiikkaa käsitteleviin filosofisiin esseisiin *Pyrrhus et Cinéas* (1944), *Moniselitteisyyden etiikka* (1947) ja ”Moraalinen idealismi ja poliittinen realismi” (1945).<sup>18</sup> Toisen käden lähteistä keskeisimpiä ovat ennen kaikkea Sara Heinämaan ja Sonia Kruksin Beauvoiritulkinnat. Sara Heinämaa painottaa Beauvoirin filosofian eksistentiaalis-fenomenologisia juuria ja osoittaa, että Beauvoir kehittää *Toisessa sukupuolesta* dynaamista kuvausta sukupuolittuneesta subjektiviteetista.<sup>19</sup> Sonia Kruks puolestaan tutkii Beauvoirin filosofian yhteiskunnallisia ulottuvuuksia. Kruks osoittaa, että *Toinen sukupuoli* ei ole ainoastaan kuvaus sukupuolittuneesta subjektiviteetista, vaan se kuvaa myös niitä yhteiskunnallisia rakenteita ja instituutioita, joiden puitteissa jokaisen naisen kokemus muotoutuu.<sup>20</sup> Beauvoirin historianfilosofiaa ja hegeliläistä tunnustustematiikkaa käsittelevässä osuudessa nojaan erityisesti Nancy Bauerin ja Eva Lungren-Gothlinin tulkintoihin.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> 1940-luvulla Beauvoir oli mukana perustamassa muun muassa Raymond Aronin, Sartren ja Merleau-Pontyn kanssa *Les temps modernes* -aikakauslehteä. *Les temps modernes* oli keskeinen vaikuttaja sodanjälkeisen Ranskan tärkeimmissä intellektuaalisissa debatteissa, ja monet Beauvoirin keskeisistä filosofisista esseistä – mukaan lukien osia *Toisesta sukupuolesta* – julkaistiin alun perin tässä lehdessä. Beauvoir käsittelee filosofian teemoja myös kaunokirjallisissa teoksissaan, ks. esimerkiksi *Kutsuvieras* (*L'invitée*, 1943) ja *Mandariinit* (*Les mandarins*, 1954). Beauvoirin ajatteli fiktion olevan olennainen osa filosofista tutkimusta: vain kaunokirjallisuuden keinoin on mahdollista kuvata inhimillisen kokemuksen muotoja menettämättä niiden omaehtoista luonnetta (KM: 94, 99–102). Beauvoirin suhteesta kaunokirjallisuuteen filosofisen tutkimuksen menetelmänä ks. KM, Heinämaa 2003a, Björk 2008.

<sup>19</sup> Ks. Heinämaa 1996, 2003a, 2011.

<sup>20</sup> Ks. Kruks 1990, 2010, 2012.

<sup>21</sup> Ks. Bauer 2001, Lungren-Gothlin 1996.

# 1 Feminismin kolme aaltoa

Modernin länsimaisen feminismin historia jaennetaan yleensä kolmeen ajanjaksoon. Ensimmäinen aalto alkoi noin 1850-luvulla, toinen aalto noin 1960-luvulla ja kolmas aalto noin 1990-luvulla.<sup>22</sup> Feministisellä teoriolla tarkoitetaan systemaattista analyysia, joka pyrkii selvittämään naisten alistamisen syyt ja seuraukset sekä tarjoamaan keinoja alistuksen lopettamiseen. (Ens ja Sinacore 2002: 469–470.)

Feministisen poliittisen liikkeen taustalla vaikuttanut näkemys siitä, miten sukupuoli teoretisoidaan. Tämä puolestaan on vaikuttanut käsitykseen siitä, miten naisten alistusta on jaennetty ja millä keinoin sen on nähty olevan lopetettavissa. Selvitän tässä luvussa feministisen poliittisen ajattelun historiaa suhteessa sitä jäsentävän feministisen teorian keskeisiin sukupuolikäsityksiin. Kuvaan niitä käsitteellisiä ja metodisia askeleita, joilla feministisessä teoriassa päädyttiin kyseenalaistamaan feminismin yhteinen subjekti.

## 1.1. Yksilön vapauksista rakenteelliseen analyysiin

Ensimmäisen aallon feminismin oli pitkälti modernista liberalismista motivoitunut poliittinen ajattelusuuntaus. Liberalismin lähtökohtana oli ennen kaikkea yksilöiden vapaus ja samanarvoisuus. Sikäli kuin ihmiset ovat synnynnäisesti vapaita ja samanarvoisia, oikeudenmukainen yhteiskuntarakenteen varmistaa kaikille yksilöille tasavertaiset oikeudet ja vapaudet. (Masso 2005: 129–130.) Ensimmäisen aallon feministit ottivat sukupuolten kaksinaisuuden annettuna ja olettivat sukupuolen perustan olevan biologinen. He vaativat naisille oikeutta yksilöinä, mikä tarkoitti vapautta yksilöiden tai hallinnon rajoittavasta vallasta. Liberalismin periaatteiden mukaisesti he ajoivat naiselle sitä autonomisen yksilön asemaa ja niitä poliittisia oikeuksia, jotka hänelle järjellisenä ja tasavertaisena olentona kuuluivat. Keskeisimmät feministiset taistelut käytiin naisia syrjivää lainsäädäntöä vastaan, ja tärkeimpiä kysymyksiä olivat kamppailu äänioikeudesta, koulutuksesta sekä omistus- ja perimisoikeudesta. (McPherson 2000: 209–210.)

---

<sup>22</sup> Jaottelu on kritisoitu keinotekoiseksi. Feministiseksi luokiteltavaa poliittista liikehdintää ja feminististä ajattelua esiintyi jo ennen ensimmäistä aaltoa. Eri ajanjaksoille tyypilliseksi luokitellut ajatukset eivät myöskään rajaudu tiukasti yhteen aaltoon. (Donovan 2006: 11.) Käytän kuitenkin erottelua tavoittamaan käännekohtat ennen kaikkea viime vuosisadan feministisen teorian ja poliittisen ajattelun historiassa.

1960-luvulle tultaessa ensimmäisen aallon vaatimat poliittiset oikeudet oli pitkälti saavutettu. Naiset olivat ainakin muodollisesti vapaita sekä suvun ja perheen miesten että valtion holhouksesta. Toisen aallon feministit kiinnittävät kuitenkin huomiota siihen, että muodollisesta juridisesta tasa-arvosta huolimatta naisten toiminnallinen ja taloudellinen asema ei ollut juurikaan muuttunut (Mitchell 1986: 46). Toisin kuin liberalistinen perinne oli ajatellut, yksinomaan yhtäläiset poliittiset oikeudet eivät taanneet sukupuolten yhdenvertaisuutta, vaan naisten vapautta rajoittivat monet taloudelliset, sosiaaliset ja kulttuuriset rakenteet.

Liberaalifeministejä lukuun ottamatta toisen aallon feministiteoreetikot ottivat alistusanalyysinsa lähtökohdaksi luokkakriittiset yhteiskuntateoriat, jotka toimivat 1960-luvun uusvasemmistolaisen ajattelun perustana. Tällainen marxilainen teoria kiinnitti huomiota yhteiskunnan rakenteelliseen epätasa-arvoon, joka vallitsi kansalaisten heidän välillään muodollisista poliittisesta tasa-arvostaan huolimatta. Valtakritiikin keskiössä ei ollut enää yksilön vapauden rajoittaminen, eikä valtasuhteita nähty ainoastaan suorina alistussuhteina yksilöiden välillä tai hallitsijan ja hallittujen välillä. Alistuksella tarkoitettiin nyt myös yhteiskunnallisten rakenteiden ja instituutioiden tuottamia ja ylläpitämiä rajoituksia, jotka kohdistuivat tiettyyn *ihmisryhmään*. Alistettuun ryhmään kuuluvat ihmiset eivät näiden rakenteellisten tekijöiden vuoksi voineet osallistua yhteisölliseen elämään, kehittää ja käyttää kykyjään eivätkä ilmaista ajatuksiaan, tarpeitaan ja tunteitaan samalla tavalla kuin muut kansalaiset, ja kaikki ryhmän jäsenet kohtasivat saman tilanteen. (Young 1990: 40–41.)<sup>23</sup>

Toisen aallon feministit käsittivät naiset eritykseen yhteiskuntaryhmäksi, mikä tarkoitti naisten rakenteellisen alistuksen tunnistamista. He kuitenkin ottivat kriittistä etäisyyttä perinteisen marxilaisen teorian luokka-analyysiin. Marxilainen analyysi oli kohdistunut ensi sijassa yhteiskuntaluokkien väliseen epätasa-arvoiseen tulonjakoon, jonka lopettamiseksi alistetun työväenluokan oli tultava tietoiseksi yhteisestä historiastaan sekä omasta asemastaan ja päämääristään. Vastaavaa ”luokkatietoisuus”-ajattelua sovellettiin myös toisten alistettujen ihmisryhmien, esimerkiksi afroamerikkalaisten, tilanteeseen: afroamerikkalaiset

---

<sup>23</sup>Esimerkkinä tällaisesta rakenteellisesta alistuksesta toimii maksullinen yliopistokoulutus, joka estää yhteisön vähävaraisia jäseniä kouluttautumasta tiettyihin ammatteihin ja osallistumasta tätä kautta itsensä ja yhteisönsä kehittämiseen.

käsitettiin itsenäiseksi yhteiskuntaryhmäksi, jolla on yhteinen historia, intressit ja tavoitteet. (Young 1990: 42, 50.)

Toisen aallon feministiteoreetikot argumentoivat, ettei luokka- eikä rotusorron analyysi päde sellaisenaan naisten tilanteeseen. Pitkälti juuri Simone de Beauvoirin innoittamana monet feministit halusivat ymmärtää naisten alistamisen erityistä luonnetta.<sup>24</sup> Juliet Mitchell toi esiin, etteivät naiset muodosta samanlaista ryhmäkategoriaa kuin luokka tai rotu. Naiset eivät ole muusta yhteiskunnasta erillinen yksikkö tai luonnollinen luokka vaan he muodostavat pikemminkin yhteiskunnallisen kokonaisuuden puolikkaan; he ovat korvaamattomia eikä heitä siksi voida riistää samalla tavoin kuin muita ihmisryhmiä.<sup>25</sup> Naiset ovat perustavan tärkeitä yhteisölle, mutta heidän taloudellinen, yhteiskunnallinen ja poliittinen roolinsa on silti marginaalinen. (Mitchell 1986: 18.) Toisen aallon feministit painottivat, ettei naisten alistamisessa ole myöskään kyse puhtaasti taloudellisesta ilmiöstä tai tulonjaollisesta ilmiöstä. Gayle Rubin huomautti, että marxilaisen teorian avulla voidaan osoittaa, kuinka naisten uusintava työ on tukenut kapitalistisen järjestelmän kehittymistä. Naisten suorittama palkaton kotityö, jälkeläisistä huolehtiminen ja matalapalkkainen työ hoiva-ammateissa uusintaa palkkatyöläisten tuotantovoimaa. Nämä tekijät eivät kuitenkaan riitä selittämään, miksi yhteiskunnallinen valta-asema on miehillä ja miksi naisia alistetaan. (Rubin 1997: 30.) Tässä valossa onkin ymmärrettävää, että toisesta aallosta lähtien feministinen teoria joutui ottamaan vakavasti myös filosofiset kysymykset sukupuolieron perustasta ja alistuksen mekanismeista.

---

<sup>24</sup> *Toinen sukupuoli* vaikutti toisen aallon feministien ajatteluun erityisesti Yhdysvalloissa. Teos julkaistiin vuonna 1953 eli pian alkuteoksen ilmestymisen jälkeen englanniksi (*The Second Sex*, Alfred. A. Knopf; kyseessä oli lyhennetty versio). Beauvoirin vaikutus näkyy erityisesti Shulamith Firestonen (*The Dialectic of Sex*, 1972), Kate Milletin (*Sexual Politics*, 1970), Betty Friedanin (*The Feminine Mystique*, 1963), Juliet Mitchellin (*Psychoanalysis and Feminism*, 1974) ja Germaine Greerin (*The Female Eunuch*, 1970) tuotannossa. (Tidd 2004: 72; Simons 1998: 69.) *Toinen sukupuoli* vaikutti myös ranskalaiseen feminismiin ja feministiseen teoriaan. 1960–1970-luvuilla teos kohtasi kuitenkin myös kritiikkiä. Beauvoirin ja *Toisen sukupuolen* asemasta ranskalaisessa toisen aallon feminismissä ks. erityisesti Rodgers 1998: 59–96.

<sup>25</sup> Mitchell ei viittaa Beauvoiriin, mutta tällainen argumentti löytyy jo Beauvoirin *Toisesta sukupuolesta*. ”Pariskunta on perusyksikkö, ja sen molemmat osapuolet ovat tiukasti kiinni toisissaan: yhteiskuntaa ei voida jakaa kahtia sukupuolen perusteella. Tämän mahdottomuus luonnehtii perustavalla tavalla naista. Nainen on Toinen kokonaisuudessa, jonka molemmat jäsenet ovat toisilleen välttämättömiä.”(TSI: 47.) Tutkin Beauvoirin argumenttia tarkemmin tämän työn luvussa neljä.



Toisen aallon feministit erottavat toisistaan esimerkiksi sukupuolen biologisen perustan ja sosiaalisen ulottuvuuden. Erityisesti englanninkielisillä alueilla tämä johti erotteluun biologisen (*sex*) ja sosiaalisen (*gender*) sukupuolen välillä.<sup>26</sup> Tämä erottelu on yhtäältä sisällöllinen ja toisaalta muodollinen (Heinämaa 1996: 119). Sisällöllinen erottelu rajaa biologisen sukupuolen koskemaan fysiologisia sukupuolipiirteitä (geneettisiä, hormonaalisia, hermostollisia ja anatomisia piirteitä) ja sosiaalisen sukupuolen mentaalis-behavioraalisia piirteitä (tunteita, ajatuksia, identiteettejä, asentoja, ilmeitä ja eleitä). Muodollinen erottelu luokittelee sukupuoliominaisuudet niiden kausaalisen alkuperän mukaan biologiseen tai sosiaalis-kulttuuriseen luokkaan. Tämän kriteerin perusteella sosiaalinen sukupuoli viittaa yhteiskunnallisten ja kulttuuristen käytäntöjen, normien ja perinteiden tuottamiin sukupuolipiirteisiin, jotka voivat olla mentaalis-behavioraalisia ja fysiologisia. Biologisella sukupuolella tarkoitetaan puolestaan sukupuoliominaisuuksia, jotka määrittyvät puhtaasti biologian perusteella. (Heinämaa 2012: 217–218.)

Toisen aallon feminismi omaksui erottelun psykiatrisesta ja psykoanalyttisesta keskustelusta. Teoksessaan *Sex and Gender: The Development of Masculinity and Femininity* (1968) psykoanalytikko Robert Stoller tutkii erottelun avulla sukupuolisia poikkeamia, erityisesti transseksuaalisuutta ja transvestismia.<sup>27</sup> Stoller käyttää erottelua sisällöllisesti eli hän erottaa sisällöllisesti biologiset ja psykososiaaliset sukupuolipiirteet. Stollerin mukaan biologisella tasolla on olemassa miespuolisia (*male*) ja naispuolisia (*female*) olioita ja ominaisuuksia, ja sosiaalisella tasolla maskuliinia ja feminiinisiä henkilöitä. Stollerin mukaan biologiset ja sosiaaliset piirteet eivät aina vastaa toisiaan, minkä perusteella hän argumentoi, että biologiset piirteet eivät voi sellaisenaan määrätä sosiaalisia sukupuolipiirteitä. Stoller esittääkin, että käyttäytymispiirteet ja mentaaliset ominaisuudet, erityisesti

---

<sup>26</sup> Erottelu on jokseenkin vakiintunut myös englanninkielisten alueiden ulkopuolella tehtävään sukupuolen tutkimukseen, joka nojaa angloamerikkalaiseen perinteeseen. Ranskankielisestä perinteestä nouseva sukupuolen tutkimus jäsentää sukupuolen ilmiötä erilaisilla välineillä, mm. sukupuoli-erion (*différence sexuelle*) käsitteen avulla. Ranskalaisia sukupuoli-erion teoreetikkoja ovat mm. Hélène Cixous (*La jeune née*, 1975) ja Luce Irigaray (*Speculum de l'autre femme*, 1974). Englanninkielisellä alueella sukupuoli-erion käsitettä ovat hyödyntäneet Teresa de Lauretis (*Technologies of Gender*, 1987), Rosi Braidotti (*Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, 1994) ja Elisabeth Grosz (*Volatile Bodies: Toward Corporeal Feminism*, 1994). (Heinämaa 1996: 112.)

<sup>27</sup> Stollerin teos perustuu pitkälti John Moneyn, Joan Hampsonin ja John Hampsonin tekemiin erotteluihin. Samanlaisia erotteluja esiintyy myös Sigmund Freudin ja Margaret Meadin tuotannossa. (Heinämaa 1996: 118.)

sukupuoli-identiteetti, ovat seurausta biologisten ja sosiaalis-kulttuuristen tekijöiden yhteisvaikutuksesta. (Heinämaa 1996: 119–120; Heinämaa 2012: 224.)

1960–1970-luvun feministiteoreetikoista esimerkiksi Kate Millet, Nancy Chodorow, Ann Oakley ja Germaine Greer hyödynsivät Stollerin erottelua. He halusivat osoittaa, että naisten ja miesten väliset mentaaliset erot ja käyttäytymiserot eivät määräydy biologisesti ja että biologisilla eroilla ei voida myöskään perustella naisten alisteista asemaa. (Heinämaa 2012: 225.) Sosiaalisen sukupuolen käsitteen avulla haluttiin kritisoida alistavaa yhteiskunnallista järjestelmää, joka säätelöi biologisten sukupuolten suhteita ja tuotti erilaisia sukupuolirooleja. Sukupuolijärjestelmällä esitettiin olevan sosiaalis-historiallinen alkuperä, ja sen perustan nähtiin olevan yhteiskunnallisissa instituutioissa ja käytännöissä, jotka tuottavat ja uusintavat sen osatekijöitä jatkuvasti. (Rubin 1997: 32–34.)

Kuten Heinämaa (1996: 121) esittää, Stolleria seurattessaan toisen aallon feministiteoreetikot omaksuivat myös Stollerin ajatuksen sukupuolen jakautumisesta kahteen biologiseen luokkaan (*male-* ja *female-*luokkiin) ja näkemyksen, jonka mukaan sukupuoli määräytyy biologisten mekanismien ja yhteiskunnallis-kulttuuristen tekijöiden kausaalisenä vuorovaikutuksena. Beauvoirin *Toisessa sukupuolessa* esittämä näkemys naiseksi ”tulemisesta” käsitettiin toisen aallon feministisessä teoriassa kausaaliseksi prosessiksi, jossa yhteiskunta valmistaa biologisista ruumiista tarvitsemiaan gender-tuotteita. Sisällöllinen erottelu biologisiin ja mentaalisiin-behavioraalisiin sukupuolipiirteisiin kietoutui muodolliseen määrittelyyn sukupuolipiirteiden kausaalista alkuperästä. Gender-termi määriteltiin koskemaan ensin mentaalisia ja behavioraalisia sukupuolieroja ja sitten tämän määrittelyn sekä empiiristen tulosten perusteella argumentoitiin, että ”gender” on yhteiskunnan tuote. (Heinämaa 1996: 117–121.) Kolmannen aallon poststrukturalistinen feministinen teoria ja sukupuolieron fenomenologia kyseenalaistavat omilla tavoillaan toisen aallon erottelun biologiseen ja sosiaaliseen sukupuoleen, kuten tulen osoittamaan.

Toisen aallon feministit kritisoivat sekä liberalistisia että marxilaisia teorioita siitä, että ne rajasivat henkilökohtaisen elämän politiikan ulkopuolelle. Naisten alistuksen erityispiirteisiin kuuluivat toisen aallon feministien mukaan juuri henkilökohtaisessa elämässä koetut rajoitukset, jotka sekä marxilaisessa että liberalistisessä politiikassa ja teoriassa määriteltiin yksityisyyden piiriin ja yksilöiden ongelmaksi (Mitchell

1971: 60). Toisen aallon feministit nostivat perheen, kulttuurin, seksuaalisuuden ja muiden ennen yksityisiksi käsitettyjen alueiden epäoikeudenmukaisuudet poliittisiksi kysymyksiksi. Näin he laajensivat epäoikeudenmukaisuuden käsitteen koskemaan siten myös sitä yksityisyyden piiriin kuuluvaa sosiaalista epäoikeudenmukaisuutta, jota oli pitkään väheksytty, siedetty tai pidetty luonnollisena.

Toisen aallon feministit teoretisoivat näin *kokemuksen* sosiaalispsykologisena ilmiönä. Feministit kiinnostuivat yksittäisten naisten kokemuksen yleisistä piirteistä ja siitä, miten yhteiskunnan taloudelliset, poliittiset ja kulttuuriset rakenteet, merkitykset ja käytännöt vaikuttivat naisten kokemuksiin. Toisin sanoen naisten muodostaman yhteiskuntaryhmän erityispiirteinä alettiin pitää erityistä yhteistä kokemusta maailmasta.

Toisen aallon kritiikissä oli kaksi puolta. Yhtäältä feministinen teoria pyrki tuomaan esiin niitä yhteiskunnallis-taloudellisia riippuvuussuhteita, jotka ohjasivat naisten valintoja ja rajasivat heidän mahdollisuuksiaan. Toisaalta se pyrki purkamaan miesten ja naisten välistä kulttuurihierarkiaa ja näin tunnustamaan naissubjektin erityisluonteen. Teoreettisista ja poliittisista painotuseroistaan huolimatta toisen aallon feministit näkivät naisten alistuksen syyt yhteiskunnan syvärakenteessa ja pyrkivät rakenteelliseen kokonaisanalyysiin, joka kuvasi naisten alistuksen taloudellisena, poliittisena, kulttuurisena ja historiallisena ilmiönä. Tällä tavoin he halusivat paljastaa koko yhteiskunnan läpäisevät rakenteet ja käytännöt, jotka takasivat miehille etuoikeuksia ja ylivallan naisista. Näiden rakenteiden kokonaisuutta he nimittivät patriarkaatiksi.

Monien muiden tavoin filosofi Nancy Fraser on kiinnittänyt huomiota siihen, että toisen aallon lopulla feministinen teoria alkoi painottaa yhä enemmän naisidentiteetin kulttuurisen tunnustamisen tärkeyttä. Yhteiskunnallis-taloudelliset vaatimukset jäivät tällöin toissijaisiksi. Feminismistä tuli ”identiteettipolitiikka”, joka tähtäsi naisten yhteisestä kokemuksesta nousevan ryhmäidentiteetin jäsentämiseen, ilmaisemiseen ja tunnustamiseen. (Fraser 2009a: 102–106.) Identiteettipolitiikassa naisten alistaminen nähtiin ennen kaikkea historiallis-kulttuurisena ilmiönä. Sen tarkoituksena oli tarjota naisille mahdollisuus määrittellä itsensä riippumatta patriarkaalisen kulttuurin ja yhteiskunnan tuottamista käsitteistä ja hankkia heille samalla omaehtoiset mahdollisuudet saavuttaa yhteiskunnallista arvostusta ja hyväksyntää. Vaatimukset juridisesta ja poliittisesta edustuksesta

muotoiltiin naisten yhteisen ryhmäidentiteetin nojalta. Feministinen politiikka tähtäsi näin ollen yhteisen naissubjektin emansipaatioon.

## 1.2. Feminismin subjektin kritiikki

Kolmas aalto kyseenalaisti feministisen politiikan, joka nojasi yhteiseen naisten yhteiseen kokemukseen ja sen määrittelemään naisidentiteettiin. Kolmannen aallon feminismi kritisoi toisen aallon identiteettipolitiikkaa essentialistiseksi. Identiteettipolitiikan pääongelmana nähtiin, että se ei antanut riittävästi teoreettista eikä poliittista roolia naisten välisille eroille.

Kolmannen aallon feministit korostivat, että naiset eivät muodosta yhtenäistä ryhmää vaan heitä määrittävät sukupuolen lisäksi myös muut erot kuten rotu, ikä, kansalaisuus, seksuaalisuus ja luokka. Kuten yllä tuli ilmi, näiden erojen analyysi ei ollut vierasta myöskään toisen aallon feminismille. Kolmannen aallon feministit kritisoivat kuitenkin toisen aallon sisällöllistä sosiaalisen sukupuolen määritelmää. He toivat esiin, että naiset ja miehet eivät muodosta kahta erillistä ryhmää, jotka voidaan erottaa toisistaan psykososiaalisten tekijöiden perusteella. Käyttäytyminen, kokemukset, luonteenpiirteet ja kyvyt vaihtelevat sukupuolten välillä ja nämä erot riippuvat etnisestä taustasta, uskonnosta, seksuaalisesta suuntautumisesta, yhteiskuntaluokasta ja historiallisesta tilanteesta. Sosiaalisten kategorioiden moninaisuuden ja miesten ja naisten välisten erojen lisäksi kolmannen aallon feministiteoreetikot korostivat myös naisten kokemusten ja identiteettien eroavaisuuksia. (Heinämaa 2012: 226.)<sup>28</sup>

Empiirisiä eroja painottavan kritiikin lisäksi feminismin subjektia vastaan esitettiin filosofis-teoreettinen kritiikki, jonka mukaan feminismin subjekti oli diskursiivisesti tuotettu ja jakautunut. Feministisen teorian kolmas vaihe kehittyi uuden poliittis-teoreettisen liikkeen rinnalla, joka kyseenalaisti ajatuksen subjektin eheydestä. Liike tunnetaan nykyään postmodernin tai postrukturalistisen käänteän nimikkeillä, ja se eteni 1960-luvulta alkaen ennen muuta yhteiskuntatieteissä, filosofiassa ja taiteentutkimuksessa. Toisen maailmansodan jälkeisistä filosofeista erityisesti Louis

---

<sup>28</sup> Feministibiologit ovat kyseenalaistaneet tiukan sisällöllisen erottelun kahteen biologiseen sukupuoleen. Esimerkiksi Anne Fausto-Sterling (2000: 3) on tuonut esiin, että yksilöiden biologiset sukupuolipiirteet vaihtelevat ja niiden perusteella ihmisyksilöitä ei voida jakaa puhtaasti ”naarasiin tai uroksiin”; kategoriat ”naaras” ja ”uros” edustavat pikemminkin kahta ääripäätä, joiden välille yksittäiset miehet ja naiset sijoittuvat.

Althusser, Jean-François Lyotard, Michel Foucault ja Jacques Derrida liittivät subjektin käsitteen osaksi vallan sekä poliittisten ja sosiaalisten instituutioiden kritiikkiä. Subjektia ei enää käsitetty kokemuksen välttämättömäksi rakennepiirteeksi vaan se nähtiin historiallisten, yhteiskunnallisten ja valtopoliittisten rakenteiden tuottamana ”positiona”. (Pulkkinen 2003: 46–64.)

Perustavanlaatuaista kritiikkiä identiteettipoliittikkaa vastaan esitti erityisesti Judith Butler, joka on yksi kolmannen aallon vaikutusvaltaisimpia feministisiä teoreetikoita. Paljon keskustelua herättäneessä teoksessaan *Hankala sukupuoli* (*Gender Trouble*, 1990) Butler tuo esiin, että feministinen politiikan tehtävänä ei ole yhteisen naissubjektin edustaminen vaan päinvastoin sen horjuttaminen. (Butler 2008: 52–54.) Feminismin subjektin kritiikillään Butler ei tarkoita, että feminismin tulisi luopua kokonaan edustuksellisesta politiikasta. Hän päinvastoin toteaa, että feministisiä vaatimuksia ei voida esittää juridis-kielellisten järjestelmien ulkopuolella. Feminismin teorian on kuitenkin tutkittava uudella tavalla identiteetin ontologista perustaa, jotta kyettäisiin muotoilemaan toimiva edustuksellinen politiikka toisenlaiselta pohjalta. (Butler 2008: 52–54.)

Butlerin kritiikki edustuksellista politiikkaa kohtaan perustuu argumenttiin, jonka mukaan feminismiin edellyttämä naissubjekti on rakentunut osana vallankäytön järjestelmää. Hän soveltaa sukupuoliproblematiikkaan Michel Foucault’n analyysia, jonka mukaan juridinen valta tuottaa sen subjektin, jota se väittää edustavansa. Juridinen subjekti on rakentunut, kun tietynlaiset subjektit ja heidän kokemuksensa on rajattu normaalin ja hyväksyttävän ulkopuolelle. Juridisen vallan tuottava ja poissulkeva luonteeseen ei kuitenkaan kiinnitetä huomiota, ja sen ajatellaan ainoastaan rajoittavan edustamiensa subjektien oikeuksia. (Butler 2008: 48–49.)

Butler esittää, että feministisen teorian ensisijainen tehtävä on tutkia feminismiin edellyttämää yhteistä subjektia erilaisten juridisten ja poliittisten diskurssien tuotteena. Naisen kategoria on Butlerin mukaan luokitteluperuste, jolla pyritään tuottamaan halutunlaista subjektiviteettia. Tämä kategoria on normatiivinen ja sellaisena väistämättä poissulkeva. Lisäksi Butler painottaa, että naisen kategorian merkitys muodostuu suhteessa miehen kategoriaan, ja tällainen toisiaan täydentävä kategoriapari sisältää hänen mukaansa ajatuksen heteronormatiivisesta halun järjestyksestä. Sikäli kuin feminismiin subjekti rakentuu naisen kategorian varaan, on feministisen kritiikin kohdistuttava tähän identiteettikategoriaan ja selvitettävä sen

genealogia eli syntyhistoria erilaisissa diskursiivisissa järjestelmissä. (Butler 2008: 49–53.)

Butlerin mukaan sukupuoli ei myöskään ole myöskään luonnollista yhtenäistä perustaa, jonka päälle feministinen edustuksellinen politiikka voisi rakentua. Tästä näkökulmasta hän kritisoi feministisen identiteettipolitiikan taustalla vaikuttavaa käsitteellistä erottelua sukupuolen biologisesti muuttumattomaan ulottuvuuteen (*sex*) ja sen sosiaalisesti vaihtelevaan ulottuvuuteen (*gender*). Oletus kaksijakoisesta *sex/gender* -järjestelmästä säilyttää Butlerin mukaan piilotetusti uskomuksen siitä, että sosiaalinen sukupuoli heijastaa biologista sukupuolta tai on sen määrittelemää. Samalla se ylläpitää ajatusta siitä, että sukupuolten kaksinaisuus ja ihmisten välinen halu on luonnollista ja muuttumatonta. Butler päätyy esittämään, että myös biologinen sukupuoli on sosiaalisesti sukupuolitettu kategoria ja että se on tuotettu palvelemaan tiettyjä poliittisia ja yhteiskunnallisia intressejä. Sosiaalinen sukupuoli on siten ymmärrettävä aikaisempaa laajempaa käsitteenä: se kuvaa koko sitä tuotantokoneistoa, jolla myös biologiset sukupuolet on rakennettu. (Butler 2008: 54–56.) Teoksessaan *Bodies That Matter* (1993: 28) Butler kehittää ajatusta biologisen sukupuolen diskursiivisesta perustasta ja esittää, että sikäli kuin diskurssit määrittävät biologiset faktat, on myös ruumiin materiaalisuus diskursiivisesti tuotettua.

Butler esittää, että sukupuoli olisi jäsennettävä sosiaalisen ryhmäidentiteetin sijaan sosiaalisesti performatiiviksi.<sup>29</sup> Sukupuolen performatiivinen luonne merkitsee, ettei ihmisen sukupuoli ole seurausta ruumiillisesta piirteestä, jonka kanssa he ovat syntyneet. Ihmisillä on sukupuoli, koska kulttuurissa on sukupuolen proseduuri tai instituutio, joka on toistettavissa. Normatiiviset diskursiiviset säännöt tuottavat sukupuolittuneita performansseja, joita subjektit toistavat teoillaan ja toiminnallaan. Butlerin filosofista positiota voidaan luonnehtia konstruktivistiseksi. Sukupuoli muodostuu sarjasta toistettuja eleitä. Se ei ole näistä teoista riippumaton reaallinen

---

<sup>29</sup> Butlerin näkemys sukupuolesta performatiivina motivoituu J.L. Austinin puheaktiteorian performatiivisuuden ajatuksesta sekä Jacques Derridan ja John Searlen vuonna 1977 Austinin teoriaa koskeneesta debatista. Austin kehitti ajatusta performatiivista erityisesti teoksessaan *How to do Things with Words* (1962). Austinin erotti teoksessaan kuvailevat kielellisen ilmaisun sellaisista ilmaisista, jotka luovat tai saavat aikaan (*perform*) tietyn asiointilan. Performatiivinen ilmaisu on esimerkiksi lupauksen tilan luova ”Lupaan, että...”. Austinin mukaan tällaisen ilmaisun merkitystä ei tee ymmärrettäväksi sen lausujan sisäinen intention vaan ympäristön säännöt, esimerkiksi lupauksen instituutio. Derrida painottaa sääntöjen ja instituutioiden mahdollistavan sen, että ilmaisua on mahdollista toistaa ymmärrettävästi. Toisin sanoen performatiivisen ilmaisun merkitys on mahdollinen sen toistettavuuden eikä sisäisen intention ansiosta. (Pulkkinen 2003: 214–216.)

eikä ideaalinen entiteetti. Sukupuolittaminen tapahtuu teoissa, jotka viime kädessä tuottavat myös subjektin itsensä yhtenäisenä oliona. (Butler 2008: 52–53; Pulkkinen 2003: 217.)

Butler ei tarkoita, että sukupuoli oli vain esitys, jota yksilö voi varioida tahtonsa mukaan. Butler haluaa päinvastoin osoittaa, että sukupuoliesitykset ovat mahdollisia sukupuolittavan vallan ansiosta. Muutoksia tässä vallassa voi saada aikaan esittämällä sukupuolen eri lailla, mutta yksittäinen ihminen ei voi kokonaan jättäytyä tämän vallan ulkopuolelle. (Pulkkinen 2003: 214.) Butler painottaa, että yhteiskunnallinen valta määrittää, millaiset sukupuolen ja seksuaalisuuden performanssit ovat mahdollisia kulttuurissa. Sukupuolten performatiivissa osasta subjekteja tulee *abjekteja* eli ulkopuolisia ja sopimattomia subjekteja.<sup>30</sup> Butler osoittaa sanansa ennen kaikkea queer-liikkeelle ja esittää, että feministisen politiikan tulisi haastaa hallitsevat sukupuoli- ja seksuaalisuusnormit ja näkemys sukupuolen luonnollisesta ja muuttumattomasta perustasta. Teoksessaan *Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (1997) Butler esittää, että identiteetipolitiikasta olisi siirryttävä vastarinnan politiikkaan: identiteetin korostamisen sijaan feminismin tulisi vastustaa ja pyrkiä horjuttamaan ennalta määrättyjä identiteettejä. Poststrukturalistisen subjektikäsitteen pohjalta hän esittää, että sikäli kuin subjekteilla ei ole pääsyä heidät tuottavien valtasuhteiden ulkopuolelle, on ainoa mahdollinen feministisen vastarinnan muoto subjektiviteettia tuottavien tekijöiden parodioiminen. (Butler 1997: 104.)

---

<sup>30</sup> Butler omaksuu *abjektin* käsitteen Julia Kristevan psykoanalyttis-fenomenologisista tutkimuksista (Kristeva käyttää käsitettä esimerkiksi teoksessaan *Pouvoirs de l'horreur*, 1980). Kristeva kuvaa abjektin käsitteellään subjektin *sisäistä rakenteellista* poissulkemista. Butler kuitenkin sisällyttää käsitteen foucaultlaiseen teoriaansa ja käyttää sitä kuvaamaan subjektien välistä *sosiaalista eksluusiota*. Ks. tästä tarkemmin Heinämaa 2010a: 259–285.

## 2 Kysymys feminismin subjektista on yhä avoin

Kolmannella aallolla, erityisesti Butlerin avauksen jälkeen, feministisessä teoriassa on väitelty siitä, tulisiko feministisen politiikka perustua naisten yhteisestä kokemuksesta nousevaan identiteettipolitiikkaan vai tulisiko sen keskittyä sukupuoli-identiteettien horjuttamiseen tähtäävään vastarinnan politiikkaan (vrt. Fraser 2009a). Molemmat vaihtoehdot on nähty ongelmallisina, ja feministisen teorian keskittyminen yksinomaan tähän tematiikkaan on kyseenalaistettu. Käytännöllisten ongelmien lisäksi keskustelua on ohjannut teoreettinen erimielisyys siitä, miten sukupuolen ilmiö tulisi ymmärtää ja käsitteellistää.

Wendy Brown on esittänyt, että painottaessaan yksilöllisen ja henkilökohtaisen vastarinnan merkitystä totalisoivien identiteettien murtamisessa kolmannen aallon feministinen teoria on kadottanut kollektiivisen toiminnan mahdollisuuden. Vastarinta on aina reaktio vallankäyttöön; se ei pyri ottamaan tätä valtaa itselleen. Tässä mielessä vastarinnan politiikka ei esitä varsinaista vaihtoehtoa niille valtahierarkioille, jotka se haluaa purkaa, vaan hahmottelee ainoastaan reaktiivisen toimintamallin, joka saattaa luoda elintilaa yksilöille. (Brown 1995: 49.) Brownin ajatuksia mukaillen voi esittää, että sikäli kuin feministinen politiikka pyrkii yhteiskunnallisen alistuksen lopettamiseen, se ei tyytyä yksinomaan yksilöiden sukupuoliperformansseissa tapahtuvaan valtasuhteiden horjuttamiseen. Tällaisen horjuttamis- tai purkamispolitiikan lisäksi feministisellä ajattelun tulee pyrkiä tarjoamaan jonkinlainen jäsenyys yhteisistä poliittisista tavoitteista. Tämä puolestaan edellyttää, että feministiseen teoriaan sisällytetään myös kollektiivisen toiminnan käsite.

Positiivisen poliittisen ohjelman asettava feministinen teoria ei kuitenkaan ole ongelmatonta. Kolmannen aallon feministit ovat kysyneet hyvin perustein, kenelle feministinen politiikka vaatii oikeuksia ja millaisia oikeuksia se vaatii. Ensimmäisen aallon feministit ottivat sukupuolten kaksinaisuuden itsestään selvyytenä, ja vaativat oikeuksia naisille samoja yksilöoikeuksia kuin miehille. Toisen aallon feministit korostivat, että yhteiskunnalliset rakenteet muodostavat naisista erityisen yhteiskuntaryhmän, joka on alisteisessa asemassa suhteessa miesten muodostamaan



yhteiskuntaryhmään. Sosiaalista epäoikeudenmukaisuutta tuotetaan instituutioilla ja käytännöillä, jotka vaikuttavat siihen, miten ihmisiä kohdellaan sekä siihen, miten he mahdollisuutensa kokevat ja voivat niihin tarttua. Ei ole kuitenkaan selvää, millaisen yhteiskuntaryhmän naiset muodostavat.

Kolmannen aallot feministit kyseenalaistivat oikeutetusti identiteettipolitiikan ajatuksen siitä, että naisten yhteiskuntaryhmä voitaisiin perustaa ajatukselle yhteisestä kokemuksesta ja identiteetistä. Postmodernit feministit, kuten Butler, kiinnittivät hyvin perustein huomiota identiteetikategorioiden poissulkevaan ja tietynlaista subjektiviteettia tuottavaan luonteeseen. Naisten välisten kokemuksellisten erojen ja identiteettien risteytymien sekä diskursiivisten järjestelmien tunnistaminen ei kuitenkaan väistämättä johda naisten kategorian hylkäämiseen, kuten Butler vaikuttaa ehdottavan. Se ei myöskään tarkoita, etteikö kokemus olisi yhä tärkeä feministisen teorian tutkimuskohde.

Butlerin ajama vastarinnan politiikka soveltuu myös huonosti naisten alistuksen rakenteellisten piirteiden hahmottamiseen ja muuttamiseen. Muun muassa Martha Nussbaum on kritisoinut Butleria siitä, että tämän kuvaama vastarinta on aina yksilöllistä, normeja parodioivaa toimintaa, johon ei sisälly konkreettista pyrkimystä lainsäädännön tai poliittisten instituutioiden muuttamiseen.<sup>31</sup> Vaikka sukupuolen ilmiötä ei voitaisi teoreettisesti eritellä kahteen sukupuoleen, yhteiskunnan taloudellisten ja poliittisten rakenteiden puitteissa miehiä ja naisia kohdellaan erilisinä yhteiskuntaryhminä. Sukupuolittunut työnjako ja yhteiskunnan muut sukupuolittuneet rakenteet osoittavat, että näiden yhteiskuntaryhmien välinen suhde ei ole vielä tasa-arvoinen. Tällaisen rakenteellisen alistuksen esiintuomiseksi feministinen teoriaa tarvitsee vielä ymmärryksen sukupuoleen liittyvistä konkreettisista yhteiskunnallisista ja materiaalisista ehdoista, joiden puitteissa jokainen ihminen itsensä ja mahdollisuutensa ymmärtää.

Feminismin subjektikritiikin nostattamien teoreettisten ja poliittisten kysymysten valossa voidaan perustellusti esittää, että kysymys feminismin subjektista on yhtä avoin. Kiinnostavia vaihtoehtoja postmodernille feministiselle teorialle ovat esittäneet feministifenomenologit ja yhteiskuntakriittiset feministiteoreetikot. Feministisessä fenomenologiassa on etsitty feminismin edellyttämällä naissubjektille

---

<sup>31</sup> Ks. Nussbaum 1999.

perustaa ihmisen eletystä kokemuksesta ja ruumiillisuudesta, jolla on aina sekä yksilöllinen että yleinen ulottuvuutensa. Yhteiskuntakriittisessä feministisessä teoriassa on puolestaan palattu toisen aallon tehtävänasetukseen ja pyritty rakenteelliseen kokonaisanalyysiin, joka kattaa naisten alistamisen taloudelliset, sosiaaliset ja kulttuuriset ulottuvuudet. Nämä teoreetikot ovat pyrkineet tutkimaan naisia erityisenä alistettuna ihmisryhmänä, jonka asema on mahdollista ymmärtää ainoastaan suhteena miesten muodostamaan yhteiskuntaryhmään.

## 2.1. Sukupuolieron fenomenologia

Fenomenologisen sukupuolifilosofian juuret voidaan ulottaa Edmund Husserlin filosofiaan. Teoksessaan *Eurooppalaisten tieteiden kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia* Husserl esittää sukupuolen lukeutuvan niihin ilmiöihin, joita transsendentaalisen fenomenologian on tutkittava.<sup>32</sup> 1930–1940-luvuilla Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty ja Emmanuel Lévinas esittivät fenomenologisia analyyseja inhimillisen kokemuksen sukupuolittuneesta luonteesta. Systemaattisesti sukupuolen ilmiötä alkoivat kuitenkin tutkia naisfenomenologit Edith Stein ja Simone de Beauvoir.<sup>33</sup> (Heinämaa ja Rodemeyer 2010: 2.) Nykypäivän feministifenomenologien tulkinnat ovat edellä mainittujen ajattelijoiden analyysejä motivoivia.

Feministifenomenologit ovat kritisoineet yhtäältä konstruktivistisia sukupuoliteorioita, jotka yrittävät palauttaa sukupuolen yksinomaan diskursseissa tai valtasuhteissa tuotetuksi kategoriaksi, ja toisaalta empiirisiä sukupuoliteorioita, jotka yrittävät palauttaa sukupuolen biologisiin, historiallisiin tai yhteiskunnallisiin lainalaisuuksiin. Toisin kuin konstruktivistit, feministifenomenologit ovat pyrkineet osoittamaan, että sukupuolella ja sukupuolierolla on ontologinen tai ”transsendentaalinen” funktio: ihmisen tapa olla maailmassa ja suhtautua siihen määrittyvät keskeisesti sukupuolesta käsin. Empiristejä vastaan

---

<sup>32</sup> Ks. Husserl 2011: 172. Alkuperäisteos *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana 6*. Husserl kirjoitti teoksen käsikirjoituksia 1930-luvulla. Teos jäi Husserlilta kesken, ja se julkaistiin postuumisti vuonna 1954. Teoksen käsikirjoituksia säilytettiin Leuvenin yliopiston Husserl-arkistossa, ja esimerkiksi Maurice Merleau-Ponty tutustui käsikirjoituksiin ennen niiden julkaisemista.

<sup>33</sup> Ks. Stein 2000, 2004; Beauvoir 2009, 2011.

feministifenomenologit ovat taas argumentoineet, että sukupuolieron filosofista merkitystä ei voida johtaa suoraan positiivisista tieteistä. (Heinämaa 2011: 133.)

Fenomenologisen perinteen mukaisesti feministifenomenologit ovat esittäneet, että sukupuolen ilmiön ymmärtämiseksi on siirryttävä kolmannen persoonan näkökulmasta ensimmäisen persoonan näkökulmaan ja tutkittava niitä kokemuksia, joissa sukupuoli saa merkityksensä. Sukupuolten kaksinaisuutta ei oteta annettuna faktana vaan sen sijaan tutkitaan yksilöllisiä ja yhteisöllisiä kokemuksia ja selvitetään, miten, millaisena ja missä järjestyksessä sukupuoli muodostuu näissä kokemuksissa.

Fenomenologiassa kokemustutkimuksella ei tarkoiteta yksittäisten henkilöiden, vaihtuvien elämyksien, tunteiden tai ajatusten kartoittamista. Edmund Husserlista lähtevässä fenomenologisessa perinteessä on oltu kiinnostuneita ennen kaikkea kokemuksen transsendentaalisesta eli merkityksiä konstituovasta luonteesta ja kokemuksen yleisistä olemuspiirteistä. Husserlilainen fenomenologia pyrkii selvittämään, miten kaiken ilmenevän objektiivisuuden – niin fyysisen, mentaalisen, biologisen kuin historiallisenkin objektiivisuuden – merkitykset muodostuvat eleyistä kokemuksista käsin, tarkemmin sanottuna näihin kokemuksiin sisältyvistä merkityksenanto-akteista käsin (Husserl 1977: 192–195). Tämä merkityksen muodostumisen alue saavutetaan perustavanlaatuisella asennemuutoksella, ”reduktiolla”, jossa siirrytään luonnollisesta asenteesta fenomenologiseen asenteeseen. Luonnollisessa asenteessa maailman oleminen otetaan itsestäänselvyytenä; fenomenologiassa asennemuutoksessa eli reduktiossa otetaan tarkastelun kohteeksi tämä ”arkiymmärrys” ja tutkitaan, miten maailma saa merkityksensä olioiden ajallis-tilallisena kokonaisuutena ja elämän pysyvänä horisonttina merkitystä konstituovalta subjektilta ja intersubjektiveetiltä. (Husserl 1977: 163–165; 2011: 140–143)

Fenomenologian käsitys transsendentaalisen alueesta on kuitenkin kantilaista perinnettä laajempi. Transsendentaalinen subjekti ei ole pelkkä kokemuksen muoto vaan on olemuksellisesti ajallinen ja konkreettinen henkilö (Heinämaa 2010b: 101–108). Myös ruumiillisuus ja intersubjektivisuus kuuluvat maailmaa konstituoivan

transsendentaalisen subjektin luonteeseen.<sup>34</sup> Aistiva ja liikkuva ruumis on tekojen ja havainnon keskus, ja tällaisena ruumis muodostaa perustan tietoisuudelle, joka suuntautuu maailmaan ja sen olioihin, esineisiin ja toisiin ihmisiin. Kaiken objektiivisuuden, objektiivisten tosiasioiden, objektiivisten arvojen ja objektiivisen merkityksen, perusta on Husserlin mukaan intersubjektiivisessä kommunikatiivisessa ja generatiivisessa yhteisössä. (Zahavi 2003: 118)

Myös fenomenologinen sukupuolieron tutkimus lähtee asennemuutoksesta, jossa sulkeistamaan maailman sukupuolittuneet rakenteet ja lähdetään selvittämään niiden merkityskonstituutiota subjektiviteetissa. Feministinen fenomenologia ei näin ollen tutki sukupuolta puhtaasti empiirisenä tosiseikkana tai diskursiivisena muodostelmana vaan pyrkii selvittämään sukupuolieron transsendentaalista merkitystä: mitä sukupuoli merkitsee maailman rakentumisen kannalta? Miten ”naiset” ja ”miehet” havaitaan ja käsitteellistetään? Mistä näiden olioiden mieli syntyy? (Heinämaa 2011: 138–139.)

Feministisen tulkinnan suhde klassiseen fenomenologiaan on ollut kahtalainen. Yhtäältä feministifenomenologit ovat kyseenalaistaneet fenomenologian kaanonin kuvaukset subjektiviteetista ja osoittaneet, kuinka ne eivät ota huomioon transsendentaalisen subjektiviteetin sukupuolisuutta. Toisaalta he ovat hyödyntäneet fenomenologisia menetelmiä perinteisiin feministisen teorian aiheisiin, kuten naisten alistamisen kuvaamiseen. Yhdistävänä tekijänä feministisen fenomenologian selvityksissä on ollut se, että ne ovat pyrkineet perustelemaan väitteensä suhteessa elettyyn kokemukseen. (Heinämaa ja Rodemeyer 2010: 7.)

### **2.1.1. Eletty ruumis**

Feministisessä fenomenologiassa kysymys sukupuolesta nousee esiin erityisesti ruumiin aistimellisuuden kautta. Fenomenologisessa ruumiinfilosofiassa erotetaan toisistaan ruumis elettyinä todellisuutena ja ruumis biologiatieteiden kohteena. Biologiatieteiden kuvaama ruumis on aina abstraktio eletystä ruumiista. Eletty ruumis on oma ruumis sellaisena kuin se eletään mm. havainnossa, halussa ja tunteissa. Ruumis ei ole lähtökohtaisesti mykkää materiaa, vaan se ilmaisee suhdettamme maailmaan; ruumis on hankkeidemme hahmotelma. Myös toisen

---

<sup>34</sup> Husserl laajensi transsendentaalisen egon käsitettä ruumiillisuuden ja yhteisöllisyyden teemoihin erityisesti 1910-luvun loppupuolelta lähtien, ks. Husserl 1952: 143–161. Ruumiillisuuden ja intersubjektiivisuuden teemoista transsendentaalisina ongelmina, ks. Zahavi 2003: 98–125.

subjektin ruumis ilmenee ilmaisullisena kokonaisuutena. Eletty ruumis toimii ja kokee tietyssä sosiokulttuurisessa tilanteessa. Yksilön ruumiillinen suhde maailmaan kantaa näin ollen aina mukanaan niitä arvoja, jotka tietyssä historiallisessa tilanteessa vallitsevat yhteisössä. (Zahavi 2003: 98–109.)

Sara Heinämaa (2009: 18) on argumentoinut erityisesti Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruumiinfenomenologian kehittäen, että ihmisruumis kantaa mukanaan merkitysperimää, jossa merkitykselliset ruumiinliikkeet, havaitsemisen ja elehtimisen tavat, periytyvät sukupolvelta toiselle. Kaikki ihmisruumiit eivät kuitenkaan kannaa samaa perintöä vaan suuntautuvat maailmaan eri tavoin. Merkittävimmin toisistaan eroavat miehen ja naisen tavat suuntautua maailmaan. Naiset ja miehet kokevat ruumiinsa oleellisesti eri tavoin, ja tämä ruumiskokemus jäsentää sitä, miten he kokevat toiset subjektit ja materiaalsen todellisuuden. Muuttumattoman olemukseen sijaan sukupuoli tulee nähdä erityisenä maailmassa olemisen tapana tai tyylinä, jota jokainen yksilö jatkaa ja muuntelee omalla tavallaan. (Heinämaa 1996: 157–158; 2011: 131.)

Tyylin käsite auttaa Heinämaan mukaan muotoilemaan kysymykset sukupuoli-identiteetistä ja sukupuolierosta radikaalisesti filosofisella tavalla. Sukupuoli-identiteetit eivät ole vain empiirisiä, biologisia, historiallisia tai sosiaalisia realiteetteja, jotka määräytyvät hormonien, geenien, sosiaalisten roolien tai historiallisten faktojen mukaan. Sukupuoli-identiteetit eivät rakennu ruumiiden ”päälle” vaan muodostuvat ruumiillisen subjektiviteetin rakenteina. Sikäli kuin aistiva ruumis osallistuu tilallisuuden ja tilallisen objektiivisuuden konstituutioon, on sukupuolten ruumiillisella kaksinaisuudella myös konstitutiivista merkitystä. Heinämaa kritisoi ajatusta sukupuolesta puhtaasti diskursiivisena identiteettinä ja ehdottaa, että miehisuus ja naisellisuus tulisi ymmärtää kahtena aistimellisuuden ja intentionaalisuuden muotona. Näin käsitettynä miehisuus ja naisellisuus eivät ole sidottuja mihinkään tiettyihin ruumiintoimintoihin tai objekteihin vaan ne viittaavat kahteen tapaan antaa maailmalle merkitystä. Tällöin myös intersubjektiiivinen yhteisö, joka konstituoii objektiivisuuden merkityksen, sisältää molemmat subjektiviteetin muodot. (Heinämaa 2011: 134, 149.)

Toril Moi on hyödyntänyt feminististä fenomenologiaa feministisen teorian kiistakysymyksien ratkaisemiseen. Teoksessaan *What is a Woman?* (1999) Moi esittää kritiikkiä postmodernia teoriaa kohtaan. Postmoderni teoria on pyrkinyt

paljastamaan biologisen sukupuolen ja sosiaalisen sukupuoli-identiteetin yhteisen diskursiivisen perustan ja kritisoidaan luonnon ja kulttuurin vastakkaisuutta. Moi esittää, että tämän tehtävän myötä postmoderni feministinen teoria on hämärtänyt ymmärrystä siitä, mikä on ruumiillisuuden merkitys ihmisen kokemuksessa. Samalla postmoderni teoria on tehnyt myös sosiaalisen sukupuolen käsitteessä käytännössä hyödyttömän subjektiviteetin ja identiteetin analysoimiseen. Moi ehdottaa, että feministisen teorian on luovuttava sosiaalisen sukupuolen käsitteestä ja korvattava se eletyn ruumiin kuvauksella. Juuri eletty ruumis voisi toimia Moin mukaan sukupuolen biologisten ja sosiaalisten ulottuvuuksien yhdistävänä tekijänä. (Moi 1999: 112–113; Young 2005: 12–15.)<sup>35</sup>

Moi kehittää erityisesti Beauvoirin *Toisessa sukupuoleessa* esittämää analyysia naisena olemista erityisenä ruumiillis-historiallisena tilanteena, jonka jokainen nainen elää yksilöllisesti. Moin mukaan eksistentiaalisen fenomenologian tarjoama näkemys eletystä ruumista ei palauta sukupuolta puhtaasti biologiseksi eikä puhtaasti sosiaalisesti tosiasiksi. Eletty ruumis selvittää Moin mukaan, mitä naisena oleminen merkitsee tietyssä yhteiskunnassa. Eletty ruumis on paikka, jossa yksityinen ja yleinen, subjektiivinen ja objektiivinen, henkilökohtainen ja yhteiskunnallinen, kohtaavat. Ihmisen ruumiillinen subjektiviteetti on ehdollistunut sosiokulttuurisilla tekijöillä sekä suhteessa toisten käytökseen ja odotuksiin. Sitä ehdollistavat myös fysiologiset tekijät. Tällainen näkökulma on kuitenkin tiukassa mielessä abstraktio, sillä fysiologisten ja sosiaalisten tosiasioiden *merkitys* riippuu siitä, miten ihminen ottaa ne kannettavakseen. Eletty ruumis ilmaisee aina ihmisen vapauden ja faktisuuden synteesiä. Naisena olemisen merkitys muodostuu siitä, miten yksittäiset naiset ottavat faktisuutensa kannettavakseen eli miten he elävät ruumiillisen tilanteensa maailmassa; tähän vaikuttavat myös naisen yksilöllinen

---

<sup>35</sup> Sara Heinämaa on kritisoinut Toril Moin tulkintaa eletyn ruumiin käsitteestä. Heinämaa painottaa, että fenomenologisesta näkökulmasta eletty ruumis ei *yhdistä* biologista ja sosiaalista sukupuolta. Sosiaalisen ja biologisen sukupuolen erottelu on teoreettinen abstraktio. Heinämaan mukaan kriittinen filosofinen sukupuolikäsitys ei voi käyttää tällaisia abstraktioita merkityspäätöksiin vaan erottelua kohtaan on esitettävä fenomenologis-genealoginen kritiikki. Ks. Heinämaa 2012: 235–237.

historia, kyvyt ja taipumukset. (Moi 1999: 71–72.)<sup>36</sup> Toisin sanoen naisten kokemukset eivät ole kohtaan yhdenmukaisia eivätkä universaaleja, mutta niissä on yhteisiä piirteitä.

Moi esittää, että monet niistä piirteistä, joita kuvattiin sosiaalisen sukupuolen kategoriolla, voidaan kuvata eletyn ruumiin omaksumina toiminnan ja reagoinnin tapoina sekä subjektien välisen kanssakäymisen tuloksena. Kuten Iris Marion Young (2005: 17–18) huomauttaa, sosiaalisella sukupuolella ei pystytä selittämään, miten yksilö omaksuu piirteitä tietyistä ryhmäidentiteeteistä ja muuntelee niitä omalla tavallaan. Eletty ruumis pyrkii sen sijaan säilyttämään yksilöllisen kokemuksen ja yleisten olosuhteiden välisen dynamiikan.

### 2.1.2. Feministisen fenomenologian feministinen potentiaali

Kriittisen feministisen teorian suhde fenomenologiseen filosofiaan ei ole kuitenkaan ongelmaton. Vaikka fenomenologit Husserlista Sartreen ovat käsitelleet tuotannossaan eettisiä ja poliittisia kysymyksiä, fenomenologian perustehtävä on nähty *deskriptiivisenä*: fenomenologia pyrkii kuvaamaan todellisuutta ja suhdettamme siihen ilman välitöntä pyrkimystä tämän todellisuuden arvottamiseen tai muuttamiseen. Toisaalta monet fenomenologit ovat korostaneet, ettei filosofian perustava deskriptiivisyys sulje pois eettisen tai poliittisen toiminnan mahdollisuutta; päinvastoin, juuri kuvaileva tutkimus asettaa sen viitekehyksen, jossa filosofian normatiivinen tehtävä voi toteutua.<sup>37</sup> Esimerkiksi Husserl korosti deskriptiivisen filosofian viimekätistä roolia koko ihmiskunnan palvelijana. Myös feminististä fenomenologiaa on hedelmällistä lähestyä näiden kahden aspektin, deskriptiivisen ja normatiivisen tehtävän, valossa.

Feministinen fenomenologia on kuvailevaa ennen kaikkea siinä merkityksessä, että se pyrkii osoittamaan sukupuolen merkityksen subjektin ja tälle ominaisen

---

<sup>36</sup> Fenomenologisesta näkökulmasta voidaan myös argumentoida, että feministisen teorian on yhä tutkittava naisten yksilöllisiä kokemuksia naisena olemisesta yhtäältä siksi, että näiden kokemusten moninaisuus ja yksilöllinen variaatio saadaan esiin ja toisaalta siksi, että voidaan ymmärtää, mikä naisten historiallisesti ja yhteisöllisestä määrittävässä kokemuksessa on yleistä. Kuten esimerkiksi Johanna Oksala (2013) huomauttaa, tämä luo edellytyksiä sellaiselle feministiselle politiikalle, joka sekä kunnioittaisi eroja että pyrkisi että alistuksen yhteisten piirteiden tiedostamiseen. (Viitataan tässä Johanna Oksalan artikkeliin ”In Defense of Experience”, joka ilmestyy *Hypatia*-aikakauslehdessä myöhemmin vuonna 2013.) Feministisen teorian on tiedostettava, että kokemukset ovat historiallisesti ja kulttuurisesti rakentuneita ja että ne eivät ilmennä luonnollisia identiteettejä. Nämä seikat huomioiden feministinen teoria voi hyödyntää kokemuksia sukupuolisen todellisuuden kriittisessä reflektiossa ja yhteiskunnallisen muutoksen tavoittelussa.

<sup>37</sup> Ks. esim. Zahavi 2003: 67–68.

merkityskonstituution kannalta. Fenomenologian näkökulmasta voidaan esittää, että feministisen teorian on irtauduttava naturalistisista ja determinististä käsitteistöistä ja pyrittävä selvittämään, miten alistus vaikuttaa kokemukseen ja ihmisen käsitykseen omasta vapaudestaan. Sikäli kuin meillä ei ole pääsyä alistavien valtasuhteiden ulkopuolelle, on ensimmäisen persoonan kokemus ainoa mahdollinen lähtökohta tällaiseen analyysiin. Mutta juuri tästä syystä fenomenologia pystyy lähestymään alistuksen, vallan ja esineellistämisen ilmiöitä jonain, joka koskettaa subjektia itseään: valta ei ole ainoastaan yhteiskunnallisissa rakenteissa vaan se ilmenee subjektin suhteessa itseensä ja toisiin.

Fenomenologian deskriptiivisen tehtävänasetuksen ja feministisen teorian normatiivisen tehtävänasetuksen suhde on nähty ongelmallisena. Esimerkiksi Iris Marion Young on huomauttanut, feministinen teoria ei voi keskittyä yksinomaan kuvaamaan naisen kokemusta, identiteettiä ja subjektiviteettia. Feministisen teorian on myös teoretisoitava yhteiskunnallisia valtarakenteita ja niiden vaikutusta yksilöiden vapauteen ja hyvinvointiin. Feministisen teorian on oltava myös yhteiskunnallisten valtasuhteiden kriittistä analyysia. Youngin mukaan eletyn kokemuksen kuvaus ei sellaisenaan tähtää yhteiskunnallisten valtasuhteiden rakenteelliseen analyysiin. (Young 2005: 19.)

Fenomenologian lähestymistapa ei kuitenkaan sulje pois kriittisen tehtävän mahdollisuutta. Kuten Heinämaa esittää, Beauvoirin tarkoittama feminismin kriittinen tehtävä tulee ymmärretyksi ainoastaan kuvailevan tehtävän perusteella: vasta kaikkien arvojen kyseenalaistaminen tai ”sulkeistaminen” mahdollistaa todellisen kritiikin, joka tunnustaa subjektin luovuttamattoman aseman arvojen ja merkitysten asettajana (Heinämaa 2003a: 95). Näin siis sukupuolittuneen subjektiviteetin kuvauksella on myös selkeä normatiivinen ja yhteiskuntapoliittinen funktio. Sen avulla pyritään yhtäältä selvittämään, miten mieskeskeinen subjektikäsitys on toiminut yhteiskunnallisten suhteiden muokkaamisvälineenä ja oikeutusperustana.<sup>38</sup> Toisaalta se osoittaa, miten subjektit itse osallistuvat alistukseensa eri tavoin.

Fenomenologian feministinen potentiaali tulee mielestäni esiin ennen kaikkea suhteessa poststrukturalistiseen kritiikkiin subjektin ”tuotetusta” luonteesta. Kuten

---

<sup>38</sup> Olen kiitollinen Sara Heinämaalle tästä huomiosta.



Heinämaa ja Rodemeyer korostavat, juuri fenomenologia torjuu käsityksen ”neutraalista subjektista”, kantilaiselle perinteelle ominaisesta loogisesta ja yliajallisesta periaatteesta, ja korvaa tämän tilanteeseen sidotulla konkreettisella minällä (Heinämaa ja Rodemeyr 2010: 7). Mutta juuri tästä syystä fenomenologinen subjektikäsitys mahdollistaa ruumiillisuuden, ajallisuuden ja intersubjektiivisuuden ilmiöiden käsittelemisen osana subjektin omaa maailmasuhdetta: ne eivät ole ainoastaan kokemukselle satunnaisia, empiirisiä piirteitä vaan maailmakonstituutioon vaikuttavia *transsendentaalisia* ominaisuuksia.

Tämän ajatuksen taustat voidaan jäljittää Husserlin filosofiaan, jonka ytimessä oli ajatus transsendentaalisen subjektin olemuksellisesta singulaarisuudesta eli ainutkertaisuudesta: subjekti ei ole yksinomaan kaikkien kokemusten tai aktien tyhjä muoto vaan on maailman tarkoittamisen ajallinen hahmo. Tällainen subjekti on tavoitettavissa ainoastaan konkreettisista kokemuksista ja niiden moneudesta käsin. (Husserl 1950: 100–101; Heinämaa 2010b: 101–108.) Tämä merkitsee samalla sitä, että fenomenologian subjekti on luonteeltaan olennaisesti kaksinainen – subjekti konstituoii maailmaa mutta on myös itse osa maailmaa eli konstituoii itsensä maailmallisena. Laajentamalla myöhäisessä tuotannossaan tätä ”subjektiviteetin paradoksiksi” kutsumaansa ajatusta myös historian ja kulttuurin alueille, Husserl pystyi esittämään ihmisen ja kulttuurin suhteen vastavuoroisena: ihminen luo ja uudistaa kulttuuria, mutta ymmärtää aina itsensä tietystä historiallisesta ja sosiaalisesta tilanteesta käsin. Ihminen on sekä kulttuurin subjekti että sen objekti. (Miettinen 2010: 161–164.)

Fenomenologian haaste feministiselle teorialle voidaankin nähdä tässä kaksoissidoksessa. Alistuksen ilmiötä ei voida palauttaa ainoastaan yhteiskunnallisiin rakenteisiin tai instituutioihin, vaan niiden taustalla on aina inhimillinen aktiivisuus: rakenteet ja instituutiot saavat välttämättä alkunsa arvoja ja merkityksiä luovasta toiminnasta. Ja vaikka nämä rakenteet vaikuttavat oman subjektiivisuutemme rakentumiseen – miellämme itsemme opiskelijoina, vaimoina, äiteinä ja niin edelleen – ei subjektia voi yksiselitteisesti palauttaa historiallisten olosuhteiden tai yhteiskunnallisten valtasuhteiden tuotteeksi. Subjektiivisuus ja sen mukanaan tuomat identiteetit ja positiot ovat aina subjektin itsensä elettyjä kokemuksia: me kannamme niitä mukamme ja osallistumme niiden muodostumiseen eri tavoin.

Feministifenomenologien viime vuosikymmeninä esittämät analyysit ovat keskittyneet pitkälti naisen ruumiillisen kokemuksen ja erityisen aistimellisuuden kuvaukseen. Nähdäkseni feministisen fenomenologian erityisenä haasteena on selittää myös naisen tilanteeseen vaikuttavia historiallisia ja yhteiskunnallistaloudellisia ehtoja suhteessa kokemukseen.<sup>39</sup> Naisiin kohdistuva alistus ei ole ainoastaan toisen sukupuolen pahantahtoista toimintaa eikä se myöskään palaudu yhteiskunnallisiin rakenteisiin. Päinvastoin, naiset itse osallistuvat alistukseensa eri tavoin: he omaksuvat alistetun asemansa joko aktiivisesti tai tiedostamatta. Kuten tulen osoittamaan, tällaisen analyysin lähtökohta löytyy jo Beauvoirilta, joka *Toisessa sukupuoleessa* pyrkii juuri yhteiskunnallisten olosuhteiden ja kokemuksen suhteen kuvaukseen.

## 2.2. Yhteiskuntakriittinen feministinen teoria

Kuten esitin luvussa 1.1, jo toisen aallon feministit kyseenalaistivat taloudellisten suhteiden ensisijaisuuden naisiin kohdistuvan alistuksen analyysissa. Kyseenalaistamalla ajatuksen sukupuolen yksiselitteisestä biologisesta perustasta toinen aalto laajensi sukupuolen ilmiötä kulttuuristen ja sosiaalisten tekijöiden suuntaan; se pyrki osoittamaan, ettei naisiin kohdistuva alistus riipu yksinomaan tuotannollisista suhteista vaan erilaisista kulttuurisista arvostuksista. Tämä kehitys radikalisoitui kolmannen aallon feminismissä, joka kyseenalaisti koko ajatuksen naisista yhteisenä ryhmänä ja kohdisti kritiikkinsä sukupuolijärjestelmään itseensä. Kolmas aalto nosti esiin ennen kaikkea sellaiset alistuksen tai syrjinnän muodot, jotka johtuvat esimerkiksi liian kapeasti määritellystä sukupuolen käsitteestä, tarpeesta ”pakottaa” kaikki saman sukupuolen edustajat yhden ja saman kategorian – mieheyden tai naiseuden – alaisuuteen.

Kolmannen aallon vastaus feministisen toiminnan mahdollisuuteen onkin tiivistynyt ajatukseen vastarinnan politiikasta, jota kuvasi edellä tutkiessani Butlerin feminististä teoriaa ja politiikkaa. Alistuksen lopettaminen ei tämän ajatuksen mukaan voi perustua yksinomaan naisten yhteistoiminnalle eikä sen tavoitteena voi olla ainoastaan poliittisten tai taloudellisten instituutioiden muuttaminen. Sen on tätä vastoin perustuttava yksilöiden omaehtoiselle toiminnalle, erilaisten normien,

---

<sup>39</sup> Näkemykseni mukaan Sonia Kruks on pyrkinyt tällaiseen analyysiin. Ks. Kruks 1990, 2010, 2012.

käytäntöjen sekä tukahduttavien instituutioiden kritiikille. Alistus ei toisin sanoen palaudu talouteen tai politiikkaan vaan levittäytyy kaikkialle yhteiskuntaan. Siksi monet kolmannen aallon teoreetikot painottavat, että poliittisen tai taloudellisen tasa-arvon sijaan feminismin on lähdettävä liikkeelle laajemmasta ”tunnustuksen” ideasta, joka painottaa nimenomaan yksilöiden kokemuksessa ilmeneviä eroja.

Taloudellisten ja poliittisten suhteiden analyysi ei ole kuitenkaan täysin kadonnut. Vaikka monet *yhteiskuntakriittisen teorian feministit* hyväksyvät kaksijakoisen sukupuolikäsityksen ongelmat, he ovat puolustaneet tarvetta tutkia niitä alistavia instituutioita, sosiaalisia suhteita ja makrorakenteita, jotka kohdistuvat naisiin erityisenä yhteiskuntaryhmänä ja joiden puitteissa jokaisen yksilön kokemus ja toimijuus rakentuu. Muun muassa Nancy Fraser on ollut huolissaan siitä, että kolmannen aallon aikana feministisen teorian painopiste on keskittynyt identiteettipolitiikkaan tai sitä vastustavaan vastarinnan politiikkaan sekä näiden painotusten myötä kulttuuriin ja sen merkitysjärjestelmien analyysiin. Tämä on johtanut etäännyntymiseen sosiaalisten, taloudellisten ja poliittisten olosuhteiden analyysistä.<sup>40</sup> Vaikka Fraser tunnustaakin erilaisten identiteettiin liittyvien alistuksen muotojen olemassaolon, ei hänen mukaansa näitä politiikan muotoja voida irrottaa taloudellisten ja poliittisten olosuhteiden analyysistä. Päinvastoin: kulttuurin ja talouden suhde on ajateltava hänen mukaansa uudella tavalla (Fraser 2009a: 106; 2009b: 97–100, 109–110.)

Yhteiskuntakriittisen feministisen teorian keskeisimpiä teemoja on instituution käsite, jonka juuret ovat sosiaalitieteissä.<sup>41</sup> Sosiaalitieteissä instituutioilla tarkoitetaan sosiaalisia elimiä, joiden kautta ihmiset kiinnittyvät osaksi yhteiskuntaa. Instituution käsitteen teki sosiaalitieteissä tunnetuksi filosofi ja sosiologi Herbert Spencer. Spencer käsitti yhteisön tai yhteiskunnan organismiksi, jota voidaan tutkia osakokonaisuus-analyysin kautta (Dubiel 1976: 420). Spencerin mukaan instituutiot ovat elimiä, jotka löytyvät kaikista yhteiskunnista. Hän erotti kuusi universaalia

---

<sup>40</sup> Fraser kohdistaa kritiikkinsä Yhdysvalloissa harjoitettuun feministiseen politiikkaan ja feministiseen teoriaan. Tässä perinteessä Judith Butlerin vaikutus on ollut merkittävä. Eurooppalaisen teorianmuodostuksen ja filosofianhistorian näkökulmasta tällainen vastakkainasettelu on harhaanjohtava. 1960-luvulta alkaen ranskalainen filosofia, antropologia ja kielitiede ovat kehittäneet merkki- ja merkitysanalyysia, joka ei ole yksinomaan kulttuurikritiikkiä vaan jossa merkityksenmuodostus nähdään voimapolitiittisena prosessina. Esimerkiksi Luce Irigarayn, Julia Kristevan ja Hélène Cixous'n feministinen filosofia ja teoria nousevat tällaisesta perinteestä. Ks. Heinämaa 2012.

<sup>41</sup> Instituution käsitteestä ks. Dubiel 1976.

kuusi instituutiotyyppeä: perheinstituution, poliittisen, kirkollisen, tuotannollis-taloudellisen, seremoniallisen ja ammatillinen instituution. Bronisław Malinowski toi instituution käsitteen funktionalistiseen etnologiaan ja sosiologiaan. Instituutiot ovat Malinowskin mukaan kulttuurin ”funktioita”, jotka täyttävät aina jonkin inhimillisen tarpeen. Esimerkiksi avioliittoinstituutio palvelee suvunjatkamista. Sosiologi Emile Durkheim toi esiin, että instituutiot eivät vain kanavoi ja ohjaa inhimillisiä tarpeita vaan ne myös tukahduttavat näitä tarpeita. Durkheimin mukailee Karl Marxin näkemystä instituutiosta. Marxin mukaan esimerkiksi uskonnollinen instituutio on ”lohduttavaa” oopiumia kansalle.<sup>42</sup> Max Weber puolestaan kytki instituutiot yhteiskunnallisen vallan prosesseihin. Arvonimet, virat jne. ”institutionalisoiivat” ja ”esineellistävät” karisman ja autoritäärisuuden. Esimerkiksi papit tai virkamiehet nähdään arvonimensä myötä karismaattisina vallanpitäjinä. Näin ollen instituutiot toimivat myös vallan oikeuttamisen keinoina. (Dubiel 1976: 420–424.)

Yhteiskuntakriittisessä teoriassa naisten alistusta on siis tutkittu miesten ja naisten muodostamien yhteiskuntaryhmien välisenä epätasa-arvoisena suhteena, jota kulttuuriset, taloudelliset ja poliittiset instituutiot säätelevät. Taloudelliset instituutiot pitävät yllä epätasa-arvoista tulonjakoa miesten ja naisten muodostamien yhteiskuntaryhmien kesken. Taustalla voidaan nähdä Karl Marxin ja Friedrich Engelsin ajatus, jonka mukaan sukupuolten välinen eriarvoisuus oli seurausta työnjaon kehittymisestä ja tähän kytkeytyvästä materiaalisesta epätasa-arvosta. Tässä suhteessa marxilaiselle teorialle keskeiseksi muodostui tuotannon ja reproduktion eli *tuottavan* ja *uusintavan* työn välinen erottelu: siinä missä miesvaltaisten teollisuudenalojen nähtiin edustavan tuottavaa eli Marxin teorian mukaisesti pääomasuhteen määrittävää (palkka)työtä, naisten perinteiset tehtävät sijoittuivat tämän suhteen ulkopuolelle: naisten tehtäväksi jäi työvoiman ja itse elämän uusintaminen, jälkeläisten tuottaminen ja kotitöistä huolehtiminen. Tästä syystä marxilainen teoria painotti tuottavan ja uusintavan työn erottelun kumoamista sukupuolten tasa-arvon toteutumisen kannalta.<sup>43</sup>

Toisen ja kolmannen aallon feministit ovat kenties oikeassa siinä, ettei tuottavan ja uusintavan työn eron hälventyminen erityisesti moderneissa länsimaisissa yhteiskunnissa ole johtanut täydelliseen tasa-arvoon. Sukupuoleen kohdistuva alistus

---

<sup>42</sup> Vrt. Marx 2009.

<sup>43</sup> Ks. Engels 1970.

jatkuu myös erilaisissa kulttuurillisissa käytännöissä, normeissa ja arvostuksissa, jotka eivät ole yksiselitteisesti pääomasuhteen määrittämiä. Kuten esimerkiksi Fraser painottaa, kulttuurinen merkityksenmuodostus ja sen määrittämä alistus ei kuitenkaan tapahdu irrallaan tuotannollisista suhteista ja yhteiskunnallisista instituutioista. Esimerkiksi modernissa yhteiskunnassa taloudellinen asema kytkeytyy myös kulttuuriseen asemaan sikäli kuin taloudellisesti menestys tuo mukanaan myös kulttuurista arvostusta. (Fraser 1997: 280.)

Feminismin ei tule Fraserin mukaan hylätä taloudellisen tasa-arvon ja uudelleenjaon kysymyksiä, ja myös kulttuurinen merkityksenmuodostus on hänen mukaansa ymmärrettävä suhteessa tuotannon yhteiskunnallisiin ja taloudellisiin rakenteisiin ja instituutioihin. Vaikka uusintava työ onkin siirtynyt monelta osin palkkatyön ja pääomasuhteen piiriin – esimerkiksi nykyaikaisen sairaanhoidon ja erilaisten hoiva-ammattien nousun myötä – nämä naisvaltaiset alat nähdään usein vähempiarvoisina, mikä ilmenee esimerkiksi naisvaltaisten alojen palkkatasoissa. Fraserin mukaan tunnustaminen ei siis palaudu yksinomaan taloudellisiin tai pelkästään kulttuurillisiin tekijöihin vaan näiden keskinäiseen riippuvuuteen: naisten taloudelliset resurssit ovat riittämättömiä kulttuuristen arvostusten takia, mutta näillä arvostuksilla on pitkä historiansa sukupuolittuneessa tuotannon ja uusintamisen historiassa. Näin siis tunnustamisessa ei ole kyse pelkästään siitä, että alistettuja halveksitaan ja stigmatisoidaan vaan siitä, että subjektia ei tunnusteta tasa-arvoiseksi ja vertaiseksi sosiaalisessa kanssakäymisessä ja että häntä estetään osallistumaan yhteisölliseen elämään. Tunnustamatta jättämisen seuraukset eivät ole ainoastaan symbolisia vaan myös materiaalisia. (Fraser 1997: 280–282.)

Myös Iris Marion Youngin mukaan feministisen teorian on tutkittava yhteiskunnallista epäoikeudenmukaisuutta, jonka juuret ovat instituutioissa ja sosiaalisissa suhteissa. Instituutioita ja sosiaalisia normeja koskevan rakenteellisen kuvauksen avulla voidaan ymmärtää yhteiskuntaryhmien välillä vallitsevaa mahdollisuuksien epätasa-arvoa ja alistusta, joka pysyy yllä kaikkien jäsenten yhteistoiminnan kautta. Youngin mukaan naisten ja myös heteroseksuaalisiin normeihin sopimattomien ihmisten alistaminen tapahtuu systemaattisten prosessien ja yhteiskunnallisten rakenteiden kautta. Sosiaaliset rakenteet, institutionaaliset säännöt ja normit ja niiden mukaiset mahdollisuudet järjestävät ihmisten välisiä suhteita työnjaon ja tuotannon, vallan ja alistuksen, halun ja seksuaalisuuden,

arvovallan ja statuksen mukaan. Ihmisen asema sosiaalisessa järjestyksessä määräytyy yhtä paljon sen mukaan, miten toiset ihmiset kohtelevat häntä instituutioissa kuin siitä asenteesta, jonka ihminen itse omaksuu. (Young 2005: 19–21.)

Young esittää, että tällaisen rakenteellisen alistuksen kuvaamiseksi tarvitaan yhä sosiaalisen sukupuolen kategoriaa. Hän osoittaa kritiikkinsä yhtäläillä queer-teorialle kuin Toril Moille, jotka eri perustein yrittävät irrottautua kyseisestä kategoriasta. Young huomauttaa, että yhteiskunnalliset rakenteet luokittelevat ihmiset heiltä kysymättä monenlaisiin sosiaalisiin ryhmäkategorioihin. Tällaiset kategoriat, kuten luokka, rotu, ikä, etnisuus ja sukupuoli, eivät nimeä subjektiivisia identiteettejä vaan ne ovat ennen kaikkea hallinnan ja rakenteellisen epätasa-arvon ilmentymiä (Young 2005: 21). Nämä rakenteet ovat liian abstrakteja voidakseen toimia identiteetin perustana. Young esittää, että sosiaalisen sukupuolen käsite tulisi määritellä tarkoittamaan juuri tällaisia sukupuolta ylläpitäviä yhteiskunnallisia rakenteita, ei subjekteja, ei henkilökohtaista eikä jaettua identiteettiä. (Young 2005: 13, 19.)

Young esittää, että rakenteisiin viittaavana käsitteenä sosiaalinen sukupuoli (*gender*) ei tee yleistyksiä siitä, mitä miehet ja naiset ovat tai mitä yhteisiä attribuutteja he jakavat ja eivät jaa. Tällöin voidaan puhua esimerkiksi sukupuolittuneesta työnjaosta, joka määrittää tietyt toimenkuvat naisellisiksi tai miehisiksi ja vaikuttaa valtaan, arvovaltaan ja palkkaukseen, ilman, että tehdään yleistyksiä yksittäisten naisten ja miesten elämästä tai valinnoista. Sosiaalinen sukupuoli kertoo sukupuolirooleihin liittyvistä odotuksista, mutta ei yksittäisestä kokemuksesta. Ennen kaikkea se pyrkii kuvaamaan kuvata niitä rakenteita, jotka tuottavat yhteiskuntaryhmien välistä epätasa-arvoa. Rakenteellisesta näkökulmasta naisten alistaminen on Youngin mukaan ymmärrettävä toimintana, josta ei voi syyttää yhtä yksilöä, vaan johon kaikki ovat osallisia sikäli kuin he toimivat näiden instituutioiden puitteissa. (Young 2005: 24–25.)

Yhteiskuntakriittinen analyysi pyrkii osoittamaan naisten alistuksen rakenteellisen ulottuvuuden. Tällaisen jäsenyyksen filosofisena haasteena on selittää, missä ovat instituutioiden ja sosiaalisten suhteiden juuret ja mikä on yksilöllisen vapauden suhde instituutioihin. Missä mielessä instituutioiden olemassaolo on ”itsenäistä”?

\*\*\*\*\*

Näkemykseni on, että *Toisessa sukupuolessa* Beauvoir yhdistää feministisen fenomenologian ja yhteiskuntakriittisen feministisen teorian tavoitteet. Hän kuvaa yhtäältä naisen elettyä kokemusta ja tutkii, miten naiset kokevat alistetun tilanteensa ja miten alistaminen vaikuttaa heidän kokemukseensa vapaudesta. Beauvoir osoittaa, että naiset eivät ole alistuksen passiivisia uhreja vaan he osallistuvat alistaviin käytäntöihin aktiivisesti myös itse. Toisaalta hän on kiinnostunut siitä, miten alistusta jatketaan niissä yhteiskunnallisissa rakenteissa, instituutioissa ja käytännöissä, jotka ovat naisille ”annettuja” ja joiden kanssa heidän täytyy tulla toimeen elääkseen elämäänsä. Beauvoir ei kuitenkaan kuvaa instituutioita omalakisina järjestelminä vaan painottaa, että ne saavat aina merkityksen inhimillisessä toiminnassa. Kuten tulen osoittamaan seuraavissa luvuissa, Beauvoirille naisten alempiarvoinen asema on tulosta yhteiskunnallisten instituutioiden ja eletyn kokemuksen *dynamiikasta*.

### 3 Eksistentialistinen etiikka ja alistus

*Toinen sukupuoli* on eksistentialistis-fenomenologinen analyysi sukupuolierosta ja sukupuolihierarkian muodostumisesta. Beauvoirin mukaan sukupuoli ero ilmenee hierarkkisena erona. Mies edustaa ihmistä, vapautta ja subjektia; nainen palautetaan epäolennaisen subjektin asemaan, jossa hän ilmentää vapauden sijaan sukupuolisuuttaan ja seksuaalisuuttaan (TSI: 43.) Tosi asiassa sekä mies että nainen ovat vapaita subjekteja, jotka ovat ruumiillisina tietoisuuksina sidottuja maailmaan ja toisiin ihmisiin. Sukupuolijärjestelmässä ilmenevä arvohierarkia on peräisin erityisestä alistussuhteesta, jonka kuvaaminen on *Toisen sukupuolen* keskeinen tehtävä.

Beauvoirin mukaan todellisuutta ei voi kuvata objektiivisesti vaan jokaisen puolueettomaksi aiotun kuvauksen takana on arvojen ja merkitysten järjestelmä, josta käsin kuvaus esitetään.<sup>44</sup> *Toisessa sukupuolella* Beauvoir haluaa tuoda lähtökohtansa julki ja esittää, että hän tutkii naisten asemaa ja sukupuolihierarkian muodostumista eksistentialistisen etiikan näkökulmasta. (TSI: 57–58.) Kuten Michèle Le Doeuff huomauttaa, eksistentialistinen etiikka toimii täten myös Beauvoirin teoreettisena lähtökohtana ja tarjoaa hänelle käsitteistön, jolla naisten asemaa voidaan kuvata ja tutkia. (Le Doeuff 1989: 105–106.)

Beauvoir hahmotteli eksistentialistisen etiikan suuntaviivoja esseissään *Pyrrhus et Cinéas* (1944) ja *Moniselitteisyyden etiikka* (*Pour une morale de l'ambiguïté*, 1947). Näissä esseissä Beauvoir analysoi eettisen toiminnan mahdollisuusehtoja eksistentialistisen subjektikäsitteilyn pohjalta suhteessa vapauteen. Myöhemmin Beauvoir kritisoi etiikkaesiteitään siitä, että ne käsittelivät etiikkaa irrallaan yhteiskunnallisesta ja historiallisesta todellisuudesta (FC: 79–80; Jeanson 1966: 287). *Toisessa sukupuolella* Beauvoir sitoo eksistentialistisen etiikan historialliseen todellisuuteen ja tutkii tarkemmin, miten yhteiskunnallinen tilanne vaikuttaa subjektin mahdollisuuksiin tiedostaa ja toteuttaa vapautta eli toimia eettisenä subjektina. Esittelen tässä luvussa Beauvoirin eksistentialistisen etiikan pääpiirteitä.

---

<sup>44</sup> ”Lienee kuitenkin mahdotonta käsitellä mitään inhimillistä ongelmaa puolueettomasti. Kysymyksenasettelu ja näkökulmien valinta edellyttävät aina mielenkiinnon kohteiden hierarkiaa. Kaikki laatumääreet ovat arvojen kyllästämiä, eikä ole niin sanotusti objektiivista kuvausta, jonka taustalta ei löytyisi etiikkaa.” (TSI: 57.) Ks. myös Heinämaa 2003a: 93–94.



Selvitykseni toimii pohjana Beauvoirin naisten alistamisesta koskevalle analyysille, jota käsitellen seuraavassa luvussa.

### 3.1. Beauvoirin eksistentiaalinen subjektikäsitys

Beauvoir perustaa etiikkansa eksistentiaaliseen subjektikäsitukseen.<sup>45</sup> Beauvoirin aikalainen Maurice Merleau-Ponty kuvaa eksistentialismia filosofiaksi, joka jatkaa yhtäältä kartesiolaista perinnettä ja toisaalta 1800-luvun historianfilosofiaa. Descartesin jälkeen ei voitu enää kiistää, että tietoisuuden ja materiaalisten objektien olemassaolo on radikaalista erilaista ja että niiden suhde on tyhjyyden suhde täyteyteen. 1800-luvun hengen historiallisuutta koskevien pohdintojen myötä ei voitu enää kiistää sitä, että tietoisuus on aina olemassa tilanteessa. Eksistentialismin pyrkimyksenä oli ymmärtää nämä asiat yhtä aikaa: se halusi pitää kiinni minän radikaalista erillisyydestä ja osoittaa inhimillisen tietoisuuden historiallisuuden ja tilannesidonnaisuuden. (Merleau-Ponty 1964: 73.)<sup>46</sup>

Beauvoirin mukaan inhimillinen olemassaolo on ainutkertaista ja tietoisuudet ovat toisistaan radikaalisti erillisiä. ”Subjektina oleminen tunnustetaan vallan hyvin universaaliksi tosiasiaksi ja kartesiolaisen *Cogiton* tiedetään ilmaisen sekä kaikkein yksilöllisintä kokemusta että kaikkein objektiivisinta totuutta” (ME: 40.) Beauvoir kritisoi Hegeliä siitä, että tämä pyrkii häivyttämään subjektiviteetin ainutkertaisuuden ja tunnustamaan ainoastaan subjektiviteetin universaalilunonteen. Beauvoir esittää Søren Kierkegaardin tavoin, että juuri inhimillisen olemassaolon singulaarisuus on universaalialia. (ME: 121–122, 159; Björk 2008: 34.)

---

<sup>45</sup> Beauvoirin on tulkittu kehittävän etiikkaa Jean-Paul Sartren eksistentiaalisen ontologian pohjalta. Beauvoir hyödyntää sartrelaisia käsitteitä, mutta kehittää niitä myös eteenpäin. Beauvoirin eksistentialismin juuret ulottuvat Sartren lisäksi saksalaiseen fenomenologiaan, Søren Kierkegaardin eksistenssifilosofiaan sekä G.W.F. Hegelin filosofiaan ja sen marxilaisiin tulkintoihin. Beauvoirin ajatteluun vaikutti myös hänen aikalaisensa Maurice Merleau-Pontyn fenomenologia ja Henri Bergsonin filosofia. Beauvoirin suhteesta Hegeliin ks. Bauer 2001 ja Lungren-Gothlin 1996. Beauvoirin suhteesta Kierkegaardiin ks. Heinämaa 2003a ja Björk 2008. Beauvoirin suhteesta Martin Heideggeriin ks. Bauer 2006 ja Gothlin 2003. Beauvoirin suhteesta Husserliin ks. Heinämaa ja Debra Bergoffen 1997. Beauvoirin suhteesta Merleau-Pontyyn ks. Heinämaa 2003a ja Langer 2003. Beauvoirin suhteesta Karl Marxiin ks. Kruks 1990, 2010, 2012, Lungren-Gothlin 1996 ja McBride 2012. Beauvoirin suhteesta Henri Bergsoniin ks. Tidd 2004 ja Simons 2012.

<sup>46</sup> Merleau-Pontyn analyysi käsittelee erityisesti Sartren *L'être et le néant* -teoksen ontologiaa. Beauvoir ei sitoutunut Sartren näkemyseseen tietoisuudesta tyhjyytenä, vaan piti parempana luonnehdintana Merleau-Pontyn teoksessaan *La phénoménologie de la perception* esittämää kuvausta tietoisuudesta laskoksena tai taitoksena (MPP: 163; Heinämaa 2003a: 56.) Merleau-Pontyn esittämä kuvaus eksistentialismista filosofiana, joka pyrkii säilyttämään subjektin vapauden ja osoittamaan samalla subjektiviteetin historiallisuuden, sopii kuitenkin näkemyseni mukaan luonnehtimaan myös Beauvoirin filosofista hanketta.

Beauvoir kuvaa tietoisuuden radikaalia erillisyyttä hegeliläisillä käsitteillä, joita myös Jean-Paul Sartre sovelsi ontologiassaan. Sikäli kuin ihminen on tietoisuutta, inhimillinen olemassaolo ei ole koskaan täyteyttä (*plenitude*) eli identtisyyttä itsensä kanssa. Tietoisuutta luonnehtii puute (*manque*) ja negatiivisuus (*négativité*): ihminen tulee tietoiseksi itsestään erottautuessaan sellaisesta todellisuudesta, jota se itse ei ole. (ME: 43.) Tietoisuus on transsendenssia (*transcendance*) eli suuntautumista maailmaan ja tulevaan; transsendenssina ihminen ei kuitenkaan tavoita itseään lopullisesti vaan ylittää itsensä aina suhteessa menneisyyteen ja tulevaan.<sup>47</sup> Ihminen on näin ollen ontologisesti vapaa ja ymmärtää elämänsä avoimien mahdollisuuksien jatkumona, jolla ei ole ennalta määrättyä olemusta (ME: 37–38, 47; PC: 267.)

Toisin kuin Sartre, Beauvoir ei kuitenkaan kuvaa ihmistä ”hyödyttömäksi intohimoksi” (*passion inutile*), joka tavoittelee turhaan itselleen-olemisen (*l'être-pour-soi*) ja itsessään-olemisen (*l'être-en-soi*) mahdotonta synteesiä.<sup>48</sup> Heideggerin tavoin Beauvoir korostaa, että juuri olemassaolo eli projektiivinen suuntautuminen tulevaisuuteen määrittelee ihmisen olemuksen. Ihminen on yhtä itsensä kanssa sikäli kuin hän tavoittelee projektissaan asettamiaan päämääriä. Transsendenssina ihminen ylittää nämä päämäärät ja itsensä väistämättä, mutta näin toimiessaan hän luo maailmaan merkityksiä ja tulee samalla tietoiseksi itsestään. (PC: 276.) Inhimillisen olemassaolo on siten pohjimmiltaan paljastuneisuutta (*Erschlossenheit, dévoilement*) eli maailman merkityksellistä avautumista inhimilliselle kokemukselle. (PC: 304.)<sup>49</sup>

Toisaalta ihminen ei voi olla mitä tahansa. Heideggerin tavoin Beauvoir esittää, että ihmisen<sup>50</sup> oleminen on maailmassa-olemista (*In-der-Welt-sein / l'être-dans-le-monde*) ja kanssaolemista (*Mitsein*). Inhimillistä olemista luonnehtii yhtäältä faktisiteetti (*Faktizität*) ja heitteisyys (*Geworfenheit / délaissement*) maailmaan, minkä myötä hän on osa tiettyä historiallista, kulttuurillista ja sosiaalista tilannetta.<sup>51</sup> Ontologinen vapaus toteutuu aina tilanteessa, joka on valintojemme ulkopuolella. Tällainen eksistentiaalinen tilanne koostuu siten paitsi ihmisen omasta menneisyydestä ja läsnä

---

<sup>47</sup> Beauvoir seuraa tässä Heideggerin tapaa käyttää kyseistä käsitettä (ks. Heidegger 1997: §20e) ja erottautuu näin filosofian traditiosta, jossa transsendenssi merkitsee tietoisuuden ulkopuolista todellisuutta.

<sup>48</sup> Ks. Sartre 1984: 784.

<sup>49</sup> Vrt. Heidegger 2000: §13.

<sup>50</sup> Heidegger erottaa ihmisen ja täälläolon (*Dasein*) käsitteet, mutta Beauvoir käyttää *Daseinin* ranskalaista käännöstä ”la réalité humaine” kuvatessaan juuri ihmisen olemassaoloa. Termin käänsi ranskaksi Henry Corbin Heideggerin *Mitä on metafysiikka?* -luentotekstin ranskannoksessa vuodelta 1937. (Lungren-Gothlin 1996: 286.)

<sup>51</sup> Vrt. Heidegger 2000: §12–13, §26–27, §29, §31.

olevasta nykyisyydestä myös sen historiallisista ja materiaalisista ehdoista, jotka sekä rajoittavat että avaavat inhimillisen toiminnan mahdollisuuksia. (ME: 36–37, 43; TSI: 131)

Beauvoir erottaa eksistentiaalisen tilanteen käsitteen marxilaisesta tilanteen käsitteen tulkinnasta, jossa objektiivisten olosuhteiden nähdään määrittävän subjektin tietoisuuden.<sup>52</sup> Eksistentiaalinen tilanteen käsite ei viittaa ainoastaan historiallisiin tai yhteisöllisiin olosuhteisiin vaan kuvaa inhimillisen olemassaolon rakennetta, johon historiallinen yhteisö kuuluu olennaisena rakennetekijänä. Beauvoir korostaa, että eksistentiaalisessa ontologiassa tilanteella ei ole ennalta annettua tai ulkoapäin määräytyvää merkitystä. Tilanne on aina subjektiivinen sikäli että se saa merkityksen ainoastaan silloin, kun subjekti paljastaa sen projektissaan (*Entwurf / projet*) (ME: 43).<sup>53</sup> Ihminen kuitenkin elää aina suhteessa yhteisöön ja maailmaan, joka muodostaa hänen kokemuksiensa ja tekojensa horisontin. Omassa toiminnassaan yksilö kohtaa siis paitsi oman menneisyytensä ja tulevaisuutensa, myös ihmisyyhteyden historiallisen menneisyyden ja tulevaisuuden. (Heinämaa ja Ruonakoski 2011: 24.)

Beauvoirin näkemys muistuttaa Husserlin edellä käsiteltyä ajatusta transsendentaalisen subjektin, siis maailmaa konstituoivan ”minän”, kaksinaisesta tai paradoksaalisesta luonteesta. Ihminen on sekä kulttuurin subjekti että objekti. Subjektina hän osallistuu maailman merkityksen konstituutioon, mutta toisaalta subjekti on myös osa tätä samaa maailmaa. Hän ymmärtää itsensä ja mahdollisuutensa aina historiallisesti muodostuneiden merkitysten puitteissa, mutta antaa niille oman tulkinnan projektissaan, joka suuntautuu aina tulevaisuuteen. Beauvoirille, kuten Husserlille, ihmisen tilanteisuus, historiallisuus ja ruumiillisuus eivät toisin sanoen ole ihmisen olemistavan satunnaisia piirteitä vaan kuuluvat olennaisesti subjektin maailmasuhteen ja merkitysten rakentumiseen.

Beauvoirille subjektiviteetissa ei siten ole kyse materiaalisesta kappaleen kaltaisesta substanssista vaan ajallisesta prosessista, joka toteutuu aina tietyssä tilanteensa. Subjektiviteettia luonnehtii transsendenssin ja faktisiteetin välinen jännite, mikä

---

<sup>52</sup> Beauvoir ei väitä, että tällainen ajatus löytyi suoraan Marxin kirjoituksista vaan osoittaa sanansa lähinnä aikalaisilleen, jotka esittivät tällaisia deterministisiä tulkintoja (ks. Lungren-Gothlin 1996: 86–88.)

<sup>53</sup> Vrt. Heidegger 2000: §31, §65.

tekee inhimillisestä olemassaolosta moniselitteistä (*ambigüe*).<sup>54</sup> (ME: 31; Keltner 2006: 206.) Ihminen kokee olevansa ainutkertainen ja itsenäinen subjekti objektien maailmassa, jota hän paljastaa ajallisessa projektissaan. Toisaalta ihminen on ruumiillisena tietoisuutena osa tiedostamaansa maailmaa ja historiallista merkitysten yhteisöä. Toisille tietoisuuksille hän on havaittava ja käsiteltävä objekti ja vain yksi yksilö yhteisössä, josta hän on riippuvainen. (ME: 31–32.)

Beauvoir esittää, että filosofiassa on pitkään yritetty kieltää tämä moniselitteisyys. Yhtäältä ihminen on pyritty palauttamaan fysikaalisten, fysiologisten ja yhteiskunnallisten tekijöiden determinoimaksi toimijaksi. Vaihtoehtoisesti nämä inhimillistä tietoisuutta ehdollistavat tekijät on pyritty kokonaan kieltämään, ja ihminen on määritelty vapaudeksi, jota mikään ei rajoita. Hegel yritti sovittaa nämä olemassaolon eri puolet yhteen, mutta hänen yrityksensä kadotti otteen inhimilliseen olemassaoloon olennaisesti kuuluvasta jännitteestä. Beauvoirille juuri eksistentialismi edustaa filosofiaa, jossa tätä moniselitteisyyttä pyritään ymmärtämään. (ME: 33–34.) Beauvoirin eksistentialismi motivoituukin vahvasti Kierkegaardin eksistenssifilosofiasta.<sup>55</sup> Kierkegaardin mukaan inhimillistä olemassaoloa luonnehtii jatkuva jännite olemassaolon eri puolien, äärellisyyden ja äärettömyyden, ajallisuuden ja ikuisuuden, vapauden ja välttämättömyyden välillä (Heinämaa 2003a: 129).

Beauvoirin on kiinnostunut ennen muuta subjektiviteetin paradoksin ja inhimillisen olemassaolon moniselitteisyyden eettisistä seuraamuksista. Hänen eksistentialistinen etiikkansa keskeinen kysymys on, miten ihmisten eettinen suhde toisiin ihmisiin tulee ymmärtää, kun subjektiviteetti käsitetään yhtäältä erillisyydeksi ja toisaalta sidokseksi sekä maailmaan että toisiin ihmisiin.

---

<sup>54</sup> *Ambigüité*-termi tarkoittaa ranskaksi moniselitteisyyden ohella kaksiselitteisyyttä, jännitteisyyttä, monitulkintaisuutta ja epäselvyyttä. Erika Ruonakoski on kääntänyt termin moniselitteisyydeksi Beauvoirin *Moniselitteisyyden etiikan* suomennoksessaan. Ruonakosken mukaan moniselitteisyys-termi tavoittaa parhaiten ajatuksen inhimilliseen olemassaoloon liittyvistä moninaisista jännitteistä ja kaksinaisuuksista (Heinämaa ja Ruonakoski 2011: 12.) Moniselitteisyyden käsitteestä Beauvoirin tuotannossa ks. Bergoffen 1999, Bauer 2001, Arp 2001, Heinämaa 2003a, Schott 2003, Langer 2003, Gothlin 2006, Keltner 2006, Björk 2008.

<sup>55</sup> Kierkegaard kritisoi Hegelin systeemifilosofiaa. Kierkegaardin mukaan ihminen ei voi käsittää todellisuutta täydellisen systeemin muodossa, sillä ihmisen olemassaolo on ajallista ja jatkuvassa tulemisen tilassa. Ihminen myös tavoittaa totuuden omassa ainutkertaisessa olemassaolossaan. Niinpä totuutta ei voida palauttaa kaikenkattavaan universaaliin systeemiin. Universaali tavoitetaan päinvastoin vain sen ainutkertaisen ilmentymien kautta, ja tästä syystä filosofian lähtökohtana on oltava ihmisen konkreettisen olemassaolon kuvaaminen kaikessa moniselitteisyydessään. (Kierkegaard 1992: 85, 201, 204; Heinämaa 2003a: 6–11; Björk 2008: 34–39.)

### 3.2. Eksistentialistinen kääntymys

Beauvoirin eksistentialistisen etiikan taustalla on fenomenologinen ajatus siitä, että arvot ja merkitykset on aina ymmärrettävä suhteessa ne konstituivaan subjektiviteettiin. Eksistentialistisessa etiikassa ”hylätään kaikki etukäteisperustelut, joita sivilisaatio, aikakausi ja kulttuuri voivat tarjota” (ME: 157). Moraalinen maailma on Beauvoirin sanoin ”ihmisten tahtoma”, ja sellaisena avoin jatkuvalla kyseenalaistamiselle (ME: 41).

Beauvoirin mukaan ihmisen rooli arvojen ja merkitysten luoja saadaan esiin erityisellä asennemuutoksella, jota hän nimittää eksistentialistiseksi kääntymykseksi. Hän vertaa tätä asennetta husserlilaiseen reduktioon. Ihmisen on ”sulkeistettava” tahtonsa olla jotain määrättyä; näin hän kykenee ymmärtämään olemisensa moniselitteisyyden ja hyväksymään sen. Ihminen ei koskaan tavoita itseään täydellisesti; transsendenssina hän ylittää itsensä aina suhteessa menneisyyteen ja tulevaan. Beauvoir näkee inhimilliseen olemassaoloon kuuluvassa avoimuudessa etiikan mahdollisuuden. Juuri projektirakenteensa myötä ihmisellä on mahdollisuus asettaa vapaasti arvonsa ja päämääränsä. Lisäksi hänellä on vapaus kyseenalaistaa itsensä, omaksua uudenlainen asenne ja suuntautua uudelleen. (ME: 35–37.)

Ihmisen spontaanin heittäytyminen kohti maailmaa ei sinällään vielä oikeuta inhimillistä olemassaoloa. Beauvoir erottaa ontologisen tai luonnollisen vapauden moraalista vapaudesta. (ME: 47; Arp 2001: 69.) Eksistentialistinen kääntymys tarkoittaa juuri ihmisen ontologisen vapauden aktiivista tahtomista. ”Kun ihminen tahtoo olla vapaa, hän toteuttaa siirtymän luonnosta moraalisuuteen tehden olemassaolon alkuperäisestä ilmenemisestä perustan autenttiselle vapaudelle” (ME: 48). Beauvoir esittää, että etiikassa ei siten ole kyse valmiiden arvojen ja periaatteiden järjestelmästä vaan juuri siitä liikkeestä, jossa arvot ja periaatteet asetetaan. Beauvoir kritisoi kantilaista etiikkaa siitä, että se pakottaa ihmiset hyväksymään universaalit ja ajattomat moraalilait. Eksistentialistinen etiikka pyrkii sen sijaan olemaan konkreettista. Sen lähtökohtana on ajatus siitä, että inhimillinen toiminta ja sen puitteissa asetetut arvot ja merkitykset ovat aina sidottuja tiettyyn yhteiskunnalliseen ja historialliseen tilanteeseen, jonka jokainen subjekti elää yksilöllisesti. Jokainen teko sitoo ihmisen maailmaan ja ihmisen on oikeutettava toimintansa yhä uudelleen. (MP: 42, 59–60.)

Beauvoir korostaa, että yksilöllisestä painotuksestaan huolimatta eksistentiaalinen etiikka ei kuitenkaan ole solipsismia. Toisin kuin Kantin, Hegelin ja Fichten etiikassa, jossa arvot ja merkitykset asettaa universaali ja abstrakti subjekti, eksistentiaalisissa arvojen ja merkitysten perusta on viime kädessä aina intersubjektiivinen. ”Eksistentiaalisissa arvojen lähde ei sen sijaan ole persoonaton, universaali ihminen vaan konkreettisten ihmisten ainutkertainen moninaisuus” (ME: 41). Beauvoirin mukaan ihmiset siis asettavat arvonsa aina kommunikatiivisessa suhteessa toisiinsa, yhteisistä mutta partikulaarisista tilanteistaan käsin. (ME: 42.) Ihmisten yksilöllisistä tilanteista löytyy yhteisiä piirteitä, mutta kaikki projektit eivät ole keskenään yhteen sopivia. Ihmisten teot eivät ole myöskään ennalta määrättyjä eikä tiedettävissä. Siksi ihmisyydelle ei voi etukäteen määritellä yleispätevää etiikkaa. (PC: 294–296.) Valmiiden arvojärjestelmien sijaan eksistentiaalinen etiikka pyrkii tarjoamaan malleja ja esimerkkejä, joiden avulla ihminen voi toimia partikulaarisissa tilanteissa eettisenä eli arvoja ja merkityksiä luovana subjektina ja varmistaa, että eettinen toiminta on mahdollista myös toisille subjekteille. (ME: 149.)

Ontologisen vapautensa myötä ihmisellä on vapaus myös yrittää väistää vapauttaan ja siihen sisältyvää vastuuta arvojen pätevydestä. Saatamme tahtoa vain olla se, mikä meistä on toimimme myötä tullut, tai pitää itseämme olosuhteiden uhrina ja näin unohtaa sen, että olemme vapaita päättämään projektissamme, minkä merkityksen tilanteelle annamme. *Moniselitteisyyden etiikassa* Beauvoir esittelee useita vilpillisiä asenteita, joilla ihminen pyrkii välttelemään vapauttaan eli elämään itsepetoksessa (*la mauvaise foi*). Ihminen voi esimerkiksi omaksua vakavamielisen asenteen (*l’esprit du serieux*) ja hyväksyä maailman arvot ja merkitykset ennalta annettuina. (ME: 69.) Beauvoir painottaa, että eettinen toiminta edellyttää näin ollen aina eksistentiaalistista kääntymystä eli itsepetoksen keskeytystä.

### **3.3. Tunnustaminen ja vapaus**

Beauvoir korostaa, että ontologisen vapauden eettisellä omaksumisella on aina tiettyjä ehtoja. Olemassaolomme moniselitteisyyden seurauksena käsityksemme omasta vapaudestamme ja sen toteuttaminen ovat suhteessa yhteiskunnalliseen ja historialliseen tilanteeseen sekä toisiin ihmisiin. (ME: 92, 98-99.) *Moniselitteisyyden etiikan* keskeinen eettinen väite on, että oman vapauteni toteutuminen riippuu toisten vapauksien toteutumisesta. Jos haluan olla vapaa, minun on haluttava myös toisten

subjektien vapautta. (ME: 93.) Beauvoir ei tarkoita ainoastaan sitä, että toiset subjektit voivat estää vapauteni konkreettisen toteutumisen. Hän pyrkii osoittamaan, että vain toisen vapaus voi paljastaa oman vapauteni ja estää minua jäämästä kiinni faktisuuteen (Keltner 2006: 208). Hän vertaa subjektien välistä suhdetta subjektin ja objektin välisen sidoksen ykseyteen (ME: 93).<sup>56</sup> Beauvoir esittää, että oman vapauteni käsittäminen edellyttää sitä, että toinen vapaus tunnustaa vapauteni. Aikalaistensa tavoin Beauvoir esittää siten oman tulkintansa Hegelin tunnustustematiikasta.<sup>57</sup>

Hegel tutkii kysymystä tunnustamisesta herran ja orjan välisenä kamppailuna. Herran ja orjan dialektiikka esiintyy *Hengen fenomenologia* -teoksen kohdassa, jossa Hegel pyrkii kuvamaan itsetietoisuuden muodostumista. Hegelille ihmisen erottaa eläimestä itsetietoisuus, jonka avulla ihminen nousee puhtaan lajiolemisensa yläpuolelle ja ilmentää yksilöllisyyttään. Tietoisuus on negatiivisuutta (*Negativität*) eli se tulee tietoiseksi itsestään ainoastaan erottautuessaan sellaisesta todellisuudesta, jota se itse ei ole. Itsetietoisuuden suhde maailmaan ei ole kuitenkaan ensisijaisesti ole teoreettisen tietosuhde vaan sitä luonnehtii halu (*Begierde*): itsetietoisuus pyrkii saavuttamaan tyydytyksen ja todistamaan riippumattomuutensa muokkaamalla aktiivisesti maailmaa. Pelkkä halu on kuitenkin riippuvainen tyydytyksensä kohteesta: halu tuhoaa kohteensa eikä se jätä todisteita tietoisuuden itsenäisestä asemasta. Näin ollen itsetietoisuus saavuttaa tyydytyksen ainoastaan suhteessa toiseen tietoisuuteen, jota se ei pysty kieltämään eikä ylittämään. (Hegel 1967: 225–226; Laitinen 2012: 57–58.)

Ilmentääkseen yksilöllisyyttään itsetietoisuus tarvitsee tunnustuksen toiselta itsetietoisuudelta. Itsetietoisuuksien välinen suhde on jännitteinen, sillä tunnustuksen saaminen edellyttää toisen itsetietoisuuden itsenäisyyden ja vapauden tunnustamista. Epätäydellisen tunnustussuhteen esimerkkinä Hegel käyttää herran ja orjan suhdetta.

---

<sup>56</sup> *Moniselitteisyyden etiikan* ranskankielisessä alkuteoksessa Beauvoir esittää: ”[...] le rapport moi-autrui est aussi indissoluble que le rapport sujet-objet”, mikä kirjaimellisesti suomennettuna kuuluu ”minä-toinen-suhde on yhtä purkamaton kuin subjekti-objekti-suhde” (PMA: 92). *Moniselitteisyyden etiikan* suomennoksessa (2011) ”le moi-autrui” on käännetty virheellisesti suhteeksi omaan itseän.

<sup>57</sup> 1930-luvulla Ranskassa alettiin yhdistää saksalaista fenomenologiaa ja Hegeliä filosofiaa, mihin vaikuttivat merkittävästi Alexandre Kojèven ja Jean Hyppoliten tulkinnat. Kojève piti vuosina 1933–1939 Hegelin *Hengen fenomenologiaa* käsittelevän luentosarjan École pratique des Hautes Études - korkeakoulussa, ja tämä luentosarja julkaistiin vuonna 1947 nimellä *Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la Phénoménologie de l'Ésprit*. Beauvoir ei osallistunut luennoille, mutta on kertonut lukeneensa luentomuistiinpanot. Beauvoirin oma kiinnostus Hegeliin syntyi kuitenkin jo sotavuosina, jolloin hän myös tutki teosta useamman vuoden ajan. (Lungren-Gothlin 1996: 59, 273.)

Herran ja orjan asemat muotoutuvat tunnustuskamppailussa, jossa voittajaksi selviytyy se, joka on valmis riskeeraamaan elämänsä tunnustuksen saamiseksi. Herran ja orjan suhteessa on kyse alistussuhteesta: herra ei tunnusta orjan itsetietoisuutta vaan kohtelee tätä esineenä tai oman tahtonsa epäitsenäisenä jatkeena, jota hän käyttää välineenä omien halujensa tyydyttämiseen. Orja taas tunnustaa herran itsenäisyyden ja suostuu toteuttamaan tämän haluja. Herran ja orjan suhteessa vain herra toimii subjektina ja ilmentää yksilöllisyyttään ylittämällä eläimellisen olemassaolonsa. Orja on taas epäolennaisen ja riippuvaisen tietoisuuden asemassa. Hän ei aseta omia päämääriään vaan ottaa herran päämäärät omikseen; näin hän ainoastaan toistaa ja uusintaa elämää. Dialektisen herran ja orjan suhteesta tekee se, että kohtelemalla toisia ihmisiä esineinä herra joutuukin riippuvaisen tietoisuuden asemaan, kun taas orja tulee tietoiseksi itsestään tekemällä työtä ja muokkaamalla maailmaa. (Hegel 1967: 229–240; TSI: 273.)

Tunnustamisen päämääränä ei ole kuitenkaan Hegelin mukaan toisen ihmisen alistaminen osaksi omaa identiteettiä vaan toisen vapauden ja itsenäisen näkökulman myöntäminen. Tunnustamisen tavoittelun prosessi päinvastoin osoittaa, että ihminen ei voi toteuttaa itseään täydellisesti olemalla yksin, vaan ainoastaan osana yhteisöä, toisten tietoisuuksien avulla (Houlgate 2003: 15). Toisin sanoen ihmisen vapaus toteutuu aina suhteena toisiin ihmisiin. Tunnustaminen edellyttää kuitenkin Hegelin mukaan pitkälle kehittynyttä yhteisöä ja kulttuuria. *Hengen fenomenologian* henkeä käsittelevä osa on historiallinen kuvaus siitä, miten inhimillinen kulttuuri on kehittynyt yhteisöksi, jossa vastavuoroinen tunnustaminen on mahdollista. (Jauhiainen 2012: 90.)

Beauvoir ajattelee Hegelin tavoin, että vain toinen tietoisuus voi vahvistaa (*affirmer*) vapauteni; toisin sanoen minun vapauteni riippuu olemiseni perustavalla tasolla toisten vapaudesta. Beauvoir esittää, että tarvitsemme toisten ihmisten tunnustusta juuri merkityksen luojina. Ihmisen toiminta perustuu yhtäältä menneisyyden merkityksille, joita hän vie eteenpäin omassa projektissaan. Toisaalta ihminen tarvitsee toisia ihmisiä varmistamaan luomiensa arvojen ja merkitysten säilymisen tulevaisuudessa. (ME: 102; Arp 2001: 73.) Transsendenssina ihmisen toiminta on rajallista, ja ihminen ylittää projektissaan asettamat päämäärät välttämättä. Sen sijaan toisen ihmisen transsendenssia ihminen ei pysty ylittämään, sillä se on aina erillistä ja ainutkertaista. Jos toinen ihminen tunnustaa vapauteni eli arvoja ja merkityksiä



luovan toimintani ja ottaa projektissa asettamani päämäärät oman toimintansa lähtökohdaksi, projektini jatkuu myös tulevaisuudessa. Näin siinä asetetut merkitykset ja viime kädessä ihmisen olemassaolo saavuttavat pysyvyyttä, jota ihminen ei yksin pysty tarjoamaan. (PC: 289, 293–294, 303.)

Beauvoirin mukaan hegeliläinen tunnustus jää kuitenkin abstraktiksi. Ensinnäkin Hegelin mallissa tunnustaminen kohdistuu ainoastaan minuuden universaaliin puoleen: toinen tunnustetaan samanlaiseksi kuin oma itse. Beauvoirin mukaan tarvitsemme tunnustuksen ennen kaikkea olemassaolomme ainutkertaisuudelle. Toinen subjekti ei ole vain ”toinen minä” vaan hän on aidosti ja konkreettisesti erillinen subjekti, joka asettaa itse omat päämääränsä ja tavoitteensa omasta ainutkertaisesta tilanteestaan käsin. (ME: 121.) Toiseksi Beauvoir korostaa, että toisen subjektin vapauden tunnustaminen tarkoittaa paitsi hänen abstraktin vapautensa tai transsendenssinsa myös siinä asetettujen arvojen ja merkityksien tunnustamista.<sup>58</sup> Toisin sanoen tunnustaminen koskee myös vapauden sisältöä ei ainoastaan sen tyhjää tai avointa muotoa. Kolmanneksi Beauvoir esittää, että vastavuoroinen tunnustussuhde edellyttää juuri moniselitteisyyden, erillisyyden ja sidonnaisuuden, hyväksymistä.

”Valistuneessa ja hyväksyttävässä tunnustamisessa on voitava asettaa vastakkain kaksi vapautta, jotka näyttävät sulkevan toisensa pois: toisen vapaus ja oma vapauteni. Minun on suhtauduttava itseeni sekä objektina että vapautena eli tunnustettava, että tilanteeni on samanaikaisesti toisen subjektin perustama ja toisaalta vahvistettavani olemiseni, joka ylittää tilanteen.” (PC: 277).<sup>59</sup>

Beauvoir määrittelee vastavuoroisen tunnustamisen onnistumisen ehdoksi näin ollen sen, että molemmat osapuolet asettavat itsensä ja toisen sekä subjektiksi että objektiksi (TSI: 274). Nancy Bauerin (2001: 186) mukaan Beauvoirin tulkinta herran ja orjan dialektiikasta on omaperäinen juuri siinä suhteessa, että se pyrkii tuomaan inhimillisen olemassaolon objektiivisen puolen hyväksymisen mukaan tunnustussuhteeseen. Hegelin esittämän haasteen jälkeen filosofit ovat pohtineet sitä, miten kaksi vapautta voivat ylittää tietoisuuksien välisen konfliktin ja tunnistaa

---

<sup>58</sup> ”[...] yritän pelastaa ennen kaikkea maailmassa-olemiseni siten kuin se toteutuu toiminnassani, luomissani asioissa ja elämässäni; voin olla yhteydessä toiseen ainoastaan maailmaan luomieni objektien kautta” (PC: 290). ”[...] c’est mon être dans le monde que j’entends sauver, tel qu’il se réalise dans mes actes, mes oeuvres, ma vie; c’est seulement par ces objets que je fais exister au monde que je peux communiquer avec autrui” (PC: 290).

<sup>59</sup> ”Dans la reconnaissance éclairée, consentie, il faut être capable de maintenir face à face ces deux libertés qui semblent s’exclure: celle de l’autre, et la mienne; il faut que je me saisisse à la fois comme objet et comme liberté, que je reconnaisse ma situation comme fondée par l’autre tout en affirmant mon être par-delà la situation”. (PC: 277.)

toistensa vapauden alistamatta toista orjan asemaan. Beauvoir tuo tähän käsitteelliseen keskusteluun konkretisoivan vaatimuksen, jonka mukaan tällainen kysymys jää väistämättä vajaaksi tai abstraktiksi sikäli kuin se ei tunnista ihmisen maailmallista olemassaolon tapaa. Ihmiset eivät koskaan kohtaa toisiaan kartesiolaisina tietoisuuksina tai hahmottomina ”haluina” vaan oleellisesti maailmallisina subjekteina.

Vapauden tunnustaminen ei ole Beauvoirille myöskään ainoastaan itsetietoisuuden mahdollisuusehto tai abstrakti eettinen periaate vaan se toteutuu aina partikulaarisessa ja historiallisessa tilanteessa. Näin ollen Beauvoir esittää tunnustamiselle kaksi konkreettista ehtoa. Yhtäältä tarvitsen ympärille vapaita ihmisiä, jotka voivat ottaa konstituoimani merkitykset ja arvot vapaasti oman toimintansa lähtökohdaksi eli minun on tunnustettava toisten subjektien vapaus ja itsenäisyys. Toisaalta minun on itse pystyttävä toimimaan maailmassa transsendenssina eli luomaan arvoja ja merkityksiä, joiden kautta voin olla yhteydessä toisiin subjekteihin. (PC: 305–306.)

Toisen vapauden tunnustaminen edellyttää asennetta, jota Beauvoir nimittää anteliaisuudeksi (*générosité*). Antelias ihminen ei pyri pakottomaan toista ihmistä omiin päämääriinsä eli ei kohtele häntä pelkkänä objektina vaan subjektina ja vapautena, joka asettaa itse omat päämääränsä.<sup>60</sup> Anteliaisuuden asenteen harjoittaminen edellyttää, että ihminen hyväksyy moniselitteisyytensä ja myöntää olevansa toiselle subjektille vain ”väline” (*instrument*), jota toinen subjekti käyttää oman projektinsa lähtökohtana. (PC: 277, TSI: 273–274.)<sup>61</sup> Toisaalta ihmisen on saatava toteuttaa vapauttaan. Jos ihmistä estetään toimimasta transsendenssina ja projektina, on hänen kohdeltava objektina henkilöä, joka pyrkii hänen vapautensa kieltämään.<sup>62</sup> Beauvoirin mukaan toisen vapauden loukkaaminen on aina moraalinen virhe, mutta väistämätön seuraus vapauden tilannesidonnaisuudesta. (ME: 159–166.)

---

<sup>60</sup> Beauvoirin näkemys eroaa tässä suhteesta Sartren näkemyksestä, jonka mukaan tietoisuuksien välinen konflikti on ylittämätön: toinen tietoisuus ilmenee aina joko objektina *tai* subjektina, jolle olen objekti. (Sartre 1984: 328–329.)

<sup>61</sup> Anteliaisuuden käsitteestä Beauvoirin tuotannossa ks. Bergoffen 1997, Bauer 2001, Langer 2003, ja Schott 2003.

<sup>62</sup> ”Minua sorrettaan, jos minut heitetään vankilaan, ei jos minua estetään heittäjästä sinne naapuriani” (ME: 109).

### 3.4. Alistaminen

Juuri riippuvaisuutemme toisista ihmisistä mahdollistaa Beauvoirin mukaan alistamisen. ”Vain ihminen voi olla ihmisen vihollinen ja riistää merkityksen tämän teoista ja elämästä, sillä vain hän voi myös vahvistaa toisen ihmisen olemassaolon, todella tunnustaa tämän vapaudeksi” (ME: 101). Olemassaolomme materiaaliset ehdot, ruumiimme rakenne, maailman materiaallinen järjestys tai alisteisuus luonnon laeille, ehdollistavat toimintaamme, mutta projektirakenteemme ansiosta voimme itse antaa tälle faktisuudelle merkityksen ja arvon ja näin päättää, miten siihen suhtaudumme. Sen sijaan vain toiset ihmiset voivat riistää ihmisen vapaudelta sen merkityksen, jos he eivät tunnusta ihmisen vapautta omassa toiminnassaan. (ME: 100–102.)

Beauvoirille alistaminen tarkoittaa paitsi toisen subjektin vapauden eksplisiittistä kieltämistä, myös tilannetta, jossa ihmistä estetään eri tavoin ymmärtämästä vapauttaan ja jossa eksistentiaalinen käännyys ei siksi ole mahdollinen. Tällaisessa tapauksessa kyse ei ole hänen mukaansa välttämättä itsepetoksesta vaan yhteisöllisen tilanteen tuottamasta alistuksesta. Tutkiessaan yhteisöllisen tilanteen aiheuttamaa alistusta Beauvoir laajentaa analyysinsä koskemaan kahdenvälisen suhteiden lisäksi yhteiskuntaryhmien välisiä suhteita. (ME: 107.)

Selvittäessään vapauden sidonnaisuutta historialliseen yhteisöön Beauvoir tutkii tarkemmin Marxin analyysia Hegelin herran ja orjan dialektiikasta. Beauvoir nostaa esiin Marxin ajatuksen siitä, että alistus jakaa ihmiset kahteen ryhmään, niihin jotka toistavat ja ylläpitävät yhteisön (*collectivité*) elämää sekä niihin jotka ylittävät elämää. Marxin mukaan inhimillinen toiminta on vapaata vasta sitten, kun se ei enää ole pelkästään elämän jatkumisen kannalta välttämättömien asioiden ylläpitämistä (Marx 1967: 820). Beauvoir esittää, että alistaminen sulkee tietyn ihmisryhmän arvoja ja merkityksiä luovan yhteisön ulkopuolelle. Ihmiskuntaa pidetään yllä alistettujen työllä, jonka tehtävänä on ainoastaan lisätä alistavan yhteiskuntaryhmän jäsenten vapautta. (ME: 102.)

Marxin tavoin Beauvoir kritisoi Hegelin ajatusta historiasta harmonisena tunnustuskamppailuna, jossa asteittain tunnustetaan yhä suurempi määrä ihmisiä subjekteiksi. Alistuksessa on kyse siitä, että osa ihmisistä on jätetty ihmiskunnan ulkopuolelle. Alistusta ei lakkauteta ottamalla nämä ihmiset vallitsevan

yhteiskuntajärjestyksen tasavertaisiksi jäseniksi, sillä tämä yhteiskuntajärjestys perustuu tämän ihmisryhmän vapauden riistoon. Alistetulle ryhmälle jää siten ainoaksi vaihtoehdoksi vain kapina olemassa olevaa yhteiskuntajärjestystä vastaan eli vapauden negatiivinen toteuttaminen. (ME: 102–103.)

Beauvoir nostaa esiin Marxin ajatuksen siitä, että alistetun ryhmän kapina yritetään estää naamioimalla alisteinen tilanne luonnolliseksi ja historiattomaksi tosiasiaksi, jonka alkuperä ei ole inhimillisessä toiminnassa. Beauvoir antaa esimerkiksi tällaisesta tilanteesta kapitalistisen ideologian, jossa epätasa-arvoinen tulonjako esitetään luonnollisena tosiasiana. (ME: 102–103.) Marx pyrkii osoittamaan, miten yhteiskunnallinen ja poliittinen rakenne heijastavat tuotantosuhteita. Yhteiskunnallista ja poliittista järjestystä kannattelevat puolestaan arvot ja merkitykset, joita puolustamalla omistava luokka pyrkii pitämään kiinni etuoikeutusta asemastaan. (Marx 1978: 78–79.) Myös Beauvoir korostaa yhteiskunnallisen alistuksen ideologista ulottuvuutta: ideologian tehtävänä on varmistaa alistavien yhteiskuntarakenteiden säilyminen. Hän esittää, että alistajat eivät niinkään vaadi vapautta sortaa. He pyrkivät esiintymään tiettyjen arvojen puolustajina. Vallitseva yhteiskunnallinen tilanne pyritään säilyttämään puolustamalla tiettyä kulttuuria, instituutioita, monumentteja ja niitä arvoja, jotka ilmentävät objektiivisesti sitä tilannetta, jonka alistajat haluavat säilyttää. (ME: 109.)

Beauvoirin mukaan alistajat elävät itsepetoksessa. He eivät halua ottaa vapauttaan kannettavakseen sikäli kuin he eivät myönnä kannattamiensa arvojen inhimillistä perustaa eivätkä riippuvaisuuttaan toisten ihmisten vapaudesta. Hän on kuitenkin skeptinen sen suhteen, että alistavat ryhmät kokonaisuudessaan olisivat valmiita yhteisölliseen kääntymykseen, sillä hän uskoo, että tällaisilla ryhmillä on liikaa etuoikeuksia menetettävinaan. Marxin tavoin hän ajattelee, että yhteiskunnallinen muutos voi lähteä vain alistettujen kapinasta. (ME: 102, 114–115.)

Beauvoirin mukaan ideologia voi kuitenkin vääristää tai mystifioida alisteisessa asemassa elävien ihmisen tietoisuuden ja estää heitä käsittämästä vapauttaan. ”Orja on alistettu, kun hänet on huijattu (*mystifié*) uskomaan, ettei hänen tilanteensa johdu toisista ihmisistä vaan perustuu suoraan luontoon, jumalten tahtoon, voimiin, joita vastaan on mieletön kapinoida” (ME: 104). Tällaisessa mystifikaatiossa on Beauvoirin mukaan kyse yhtä alistavasta tilanteesta kuin tapauksessa, jossa yksilöä estetään toteuttamasta vapauttaan sulkemalla hänet vankilaan (ME: 115).

Mystifioidussa tilanteessa ei ole kyse siitä, että alistettu tietoisuus olisi luopunut vapaudestaan ja hyväksynyt osansa, vaan siitä, että hän ei edes kykene kuvittelemaan itselleen toisenlaista tilannetta (ME: 104).

### 3.5. Alistettujen itsepetoksesta

Myös Sartre kommentoi herran ja orjan dialektiikkaa teoksessaan *L'être et le néant* (Oleminen ja ei-mikään, 1943). Transsendenssina ihminen on aina vapaa antamaan teoilleen merkityksen. Sartre esittää, että myös orja on transsendenssia, ja siksi orja on yhtä vapaa kuin herra sikäli kuin orja voi projektissaan päättää, minkä merkityksen antaa kahleilleen. Orja on aina vapaa valitsemaan, alistuuko hän orjan asemaansa vai ottaako hän riskin ja yrittää irrottautua kahleistaan. (Sartre 1984: 703.) Teoksessaan *L'être et le néant* Sartre ei tutki ontologisen näkemyksensä eettisiä seurauksia.<sup>63</sup> Jos Sartren ajatusta orjan valinnan mahdollisuudesta seuraa loppuun asti, on kysyttävä, missä määrin Sartren vapauskäsitteet tarjoaa mahdollisuuden kritisoida alistusta. Jos subjekti on aina vapaa antamaan tilanteelleen merkityksen ja valitsemaan asenteensa alistukseen, tarkoittaa tämä, että alistetussa asemassa oleva subjekti väistämättä elää itsepetoksessa.

Toisin kuin Sartre, Beauvoir ei esitä, että orja on aina vapaa valitsemaan, hyväksyykö alistuksensa vai kapinoiko sitä vastaan. Beauvoir pyrkii kiinnittämään huomion siihen, miten alisteinen asema vaikuttaa mahdollisuuteen paitsi toteuttaa myös tiedostaa ontologista vapauttaan. Beauvoir päätyykin puolustamaan kantaa, jonka mukaan tilanteissa, joissa vapaus on tällä tavoin verhottu tai joissa kaikki konkreettiset pakenemisen keinot estetään, alistettu ei elä itsepetoksessa. Jos vapautuminen sen sijaan vaikuttaa mahdolliselta eikä subjekti käytä vapauttaan, kyseessä on itsepetos (ME: 61, 69).

Miten sitten alistetussa asemassa elävän ihmisen vapaus eroaa täysin vapaana elävän ihmisen alistuksesta? Beauvoir esittää, että kaikki ihmiset kykenevät käyttämään vapauttaan oman maailmansa sisällä. Sartren tavoin Beauvoir ajattelee, että ihminen ei voi kokonaan luopua ontologisesta vapaudestaan ja transsendenssistaan. Kaikki

---

<sup>63</sup> Sartre luonnosteli vuosina 1937–1948 teosta etiikasta. Nämä muistiinpanot julkaistiin kuitenkin vasta Sartren kuoleman jälkeen vuonna 1983 otsikolla *Cahiers pour une morale* (Etiikkavihkot). (Heinämaa ja Ruonakoski 2011: 10.) Marxisin ja eksistentialismin suhdetta hän puolestaan tutki tarkemmin vuonna 1960 ilmestyneessä teoksessaan *Critique de la raison dialectique*.

eivät kuitenkaan Beauvoirin mukaan kykene kieltämään vallitsevia arvoja, tabuja ja määräyksiä ja asettamaan omia arvojaan niiden tilalle. (ME: 115.) Alisteista tilannetta kuvaa se, että ihmiset joutuvat elämään vakavamielisyyden maailmassa ja hyväksymään ne arvot ja merkitykset, jotka on asetettu heistä riippumatta. Beauvoir esittää, että tällaisessa tilanteessa elävän ihmisen transsendenssista tulee hyödytöntä toistoa (*répétition*). Alisteisessa asemassa oleva ihminen toteuttaa toisen subjektin halua eikä konstituoii luomiensa objektien avulla uusia arvoja ja merkityksiä, jotka ilmentäisivät hänen vapauttaan. Näin ollen subjekti ei tule myöskään tietoiseksi vapautensa äärettömyydestä. Tällaista typistettyä tai rajoitettua transsendenssia Beauvoir kuvaa erityisesti *Toisessa sukupuoleessa* immanenssin käsitteellä. (ME: 104; TSI: 58.)

Kristana Arp (2001: 142) ja Gail Weiss (2006: 252) ovat esittäneet, että Beauvoir ajautuu vaikeuksiin yrittäessään pitää kiinni Sartren ajatuksesta ontologisen vapauden luovuttamattomuudesta. Sikäli kuin ihmiset eivät kykene käyttämään ontologiseen vapauteensa sisältyvää mahdollisuutta asettaa omia arvoja ja merkityksiään, he eivät ole varsinaisia moraalisia subjekteja. Arpin (2001: 119) mukaan Beauvoir väistäisi tämän ongelman argumentoimalla, että ihmisen ontologinen vapaus on koskematon mutta moraalinen vapaus on sidottu tilanteeseen. Nähdäkseni tällainen kaksijakoinen tulkinta ei kuitenkaan tee oikeutta Beauvoirin analyysille. Beauvoir päinvastoin esittää, mystifoidussa tilanteessa elävä ihminen ”voi elää moraalisena ja vapaana ihmisenä suhteessa toveriinsä, sen maailman sisällä, johon hänen tietämättömyytensä hänet sulkee ” (ME: 104). Hänen mukaansa 1700-luvun mustalla orjalla tai haaremiin suljetulla naisella ei ollut välineitä vastustaa alistajiaan edes ajatuksen tasolla (ME: 61). Beauvoir tuo esiin, että mystifikaatio voi koskea myös alistajia. Esimerkiksi toisen maailmansodan ajan Saksassa nuorella natsi-puolueen jäsenellä ei välttämättä ollut keinoja eikä mahdollisuutta käsittää omaa vapauttaan. (ME: 116.) Beauvoirin analyysistä käy ilmi, että ihmisen moraalinen toiminta on aina partikulaariseen tilanteeseen sidottua ja siksi moraalista toimintaa on myös arvioitava tilannekohtaisesti.

Toisin kuin Kristana Arp, Sonia Kruks on tulkinnut Beauvoirin esittävän, että alisteinen tilanne voi johtaa myös ihmisen ontologisen vapauden laadulliseen muutokseen: tietoisuus ei pysty ottamaan etäisyyttä kohteeseensa ja suuntautumaan maailmaan uudelleen eli toimimaan transsendenssina ja projektina. Yhteiskunnallis-

materiaalinen tilanne voi alistaa ihmisen pisteeseen, jossa hänen ontologinen vapautensa ilmenee pelkkänä potentiaalisuutena. (Kruks 1996: 97–98.) Kruks siis näyttää esittävän, että Beauvoir lähestyy subjektikäsitystä, jossa ulkoiset olosuhteet eivät määrittele ainoastaan ihmisen eksistentialistisen tilanteen materiaalisia ehtoja vaan ulottuvat aina subjektiviteettiin asti.

Väite, jonka mukaan ontologinen vapaus voisi laadullisesti muuttua, on kuitenkin ongelmallinen Beauvoirin argumenttien valossa. Beauvoirin mukaan ontologinen vapaus on transsendenssia, mikä tarkoittaa, että vapaudella ei ole ennalta käsin annettua sisältöä eikä muotoa. Vapaus ei ole myöskään substanssi, joka meillä joko on tai ei ole, jonka voimme halutessamme omaksua tai jota voimme vältellä. (PC: 279.) Transsendenssiksi käsitettynä vapaus saa sisältönsä vasta suhteena maailmaan ja toisiin ihmisiin. Vapaus on Beauvoirille Sartren tapaan luovuttamatonta: ihminen pyrkii toteuttamaan transsendenssiaan sekä alisteisissa että ”vapaissa” tilanteissa. Beauvoirin kanta eroaa Sartren näkemyksestä kuitenkin siinä, että Beauvoir painottaa vapauden sidosta yhteiskunnalliseen tilanteeseen ja historialliseen yhteisöön. Beauvoirin mukaan konkreettiset tilanteet, joissa ihmiset toteuttavat vapauttaan, ovat epätasa-arvoisia. Yhteisöllinen tilanne saattaa estää ihmistä toteuttamasta transsendenssiaan ja pakottaa sen immanenssiin. (FDA: 627.) Beauvoir esittääkin Descartesia seuraten, että ”ihmisen vapaus on ääretön mutta valta (*pouvoir*) rajallinen” (ME: 51). Toisin sanoen alistus vaikuttaa mahdollisuutemme tiedostaa vapautemme olemusta ja toteuttaa vapauttamme tilanteessa, ei ontologiseen vapauteen sinänsä.

Beauvoirin filosofiassa itsepetosanalyysi kytkeytyy siten kysymykseen yhteisöllisestä alistuksesta. Kuten Sonia Kruks (1996: 97) huomauttaa, mystifikaatio on Beauvoirin analyysissa tulosta yhteiskunnallisesta epätasa-arvosta. ”[M]itä enemmän taloudelliset ja sosiaaliset olosuhteet rajoittavat yksilön vaikutusmahdollisuuksia maailmassa, sitä selvemmin maailma tuntuu hänestä ennalta annetulta” (ME: 69). Beauvoir painottaakin eksistentialistisen kääntymyksen sidosta yhteiskunnalliseen tilanteeseen. Ihminen ei voi vapautua yksin, niin kuin Sartre tuntuu ehdottavan, vaan hän tarvitsee siihen myös toisten ihmisten apua. ”Joissakin tapauksissa orja ei tunnista orjuuttaan, ja hänelle on tuotava vapautuksen siemen ulkopäin [...]” (ME: 104).

Eksistentiaalinen tilanne kuitenkin tarkoittaa, että vapaus on aina objektiivisesti ehdollistettua mutta subjektiivisesti toteutettua; viime kädessä vain yksilö pystyy tekemään tilanteestaan vapaan ottamalla vapautensa autenttisesti kannettavakseen projektissaan. Siksi Beauvoirin eksistentiaalisen etiikan keskeinen eettinen periaate on kohdella toisia ihmisiä siten, että he pystyvät toteuttamaan heille inhimillisenä olentona kuuluvaa vapauttaan. Alistajien ja alistettujen eettinen asennemuutos ei kuitenkaan riitä päättämään tiettyihin ihmisryhmiin ja niiden jäseniin kohdistuvaa alistamista niin kauan kuin yhteiskunnan rakenteet ja instituutiot asettavat ihmisryhmät keskenään eriarvoisiin aseisiin. Etiikkaesseissään Beauvoir ei tutki alistuksen yhteiskunnallista ulottuvuutta tämän pidemmälle. *Toisessa sukupuoleessa* kysymys eettisen asennemuutoksen ja yhteiskunnallisen tilanteen muutoksen suhteesta nousee kuitenkin keskeiseen asemaan.



## 4 Beauvoirin filosofinen analyysi naisten alistamisesta

*Toisessa sukupuolessa* Beauvoir kuvaa naisten alistusta tilanteena, jossa naisten transsendenssia ja vapautta ei tunnusteta ja jossa naisen on vaikea omaksua eettistä asennetta vapauteensa eli toimia eettisenä subjektina.

”Naisten tilannetta luonnehtii ainutkertaisella tavalla se, että ihmisenä eli autonomisena vapautena nainen löytää ja valitsee itsensä maailmassa, jossa miehet pakottavat hänet hyväksymään itsensä Toisena. Naisesta halutaan tehdä objekti ja hänet halutaan tuomita immanenssiin, koska toinen olennainen ja riippumaton tietoisuus ylittää jatkuvasti hänen transsendenssinsa. Naisen draamassa näkyy tämä ristiriita: kaikkien subjektien tavoin myös nainen tahtoo olla olennainen, mutta tilanne määrittää hänet epäolennaiseksi.”(TSI: 58.)

*Toisessa sukupuolessa* Beauvoir jäsentää alistusta ilmiönä, joka kohdistuu myös kokonaiseen yhteiskuntaryhmiin, kuten luokkaan, rotuun, sukupuoleen ja uskonnollisiin ryhmiin (TSI: 45–47).<sup>64</sup> Beauvoirin mukaan kaiken yhteiskunnallisen alistuksen takana on Hegelin kuvaama inhimillinen pyrkimys, jossa subjekti haluaa näyttäytyä itseriittoisena, ”olennaisena” tietoisuutena ja tehdä toisesta subjektista ”epäolennaisen” objektin (TSI: 44). Hegelin analyysissä herran ja orjan dialektiikasta tällainen suhde on aina molemminpuolinen, ja tästä syystä pyrkimys subjektina olemiseen voi johtaa joko vastavuoroiseen tunnustamiseen tai yksisuuntaiseen alistamiseen.

Beauvoirin mukaan miesten ja naisten välistä yhteiskunnallista suhdetta on luonnehtinut sitä vastoin tällaisen vastavuoroisuuden puuttuminen. Sukupuolet eivät ole koskaan asettuneet toisiaan vastaan itsenäisinä ryhminä, vaan miehet ovat onnistuneet asettamaan itsensä olennaiseksi subjektiksi ilman tunnustuskamppailua. Beauvoirin mukaan naisten alistaminen poikkeaa herran ja orjan dialektiikasta juuri siinä, että miehet eivät ole alistaneet naista kaltaiseensa (*semblable*) subjektina vaan olennaisesti erilaisena kuin mies. Naisten toiseus ilmenee siten absoluuttisena ja ehdottomana toiseutena, jonka Beauvoir erottaa vastavuoroisten suhteiden toiseudesta kuvaamalla sitä isolla alkukirjaimella: nainen on ”Toinen”. (TSI: 43, 148.)

---

<sup>64</sup> Beauvoir ei käsittele seksuaalivähemmistöihin kohdistuvaa alistusta. *Toinen sukupuoli* sisältää luvun lesboudesta, mutta Beauvoir ei käsittele aihetta yhteiskunnallisen alistuksen muotona. Beauvoiria on arvosteltu heteronormatiivisuudesta, ja myös Beauvoir itse on kritisoinut *Toisen sukupuolen* analyysia homoseksuaalisuudesta puutteelliseksi (ks. Wenzel 1986: 22).

*Toisen sukupuolen* johdannossa Beauvoir esittää, että voidaksemme ymmärtää naisten alistamisen erityisyyttä meidän on ensin tutkittava tarkemmin naiseuden ilmiötä ja niitä käsitteitä, joilla naiseuden ilmiötä jäsennetään (TSI: 41).

#### 4.1. Sukupuoli erona ja suhteena

Beauvoirin mukaan naiseuden ilmiön tulkintaa ovat hallinneet niin biologiset, psykologiset kuin kulttuuris-taloudelliset näkemykset.<sup>65</sup> Naisen käsitettä on pyritty määrittelemään suhteessa biologisiin ominaisuuksiin kuten sukupuolielimiin tai kromosomeihin, psykologisiin piirteisiin sekä kulttuurisiin ja tuotannollisiin rooleihin. Tästä näkökulmasta naisen käsite näyttäytyykin arkiymmärryksessä yksittäisten biologisten ja psykologisten ominaisuuksien tai yhteiskunnallisten tehtävien kautta: naiset synnyttävät, toimivat äiteinä ja kasvattajina, edustavat järjen sijaan tunnetta ja niin edelleen.

Beauvoir ei pyri kiistämään sukupuolen ilmiön biologisia, historiallisia tai taloudellis-tuotannollisia lähtökohtia. Beauvoirin mukaan naisen tai naiseuden käsitteet pitävät kuitenkin sisällään myös filosofisia kysymyksiä. Ei ole nimittäin lainkaan selvää, edustavatko biologiset ja kulttuuriset ominaisuudet samanarvoisia kategorioita vai onko toista pidettävä perustavampana suhteessa toiseen. Onko sukupuolella kyse subjektin itsensä ominaisuudesta vai voimmeko lähestyä sitä ainoastaan yhteisön tai ryhmän käsitteen kautta? Ja millaisesta käsitteestä tai olemuksesta sukupuolella on kyse: ikuisesta ja muuttumattomasta vai satunnaisesta ja kehittyvästä?

On hyviä perusteita väittää, ettei Beauvoirin *Toinen sukupuoli* ole teos pelkästään naisen ideasta tai käsitteestä vaan laajemmin *sukupuolieron* ilmiöstä.<sup>66</sup> Beauvoir esittää, että naiseuden käsite ei tyhjene merkitykseen ”naaras” (*la femelle*) eli naisen biologisiin sukupuolipiirteisiin. Sitä ei voida myöskään palauttaa puhtaaseen naisellisuuden (*la féminité*) ideaan tai olemukseen, joka määrittelisi yksittäisen naisen ominaisuudet. Toisaalta käsite ”nainen” ei viittaa myöskään ennalta määritettyyn joukkoon ihmisiä, vaan sen merkitys on riippuvainen erilaisista

---

<sup>65</sup> Ks. *Toinen sukupuoli I: Tosiasiat ja myytit*, ensimmäinen osa ”Kohtalo”. Beauvoir esittelee tässä osassa biologian, psykoanalyysin ja historiallisen materialismin käsitykset sukupuolesta ja sukupuolihierarkian muodostumisesta.

<sup>66</sup> Heinämaa (2003a, xiii) esittää, että *Toinen sukupuoli* on ennen kaikkea fenomenologinen kuvaus sukupuolieron ilmiöstä.

suhteuttamisen ja ulossulkemisen mekanismeista – esimerkiksi siitä, puhutaanko naisesta suhteessa ”tyttöön” vai ”mieheen”. (TSI: 39–40, 43.) Siksi naisen käsitettä on tutkittava myös sen kautta, mitä se ei ole.

Beauvoirin taustalla voidaan nähdä Ferdinand de Saussuren edustama strukturalistinen semantiikka. Käsitteiden merkitys eli semantiikka ei palaudu yksittäisiin kriteereihin (intensio) tai sovellusalaan (ekstensio) vaan ne voidaan ymmärtää ainoastaan suhteessa koko kieltä määrittäviin eroihin. Näin siis myös käsitteet mies ja nainen voidaan ymmärtää ainoastaan erojen kautta: sukupuolet eivät palaudu yksittäisiin ominaisuuksiin tai itseriittoisiin olemuksiin vaan sukupuoli on tätä vastoin ymmärrettävä erityisenä *suhteena*. (TSI: 43.) Tämä ajatus kaksijakoisuuden, vastakohtien ja symmetrian *perustavuudesta* esiintyy Beauvoirin filosofiassa erityisesti Claude Lévi-Straussin strukturalistisen antropologian välittämänä. (Tidd 2004: 91.)<sup>67</sup>

Miten sukupuoli sitten ilmenee erona? Beauvoirin esittää, että ominaisuuksien tai muuttumattomien olemuksien sijaan naiseuden ja mieheyden ilmiöt on ymmärrettävä naisellisena (*féminin*) ja miehisenä (*masculin*) olemisen ja toiminnan tapana sekä niihin liittyvinä esineinä ja asioina, jotka kantavat sukupuolittuneita merkityksiä. Naisellisuus ja miehisuus eivät ole yliajallisia olemuksia, vaan kussakin historiallisessa tilanteessa ilmeneviä merkityspiirteitä. Naisen ja miehen kategoriat eivät ole puhtaan loogisia tai yksinomaan maailmallisia, vaan ne kytkeytyvät kokemuksen, havainnon ja subjektiivisen olemassaolon kysymyksiin. (Heinämaa 2003a: 83–85.)

”Ja itse asiassa ei tarvitse kuin pitää silmät avoinna, jotta voi huomata ihmiskunnan jakautuvan kahteen yksilökategoriaan, joiden vaatetus, kasvot, ruumis, hymyt, käynti, mielenkiinnon kohteet ja toimenkuvat ovat ilmeisen erilaisia. Ehkä nämä eroavuudet ovat pinnallisia, ehkä ne tulevat katoamaan. Varmaa on, että tällä hetkellä ne ovat olemassa silmiinpistävästi ilmeisesti.” (TSI: 41.)

Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että Beauvoirin mukaan sukupuoliero itsessään merkitsisi sattumanvaraista vaihetta inhimillisen kulttuurin kehityksessä – vaihetta,

---

<sup>67</sup> Beauvoir nostaa *Toisessa sukupuoleessa* esiin Lévi-Straussin ajatuksen siitä, että ihmiset jäsentävät sosiaalista todellisuutta aina suhteina ja vastakohtaparien kautta. Mies–nainen-pari muodostaa sosiaalisen todellisuuden keskeisen vastakohtaparin: ”Kaksijakoisuus, vuorottelu, vastakohtaisuus ja symmetria eivät niinkään muodosta selitettäviä ilmiöitä vaan perustavan ja välittömän lähtökohdan sosiaaliselle todellisuudelle”. (TSI: 44, 47, 429.) Beauvoir oli tutustunut erityisesti Lévi-Straussin teokseen *Les structures élémentaires de la parenté*, josta hän kirjoitti myös arvion *Les temps modernes* -aikauslehden numeroon 5/1949.

jonka ihmiskunta voisi jossain kehityksensä vaiheessa ylittää: ”Sukupuolijako on itse asiassa biologinen tosiseikka eikä vaihe ihmiskunnan historiassa” (TSI: 47). Silti tämän jaon ilmenemismuodot ja merkitykset ovat vaihdelleet historiallisten, kulttuuristen ja yhteiskunnallisten olosuhteiden mukaan. Filosofisesti keskeinen kysymys onkin, millaisilla käsitteillä tätä suhdetta voidaan jäsentää.

Beauvoirin mukaan kahden sukupuolen merkitykset määrittyvät myös sisällöllisesti hyvin erityyppisissä suhteissa. *Toisessa sukupuolessa* tarkastelun kohteena ovat muun muassa rakastavaisten, aviopuolisoiden, isän ja tyttären, veljen ja sisaren, sekä äidin ja pojan suhteet. Vaikka näillä suhteilla onkin paljon yhteistä muiden sosiaalisuuden muotojen kanssa, Beauvoirin mukaan sukupuolisissa suhteissa on kuitenkin kyse erityisestä rakenteesta. Naisen ja miehen suhde ei historiallisesti ole ollut neutraali, vaan niiden merkitystä ovat hallinneet erilaiset normatiiviset käsitykset ylemmydestä, perustavuudesta ja sopivuudesta, jotka ovat toimineet perustana vallankäytölle. Naisen ja miehen suhde on toisin sanoen *valta- tai alistussuhde*, joka heijastuu myös näiden käsitteiden semantiikassa.

”Henkilörekistereissä ja muutenkin henkilöllisyyttä kysyttäessä nimikkeet ’mies, nainen’ ovat yhtäläisiä kategorioita vain muodollisesti. Sukupuolten välinen suhde ei kuitenkaan ole kahden vastakkaisen navan suhde, kuin sähkövarauksen napojen suhde. Mies on sekä positiivinen että varaukseton, niin että ranskan kielessä jopa käytetään sanaa ’les hommes’ ihmisistä, ja sanan ’vir’ erityismerkitys on sulautunut sanan ’homo’ laajaan merkitykseen.” (TSI: 42.)<sup>68</sup>

Esimerkiksi monissa indoeurooppalaisissa kielissä mies näyttää samastuvan ihmiseen ja ikään kuin piilottavan erityisen suhteensa naisen käsitteeseen, kun taas nainen määritellään aina suhteessa mieheen. Historiallisissa sukupuolijärjestelmissä, jota kielet ilmentävät, miehen käsite edustaa absoluuttista ihmistyyppiä, subjektia ja vapautta, kun taas nainen palautetaan yksinomaan sukupuoleensa. Toisin sanoin mies edustaa ihmisyyden normia ja nainen sen poikkeamaa. (TSI: 42–43.) Beauvoirin mukaan tällainen valtahierarkia ilmenee myös erilaisissa kulttuurisissa ”diskursseissa” eli käsitteellisissä jäsenyksissä ja kertomuksissa, jotka pyrkivät vahvistamaan vallitsevaa valtasuhdetta.

## 4.2. Sukupuoli-ideologia ja myytti

---

<sup>68</sup> *Les hommes* tarkoittaa ranskaksi sekä miehiä että ihmisiä. *Vir* tarkoittaa latinaksi miestä ja *homo* ihmistä.

*Toisen sukupuolen* ensimmäinen osa sisältää selvityksen naisen käsitteen merkitysyhteyksistä muutamien mieskirjailijoiden ja -runoilijoiden tuotannossa sekä naiseutta koskevista myyteistä.<sup>69</sup> Selvityksellään Beauvoir pyrkii osoittamaan, kuinka sukupuolijärjestelmää kannattelee patriarkaalinen ideologia, joka pyrkii luonnollistamaan vallitsevan sukupuolihierarkian ja jähmettämään naiseuteen liitetyt merkitykset. (TSI: 259, 427.)

Beauvoirin mukaan sukupuoli-ideologiaa on rakennettu erityisesti myyteissä. Naiseuden myytit ovat tuottaneet normatiivisia käsityksiä siitä, mitkä ominaisuudet ja toimenkuvat ovat naisellisia sekä millaisia naisten tulisi olla ja kuinka heidän tulisi käyttäytyä. Myytin analyysissaan Beauvoirin voi siten esittää ennakoivan feministisen teorian kolmannen aallolla herännyttä kiinnostusta kulttuurisiin diskursseihin sukupuolisia merkityksiä tuottavina normatiivisina järjestelminä. Beauvoir kuitenkin eroaa erityisesti kolmannen aallon poststrukturalistisista feministiteoreetikoista siinä, että hän pyrkii tutkimaan kulttuurisia diskursseja suhteessa kokemukseen. Beauvoirin ideologiakritiikki on tästä näkökulmasta eksistentiaalis-fenomenologista: se pyrkii ottamaan vakavasti kysymyksen kokemuksesta ja subjektista, tämän vapaudesta ja vastuusta.

Fenomenologisen filosofian mukaisesti Beauvoir esittää, että merkitykset pohjautuvat viime kädessä elävään kokemukseen. Kaikki merkitykset ovat peräisin tietoisuuden akteista, subjektiivisista tai intersubjektiivisista havainnon ja kommunikaation muodoista. Myyttien logiikkaan sitä vastoin kuuluu, että ne pyrkivät tekemään sisältämistään ideoista muuttumattomia ja transsendenteja eli tietoisuudelle ulkopuolisia ja ikään kuin ”piilottamaan” yhteyden kokemukseen.<sup>70</sup> Taustalla voidaan nähdä Husserlin ajatus ”luonnollisen asenteen” toiminnasta: tietoisuus unohtaa oman roolinsa merkitysten rakentumisessa ja unohtaa näin myös mahdollisuutensa muokata näitä merkityksiä. Naiseutta koskevien myyttien tehtävänä onkin Beauvoirin mukaan korvata naisten moninaisen ja vaihtelevan olemassaolon tapa ja siihen liitetyt arvot, merkitykset ja käsitteet ”Ikuisen naisellisuuden” (*l'éternel féminin*) idealla, joka on ”transsendentti, ajaton,

---

<sup>69</sup> Beauvoir tutkii erityisesti Henri Montherlantia, D. H. Lawrencea, Paul Claudelin, André Bretonin ja Stendhalin (oikealta nimeltään Marie-Henri Beyle) tuotantoa.

<sup>70</sup> ”Myyttiä ei pidä sekoittaa merkityksen haltuunottoon, sillä merkitys on läsnä objektissa itsessään ja se paljastuu tietoisuudelle elävässä kokemuksessa, kun taas myytti on transsendentti idea, joka karkaa tietoisuuden otteesta” (TSI: 429).

muuttumaton ja välttämätön” (TSI: 427). Esimerkiksi Raamatun luomiskertomus sisältää ajatuksen, jonka mukaan sukupuolten tehtävät sisältyvät Jumalan tahdon mukaisesti luonnon itsensä järjestykseen: idea naisesta miehen ”toisena” näyttäytyy ennalta annetulta ja muuttamattomalta idealta, jonka perusta ei ole inhimillisessä todellisuudessa. (TSI: 427–430.)

Beauvoirin mukaan yhteisölliset myytit ilmentävät ihmisten haluja ja pelkoja sekä inhimilliseen olemassaoloon sisältyviä jännitteitä.<sup>71</sup> Naiseutta koskevissa historiallisissa myyteissä nainen ilmentääkin usein rationaalisen tietoisuuden sijaan vierautta, ruumiillisuutta ja sidosta luontoon. Nainen ei Beauvoirin mukaan ilmene kuitenkaan puhtaana luontona: ”naisessa sekoittuvat toivotulla tavalla miehelle liian vieras luonto sekä liian identtinen kaltainen” (TSI: 275). Toisin sanoen nainen ilmenee tietoisuutena, joka on omistettavissa myös lihallisesti.

Naisen myytissä ei kuitenkaan ole puhtaasta kielellisestä rakenteesta, diskurssista. Beauvoirin mukaan naista koskeva myytti pohjautuu eroottiseen kokemukseen, haluun ja rakkauteen. Tällaisissa kokemuksissa nainen ilmenee miehelle vieraana toisena, joka on olennaisella tavalla ruumiillinen.<sup>72</sup> Eroottisessa kokemuksessa sinänsä ei ole mitään ”myyttistä” – myös mies ilmenee halussa ja rakkaudessa naiselle ruumiillisena toisena. Eroottinen kokemus muuttuu myyttisen ajattelun muodoksi silloin, kun nainen redusoidaan yksinomaan ruumiillisuuteensa tai tiettyyn lihallisuuden ideaan. Beauvoir esittää, että naiseen liitettyjen myyttisten merkitysten muodostuminen on ymmärrettävä suhteessa miesten taipumukseen vältellä olemassaoloonsa kuuluvaa moniselitteisyyttä. Naisen myytti on ilmentää sitä, että

---

<sup>71</sup> Beauvoir pohjaa analyysinsä ”ikuisen naisellisuuden” myytistä erityisesti Kierkegaardin ja Nietzschen kuvauksiin naisellisuudesta. (TSI: 278, 336, 374, 377, 431; Heinämaa 2003a: 128.) Kierkegaardin mukaan naiseuteen liitetyt myyttiset merkitykset ovat seurausta miehen pyrkimyksestä saavuttaa tasapaino hänen olemassaoloonsa kuuluvien jännitteiden, rajallisuuden ja äärettömyyden, ajallisuuden ja ikuisuuden, vapauden ja välttämättömyyden, välillä. Nietzschen analyysissa naiseen liitetyt myyttiset merkitykset ilmentävät puolestaan miehen pelkoa ja kauhua omaa lihallisuuttaan, kuolevaisuuttaan ja viime kädessä omaa voimattomuuttaan kohtaan. Beauvoir ei kuitenkaan hyväksy Nietzschen ja Kierkegaardin kuvauksia varauksetta ja kritisoi niiden olevan naisvihamelisiä. (Heinämaa 2003a: 127–131.)

<sup>72</sup> ”Pitää nimittäin paikkansa, ettei nainen ole mies ja että tämä toiseus koetaan konkreettisesti halussa, syleilyssä ja rakkaudessa” (TSI: 427).

miehet ovat heijastaneet naiseen ne olemassaolonsa puolet, joita he eivät halua ottaa kannettavakseen.<sup>73</sup>

Beauvoirin myyttianalyysissa ei ole kyse puhtaasta diskurssianalyysistä siinä mielessä, että se jättäisi ulkopuolelleen yhteiskunnalliset olosuhteet. Hänen mukaansa naisiin liitettyjen ideoiden synty on tapahtunut olennaisesti patriarkaalisen yhteiskunnan mahdollistamana, tiettyjen yhteiskunnallisten instituutioiden ja käytäntöjen nojalla. (TSI: 435.) Historianfilosofisessa analyysissään Beauvoir selvittää tarkemmin, miten biologis-taloudellinen tilanne ja erityisesti yksityisomaisuuden muodostuminen mahdollistivat sen, että miehet pystyivät tekemään eksistentiaalisesta taipumuksestaan materiaalisen etuoikeuden.

Beauvoir paikantaakin patriarkaalisen yhteiskunnan synnyn agraariyhteiskunnan varhaisvaiheisiin. Miesten ylemmyys ja naisten alempiarvoisuus kiinnittyivät maanviljelysyhteiskunnan myötä kehittyneisiin lakeihin ja instituutioihin, joiden puitteissa naisista ja miehistä muodostui kaksi asemaltaan ja mahdollisuuksiltaan eroavaa yhteiskuntaryhmää. Erityisesti omistusoikeuden kehittyminen merkitsi keskeistä muutosta äitiyden tehtävässä, joka kytkeytyi ensimmäistä kertaa jälkeläisten sijaan ”perillisten” tuottamiseen (TSI: 142–143). Kuten Beauvoir korostaa, äitiyttä ei missään nimessä halveksittu tai vähätelty – päinvastoin, äitiydestä muodostui eräänlainen pyhä tehtävä ja yhteiskunnallisesti ”nainen pääsi näyttämään pääroolia” (TSI: 144).<sup>74</sup> Myytti naisen erityisestä luontosuhteesta äitiyden kautta jäi kuitenkin määrittämään yhteiskunnallista työnjakoa ja erityisesti maatalousyhteiskuntaa seuranneita kehitysvaiheita.

Filosofisesti tässä on keskeistä, ettei Beauvoirin myyttianalyysissa ole kyse historiallisesta sivupolusta vaan koko hänen eksistentiaalistista etiikkaansa kannattelevasta oivalluksesta. Subjektin autonomiaa, joka on kaiken eettisen toiminnan ehto, eivät rajoita ainoastaan toiset subjektit, lait tai määräykset. Sitä rajoittavat myös myytin muodossa esiintyvät ”kollektiiviset vaatimukset” subjektin asemasta tai tehtävästä (TSI: 435) – vaatimukset, jotka pyrkivät esittämään kunkin

---

<sup>73</sup> Sara Heinämaa (2003a: 130) esittää Beauvoirin seuraavan Kierkegaardin analyysia, jonka mukaan miehet ja naiset pyrkivät eri tavoin välttelemään olemassaoloonsa kuuluvaa jännitettä äärellisen ja äärettömän välillä: nainen identifioitumalla äärelliseen ja mies äärettömään. Identifioituessaan äärettömään miehet ovat heijastaneet äärellisyytensä naiseen, mikä selittää ”ikuisen naisellisuuden myytin” syntyä.

<sup>74</sup> Beauvoir kuitenkin korostaa, että nainen on ollut alisteisessa asemassa suhteessa mieheen myös niinä aikakausina, jolloin naista on palvottu ja ylistetty (TSI: 46, 147–151).

yhteiskunnallisen tilanteen luonnollisena.<sup>75</sup> *Toisessa sukupuolella* Beauvoir laajentaa etiikkaesseissään hahmottelemaansa yhteiskunnallisen tilanteen analyysia instituutioiden analyysilla ja instituutioihin kohdistuvalla ”luonnollisen asenteen” kritiikillä. Sukupuoli-ideologiassa on Beauvoirin mukaan kyse ”valheellisesta objektiivisuudesta” tai Michèle Le Doeuffin termein ”sosiaalisesta valheesta”, jossa naisen vapautta sekä miehen ja naisen suhteen alkuperäistä jännitettä ja vastavuoroisuutta ei tunnusteta yhteiskunnallisella tasolla (TSI: 436; Le Doeuff 1989: 109).

Näiden pohdintojen valossa on myös selvää, että Beauvoirista ponnistavan filosofisen sukupuoliteorian on otettava vakavasti niin kysymykset ruumiillisuudesta kuin rakenteistakin, niin halusta kuin vallasta. Sukupuoli ei ilmiönä palaudu rakenteisiin tai kielellisiin diskursseihin, vaan sen perusta on olennaisesti *ruumiillinen*: juuri ruumiin ja siihen liittyvien ideoiden avulla voimme ymmärtää sukupuolijärjestelmän kehitystä. Vastavuoroisesti emme elä omaa ruumiillisuuttamme irrallaan muista ihmisistä, historiallisista, kulttuurisista ja yhteiskunnallisista olosuhteista – ruumiillinen olemassaolomme on olennaisesti ajassa hahmottuva dynaaminen prosessi, johon yhteiskunnallinen tilanteemme lyö leiman. Tällaisen ruumiskäsityksen Beauvoir löysikin fenomenologisesta filosofiasta.

### 4.3. Sukupuolittunut subjektiviteetti

Beauvoirin filosofian pyrkimyksenä on suhteuttaa sukupuolen ilmiö yhteen modernin filosofian peruskäsitteisiin, *subjektiin*. Beauvoirin subjektikäsitteiden keskeisiä teemoja ovat subjektin riippuvaisuus toisista subjekteista, ajallisuus ja subjektin ruumiillisuus. Hegeliltä periytyvän tunnustamisen ja Heideggerin ”kanssaolemisen” (*Mitsein*) käsitteet pyrkivät osoittamaan subjektin autonomian suhteellisuuden. Ruumiillisuuden tema vie Beauvoirin lähelle fenomenologisessa filosofiassa, erityisesti Edmund Husserlin ja Maurice Merleau-Pontyn tuotannossa esiintyvää käsitystä ajassa kehittyvästä subjektista.

Kuten Heinämaa (2003a: 83) esittää, Beauvoirin käsitys sukupuolesta on erityisellä tavalla dynaaminen. Sukupuolittunut subjekti ei ole Kantin transsendentaalisen egon

---

<sup>75</sup> ”Patriarkaallinen yhteiskunta taivutti yksilöt noudattamaan lakejaan ja tapojaan myyttien avulla. [...] kollektiiviset vaatimukset hiipivät jokaisen tietoisuuteen nimenomaan myytin muodossa” (TSI: 435.)



tapainen yliajallinen periaate vaan konkreettinen minä, jota kannattelee ajassa muuntuva persoonallisen olemassaolon tyyli. ”Nainen ei ole paikoilleen jähmettynyt todellisuus vaan tuleminen” (TSI: 100). Jokainen nainen osallistuu omalla toiminnallaan naiselliseksi luonnehdittuun olemassaolon tapaan, joka on luonteeltaan historiallista, avointa ja muuttuvaa. Naisellisen olemassaolon tavan yleisyydessä ei siis ole kyse ideasta tai olemuksesta, jonka instansseja yksittäiset naiset ovat. Naisellisuus ei sijaitse käsitteissä eikä yksilöissä, vaan pikemminkin yksilöiden välisissä suhteissa. (Heinämaa 2003a: 83–85.)

Heinämaan mukaan Beauvoir tulee lähelle Husserlin ja Merleau-Pontyn käsitystä eletystä ruumiista.<sup>76</sup> Ruumis ei ole lähtökohtaisesti mykkää materiaa, vaan se ilmaisee suhdettamme maailmaan (TSI: 98). Eletty ruumis ei toisin sanoen olekaan ”*olio* vaan tilanne: se on otteemme maailmasta ja projektimme hahmotelma” (TSI: 100). Biologiatieteen kuvaama ruumis on aina abstraktio eletystä ruumista. Sukupuoli kytkeytyy Beauvoirin analyysissä siten olennaisesti kysymykseen subjektiviteetin ruumiillisuudesta. Beauvoir esittää, että ruumis on olennainen osa ihmisen eksistentiaalista tilannetta, sillä ihminen tiedostaa itsensä ja mahdollisuutensa aina elettyinä ruumiina. (TSI: 104.)

Elävä ruumis ei myöskään ole muuttumaton tai historiaton. Se kantaa mukanaan merkityksperimää, jossa merkitykselliset ruumiinliikkeet, havaitsemisen ja elehtimisen tavat, siirtyvät sukupolvelta toiselle. Beauvoir nostaakin esiin Merleau-Pontyn ajatuksen ”[R]uumis on yleisyyttä” (TSI: 114). Juuri ruumiillisena ihminen on sosiaalinen ja kulttuurinen olento, joka kannattelee tiettyä perintöä. *Toisessa sukupuoleessa* Beauvoir pyrkii osoittamaan, etteivät kaikki ihmisruumiit kuitenkaan kannaa samaa perintöä vaan suuntautuvat maailmaan eri tavoin. Merkittävimmin toisistaan eroavat miehen ja naisen tavat suuntautua maailmaan. (TSI: 100; Heinämaa 2009: 18; 2003a, 83–84.)

Beauvoirin näkemykset sijoittuvatkin biologisen essentialismin ja historiallisen relativismin väliin. Hän kiistää, että biologiset tosiasiat muodostaisivat muuttumattoman kohtalon tai voisivat selittää miesten ja naisten välillä vallitsevan

---

<sup>76</sup> Beauvoir esittää omaksuvansa Heideggerin, Sartren ja Merleau-Pontyn näkökulman ruumiillisuuteen (TSI: 100). Heidegger, Sartre ja Merleau-Ponty kehittävät työssään eteenpäin Edmund Husserlin filosofiaan, ja laajasti ymmärrettynä myös Beauvoirin kuvauksia ruumiillisen subjektiviteetin sukupuolisuudesta voidaan lukea husserlilaisen ruumiinfenomenologian tulkintana. Ks. erityisesti Heinämaa 1996, 2003a, 2003b.

arvohierarkian. Biologisia tosiasioita ei Beauvoirin mukaan voi kieltää, mutta niillä ei ole itsenäistä, yliajallista merkitystä. Ruumis puhtaasti fysiologisen mekanismina ei riitä määrittelemään naista, sillä ruumis on elettyä todellisuutta vain silloin, kun subjekti sitoutuu siihen teoissaan, mikä tapahtuu aina tietyn yhteiskunnan sisällä. (TSI: 103.)

Fysiologisen tosiasian merkitys muodostuu aina suhteessa eksistentiaaliseen tilanteeseen. Esimerkiksi naisen lihasvoiman ”heikkous” miehen lihasvoimaan verrattuna paljastuu heikkoudeksi yhtäältä ihmisen itselleen asettamien päämäärien ja toisaalta yhteiskunnassa vallitsevien arvokäsitysten mukaisesti. Beauvoirin mukaan yksilöt eivät elä pelkästään ”luontonsa” varassa myöskään siitä syystä, että he noudattavat ”toista luontoaan” eli tapoja. Ihminen ei tiedosta eikä toteuta itseään fysiologisen mekanismina vaan ruumiina, jota hallitsevat ”tabut ja lait” eli normatiiviset käsitykset siitä, millainen ruumiillisuuden ilmaiseminen on hyväksyttävää. (TSI: 102–103.) Näin ollen naiselliset piirteet ja toiminta sekä niihin liitetyt arvostukset eivät ole sattumanvaraisia vaan heijastavat monin tavoin miehen ja naisen välistä valtasuhdetta.

Beauvoir ei siis esitä, että sukupuoliero sinänsä olisi puhtaasti vallan tuottama jako. Hänen mukaansa naisen ja miehen ruumiillisessa kokemuksessa tulee aina olemaan eroja.<sup>77</sup> Se, miten sukupuoliero ja subjektiviteetin sukupuolittuneet piirteet ilmenevät, on kuitenkin sidoksissa yhteiskunnalliseen tilanteeseen ja vallankäyttöön. (TSII: 681.) Esimerkiksi äitiyden kokemus on Beauvoirin mukaan hyvin erilainen riippuen siitä, voiko nainen elää äitiytensä vapaana valintana vai onko se hänen kohtalonsa tilanteessa, jossa lait ja tavat pakottavat hänet avioliittoon, ehkäisy ja abortti ovat kiellettyjä ja jossa avioliitosta eroaminen ei ole sallittua (TSI: 123, 129; TSII: 639). Siten myöskään sukupuolittunutta subjektiviteettia ja naisen kokemuksen erityisyyttä ei voida irrottaa yhteiskunnallisista valtasuhteista.

#### **4.4. Tilanne ja olosuhde**

Beauvoirin sukupuolikäsityksen taustalla voidaan nähdä Heideggerin ajatus inhimillisestä olemassaolosta (*Dasein*) nimenomaan dynaamisena kategoriana, joka

---

<sup>77</sup> ”Naisen suhde omaan ruumiiseensa, miehen ruumiiseen ja lapseen ei koskaan ole täysin samanlainen kuin miehen suhde omaan ruumiiseensa, naisen ruumiiseen ja lapseen” (TSII: 680).

kantaa historiaansa mukanaan.<sup>78</sup> Beauvoirin analyysi erottuu kuitenkin sekä Heideggerin *Dasein*-analyysistä painottaessaan kokemuksen sukupuolittuneisuutta sekä sen yhteiskunnallisia ehtoja. Beauvoir onkin kiinnostunut yksilöä laajemmasta ”naisen todellisuudesta” (*la réalité féminine*), jota hallitsevat erilaiset materiaaliset ennakkoehdot (TSI: 59). Beauvoir pyrkii selvittämään, miten naisten alistamista jatketaan niissä yhteiskunnallisissa rakenteissa, instituutioissa ja käytännöissä, jotka ovat naisille ”annettuja” ja joiden kanssa heidän täytyy tulla toimeen elääkseen elämäänsä.

Beauvoirin ajatus sukupuolesta suhteena rinnastuikin historiallisena materialismina tunnetun marxilaisen historianfilosofian kanssa.<sup>79</sup> Marxin tavoin Beauvoir lähestyi sukupuolijakoa erityisenä tuotantosuhteena, joka on toteutunut eri tavoin erilaisissa taloudellisissa olosuhteissa. Talouden kasvusta ja teknologian kehityksestä huolimatta miehen ja naisen välinen tuotannollinen suhde on jäänyt Beauvoirin mukaan vanhojen käsitysten vangiksi.

Historianfilosofisessa analyysissään Beauvoir kytkee uuden ajan tietoisuusfilosofiasta periytyvän immanenssi–transsendenssi-erottelun yhteiskunnalliseen työnjakoon.<sup>80</sup> Vaikka sekä mies että nainen ylittävät jatkuvasti nykyhetken oman ajallisen rakenteensa myötä – siis ovat Heideggeria seuraten ”transsendenssia” – ainoastaan miehen tapauksessa tämä ylittäminen on johtanut pysyvien kulttuurimuodosteiden syntyyn. Siinä missä miehen olemassaolo on määrittänyt uuden luominen, produktio, nainen on ollut sidottu *reproduktiivisiin* tehtäviinsä eli elämän itsensä uusintamiseen. Nainen on sidottu perinteisiin ”tehtäviinsä” kuten synnyttämiseen, imettämiseen ja kodista huolehtimiseen; hänen ulottuvillaan ei ole ollut sellaisia projekteja, joiden kautta ihminen voisi ilmentää itseään ja asemaansa subjektina sekä laajentaa otettaan

---

<sup>78</sup> Beauvoirin suhteesta Martin Heideggerin ajatteluun ks. erityisesti Bauer 2006, Gothlin 2003 ja Heinämaa 2003a.

<sup>79</sup> *Toisen sukupuolen* ensimmäinen osa *Tosiasiat ja myytit* sisältää Beauvoirin tulkinnan marxilaisesta historianfilosofiasta. Beauvoirin historianfilosofiasta ks. erityisesti Lungren-Gothlin 1996.

<sup>80</sup> Immanenssi-transsendenssi -erottelusta Beauvoirin filosofiassa ks. esim. Veltman 2006, Lungren-Gothlin 1996.

maailmasta.<sup>81</sup> Nainen on toisin sanoen jäänyt kiinni immanenssiin eli ainoastaan toistamaan muiden asettamia arvoja ja päämääriä. Mies sen sijaan on voinut ilmentää tehtävillään transsendenssia eli asettaa päämääriä, saavuttaa ne, ylittää nykyhetken ja suuntautua tulevaan.<sup>82</sup>

Beauvoirin mukaan sukupuolieroa jäsentävät siis erityisen ruumiillisuuden lisäksi myös yhteiskunnalliset olosuhteet (*condition*). Nämä olosuhteet, osallisuus tuotannosta ja sen hedelmistä, ovat määritelleet yksittäisen naisen konkreettisia mahdollisuuksia toteuttaa vapauttaan. (TSI: 102, 130.) Beauvoirin mukaan kyse ei ole kuitenkaan staattisesta luokka-analyysistä, joka palauttaisi sukupuolet yksiselitteisesti tiettyyn kategoriaan.

”Tiettyinä aikakautena yhteisön tekniikat (*techniques*)<sup>83</sup> sekä taloudellinen ja sosiaalinen rakenne paljastavat kaikille yhteisön (*collectivité*) jäsenille samanlaisen maailman. Samankaltaiset yksilöt, jotka ovat päätyneet samankaltaisiin olosuhteisiin, löytävät annetusta samankaltaisia merkityksiä. Tämän vastaavuus ei perustu ehdottomaan yleispätevyyteen, mutta sen ansiosta yksilötarinoista voidaan hahmottaa yleisiä tyyppejä.” (TSI: 115.)

Sonia Kruks on esittänyt, että juuri tämän askeleen kautta Beauvoir onnistuu laajentamaan Sartrelta ja Heideggerilta periytyvän yksilöllisen tilanteen ajatuksen naisia yhdistäväksi *yhteiskunnalliseksi olosuhteeksi* (Kruks 1990: 104). Kruks tosin painottaa varsin kyseenalaisesti olosuhteiden merkitystä ”ulkoisena voimana”. Nainen ei pääse oman ruumiinsa ”ulkopuolelle”: hänen yksilöllinen identiteettinsä muotoutuu aina suhteessa historiallisesti periytyviin sukupuolisia merkityksiä kantaviin eleisiin ja liikkeisiin. Toisaalta hän on vapaa muuntelemaan näitä eleitä

---

<sup>81</sup> Beauvoir omaksuu tässä marxilaisen erottelun tuottavan ja uusintavan työn välillä. Marxille lasten synnyttäminen ja kasvattaminen eivät ole tuottavaa toimintaa siinä mielessä, että ne eivät ole seurausta inhimillisestä transsendenssista eli tietoisesta toiminnasta, jossa ihminen luo merkityksellisen objektin, esimerkiksi kirjan, ja käsittää tämän kautta itsensä. Synnyttäminen ja lasten hoito ovat Marxille biologisia toimintoja, ne eivät ilmennä inhimillistä tietoisuutta. (Lungren-Gothlin 1996: 98.) Feministiteoreetikot ovat kritisoineet Marxin näkemystä äitiydestä, ja tämän perusteella myös Beauvoirin näkemys reproduktiosta on kohdannut kritiikkiä (ks. esim. Alison Jaggar 1983; Young 1990). Beauvoirin kuvausta äitiydestä erityisenä projektina on kuitenkin mielestäni luettavana ennen kaikkea hänen eksistentiaalisen etiikkansa näkökulmasta. Vaikka äitiys voikin tarjota naiselle sisältöä elämään, Beauvoir painottaa, että toista ihmistä, myöskään omaa lastaan, ei voi koskaan ottaa uusia arvoja ja merkityksiä luovan projektin päämääräksi. Toiselle ihmiselle voi tarjota ainoastaan lähtökohtia, joista käsin tämä toteuttaa vapauttaan. (PC: 274–278.)

<sup>82</sup> Beauvoir toki tunnustaa, että teollisen vallankumouksen myötä myös naiset ovat alkaneet osallistua uudella tavalla yhteiskunnalliseen tuotantoon. Esimerkiksi ehkäisymenetelmien kehityksen myötä naiset ovat voineet paremmin hallita hedelmällisyyttään. Kuvatessaan 1940-luvun ranskalaisten naisten todellisuutta hän kuitenkin piti kiinni näkemyksestään, jonka mukaan sukupuolittunut työnjako määrittää edelleen ranskalaisten naisten elämää.

<sup>83</sup> *Toisen sukupuolen* (2009) suomennoksessa ”les techniques” on käännetty ”teknologiaksi”. Beauvoir kuitenkin viittaa tässä erilaisiin tekniikoihin tai toiminnan tapoihin, joilla ihmiset paljastavat maailmaa, ei teknologiaan sanan modernissa merkityksessä. Käännöstä on siten tarkennettu tältä osin.

omalla tavallaan. Yhteiskunnalliset olosuhteet eivät kuulu naisen oman alueelle samalla tapaa kuin hänen ruumiinsa. Naisen omasta menneisyydestä, kyvyistä ja niin edelleen kuitenkin riippuu, miten hän ottaa naisia yhdistävän faktisuuden ottaa kannettavakseen. Toisin sanoen naiset eivät koskaan ole ulkoisten voimien ”armoilla”, vaan myös olosuhteiden merkitys on päinvastoin ymmärrettävä eksistentiaalisesta tilanteesta käsin.

Jotta voimme ymmärtää tarkemmin naisia yhdistäviä yhteiskunnallisia tekijöitä, on meidän Beauvoirin mukaan tutkittava tarkemmin, millaisen yhteiskuntaryhmän tai yhteisön (*collectivité*) naiset muodostavat.

#### **4.5. Naiset erityisenä yhteisönä**

Beauvoir esittää, että yhteisöt muodostuvat joko mekaanisen tai orgaanisen yhteenkuuluvuuden tai solidaarisuuden (*solidarité*) perusteella. (TSII: 503.) Beauvoirin taustalla on sosiologi Emile Durkheimin teoksessaan *De La Division Du Travail Social* (1893) tekemä erottelu, jolla Durkheim pyrkii kuvaamaan yhteiskuntien välisiä kehitystasasteita. Mekaanisen solidaarisuuden muodostamassa yhteisössä yhteenkuuluvuus syntyy yksilöiden samankaltaisuuden kautta: yksilöitä yhdistävät samanlaiset työt ja tehtävät, kasvatusta, uskonto, uskomukset ja moraaliarvot sekä elämäntyyli. Orgaanisen solidaarisuuden yhdistämän yhteisön jäsenet muodostavat ihmisorganismiin verrattavan kokonaisuuden, jonka jäsenet ovat riippuvaisia toisistaan. Moderneille yhteiskunnille tyypillinen orgaaninen solidaarisuus onkin Durkheimin mukaan seurausta pitkälle kehittyneestä työnjaosta: yhteisön jäsenet tarvitsevat toisiaan yhteisöllisen elämän ylläpitämiseksi. (Jary ja Jary 1991: 177.)

Beauvoirin mukaan naisia on yhdistänyt ainoastaan mekaaninen, samankaltaisuuteen perustuva yhteenkuuluvuus. Heidän välillään ei ole ollut orgaanista solidaarisuutta, jolle Beauvoirin mukaan ”jokainen eheä yhteisö perustuu” (TSII: 503). Naiset ovat toki pyrkineet luomaan omia yhteisöjään kuten kerhoja, salonkeja ja yhdistyksiä miehisten yhteisöjen vastapainoksi. Beauvoirin korostaa, että ”naisten maailma” (*monde féminin*) on kuitenkin aina rakentunut miesten yhteisön sisällä (TSII: 503). Taloudelliset ja yhteiskunnalliset olosuhteet sekä niihin perustuvat pyrkimykset ovat

yhdistäneet naiset pikemminkin toisiin miehiin kuin toisiin naisiin.<sup>84</sup> Sikäli kuin miehet ja naiset ovat tarvinneet toisiaan yhteisöllisen elämän ylläpitämiseksi, ei yhteisöä ole voinut jakaa kahtia sukupuolen perusteella. (TSI: 47.)

Näin Beauvoirin yhteisöanalyysi erottuikin selkeästi marxilaisesta luokka-analyysistä. Siinä missä työväenluokka voi Marxin sanoin ”tehdä itsensä tarpeettomaksi” lopettamalla kapitalistisen järjestelmän ja siihen kytkeytyvän riiston, Beauvoirin mukaan sukupuolet eivät voi samalla tavoin unohtaa keskinäistä riippuvuuttaan. Proletariaatti voi tuhota kapitalistit ja jatkaa elämäänsä, mutta mies ja nainen muodostavat perusyksikön tai alkuperäisen *Mitseinin*, jonka välistä sidosta ei voi purkaa. (TSI: 47, 100.) Tämä muodostaa myös keskeisen haasteen naisten alistuksen lopettamiselle.

Beauvoirin näkemystä miehen ja naisen alkuperäisestä *Mitseinista* voi kritisoida heteronormatiiviseksi. Näkemykseni mukaan Beauvoir ei kuitenkaan sitoudu ajatukseen muuttumattomasta heteroseksuaalisesta parista. Hän esimerkiksi korostaa, ettei ihmislajin suvulliselle lisääntymiselle voi antaa apriorista merkitystä eikä ontologista oikeutusta (TSI: 70). Hän pyrkii *Mitseinin* käsitteen avulla ymmärtämään ihmislajin faktisuuteen liittyvää sukupuolieroa, miesten ja naisten muodostaman parin erityistä historiallisuutta.<sup>85</sup> Sukupuolijako on Beauvoirin mukaan ”alkuperäinen” tosiseikka siinä mielessä, että se ei ole syntynyt minkään historiallisen prosessin tai tapahtumaketjun seurauksena (TSI: 46). Miehiä ja naisia on ollut olemassa koko ihmiskunnan historian ajan, ja tästä syystä sukupuolierolta puuttuu tapahtuman luonne. Sen tulevaisuus on kuitenkin avoin. (Heinämaa 2003a, 92.)

Beauvoir nostaakin esiin Merleau-Pontyn ajatuksen siitä, että ihminen ei ole luonnonlaji vaan historiallinen idea (TSI: 100). Sukupuolten väliset tehtävät lisääntymisessä ja jälkeisistä huolehtimisesta eivät ole muuttumattomia, mutta ihminen kantaa niihin liitettyjä merkityksiä mukanaan sikäli kuin hän on

---

<sup>84</sup> ”Naiset elävät toisistaan erillään miesten keskuudessa, ja asunto, työ, taloudelliset intressit sekä sosiaaliset olosuhteet kytkevät heidät tiukemmin miehiin, isiin tai aviomiehiin kuin toisiin naisiin” (TSI: 47).

<sup>85</sup> Beauvoirin *Mitseinin* tulkinnasta ks. myös Bergoffen 1997: 163–181, Lungren-Gothlin 1996: 50, 200–201; Bauer 2006: 77–87.

historiallinen subjekti.<sup>86</sup> Sukupuolten välinen keskinäinen riippuvuus on ollut historiallinen tosiasia, ja se asettaa erityisiä ehtoja naisten vapautumiselle sekä yksilöllisestä että yhteisöllisestä näkökulmasta.

Beauvoir esittääkin, että miesten ja naisten muodostamien yhteiskuntaryhmien suhdetta voi verrata tiettyssä mielessä kastijakoon.<sup>87</sup> Yhteisön sisällä miesten yhteiskuntaryhmä on kokonaisuudessaan etuoikeutetussa asemassa suhteessa naisten yhteiskuntaryhmään. Naisten alempiarvoista asemaa on perusteltu hänen syntyperällään ja niillä ominaisuuksilla, joita hallitseva ryhmä hänelle esittää. Naisilta on suljettu tietyt mahdollisuudet juuri sukupuolen perusteella, eikä hän voi saavuttaa samoja etuoikeuksia kuin ylemmän kastin jäsen luopumatta sukupuoli-identiteetistään (TSII: 48, 56, 59.)<sup>88</sup>

Beauvoirin analyysissä riippuvaisuus vastakkaisesta sukupuolikategoriasta sekä yhteisen menneisyyden tai perinteen puuttuminen erottaa kuitenkin naisten yhteiskuntaryhmän paitsi rotuun myös uskontoon sekä luokkaan perustuvista yhteiskuntaryhmistä. Toisin kuin esimerkiksi Amerikan mustilla tai juutalaisilla, naisilla ei ole yhteistä menneisyyttä, kulttuuria eikä uskontoa. Naiset eivät jaa edes samaa elintilaa, minkä perusteella esimerkiksi Amerikan mustien, gettojen juutalaisten tai tehdastyöläisten on mahdollista muodostaa yhteisö. Sikäli kuin ihmislajin säilyttäminen edellyttää toistaiseksi molempia sukupuolia, sukupuoliero ei voi myöskään pyrkiä tekemään tyhjäksi. Naiset eivät siten voi koskaan toivoa vastakkaisen yhteiskuntaryhmän tuhoutumista, niin kuin esimerkiksi uskonnolliset yhteisöjen on mahdollista toivoa. (TSI: 46–47; Lungren-Gothlin 1996: 94.)

Beauvoirin mukaan naiset muodostavat siis erityisen yhteisön. Näkemykseni mukaan Beauvoirin voi esittää ennakoivan feministisen teorian kolmannen aallon

---

<sup>86</sup> ”[...] suvun jatkaminen ei edellytä sukupuolten eriytymistä. Olemassaolevat toki sitoutuvat tähän jakoon siinä määrin, että siitä tulee osa olemassaolon konkreettista määritelmää. Ruumiiton tietoisuus ja kuolematon ihminen ovat kuitenkin käsityskykymme tuolla puolen, kun taas sellainen yhteisö on mahdollista kuvitella, joka lisääntyy partenogeneesin avulla tai koostuu hermafrodiiteista.” (TSI: 68.)

<sup>87</sup> Beauvoir käyttää kastin (*caste*) käsitettä sosiologi Gunnar Myrdalin ohjaamana. Amerikkalaista yhteiskuntaa käsittelevässä teoksessaan *The American Dilemma* (1944) Myrdal kuvaa rotuerottelua rakenteelliseksi syrjinnäksi. Rotujen välinen suhde muistuttaa kastijakoa sikäli, että alempaan kastiin kuuluvan henkilön on lähes mahdotonta muuttaa statustaan. Tällainen jako yritetään perustella biologisilla ominaisuuksilla, vaikka todellisuudessa hierarkkinen erottelu on sosiaalisesti rakennettu ja heijastaa niitä ominaisuuksia, joita hallitseva ryhmä haluaa hallitsemalleen ryhmälle esittää. (Simons 1999: 171.)

<sup>88</sup> Beauvoirin mukaan ”[y]ksikään kasvattaja ei pysty tällä hetkellä muokkaamaan ’naispuolista ihmistä’, jonka lähtökohdat olisivat täysin samanlaiset kuin ’miespuolisen ihmisen’ (TSII: 674).

intersektionaalisuusanalyysija. Hän painottaa, että naisten tilanne ei koskaan ole universaali eli samanlainen sen kaikille jäsenille sikäli kuin naiset kuuluvat aina useampaan yhteiskuntakategoriaan ja sikäli kuin jokaisella naisella on myös oma yksilöllinen historiansa. Toisin kuin rotuun, uskuntoon tai luokkaan perustuvissa yhteisössä, naisilla ei näin ollen ole konkreettisia keinoja muodostaa itsenäistä ryhmää, joka asettuisi vastakkain miesten muodostaman yhteiskuntaryhmän kanssa (TSI: 47). Tämä on myös yksi tekijä, minkä vuoksi naiset ja miehet eivät ole myöskään pystyneet asettumaan keskenään Hegelin kuvaamaan inhimillistä historiaan eteenpäin vievään tunnustustaisteluun vaan miesten ja naisten alistainen suhde on kehittynyt yhteisön sisällä. Juuri tästä syystä naisten alistamisen ymmärtämiseksi ei voida tutkia yksinomaan naisten muodostamaa erityistä ryhmäkategoriaa tai sen universaaleja piirteitä vaan on selvitettävä myös niitä konkreettisia suhteita, joihin miehet ja naiset ovat keskenään asettuneet.

#### **4.6. Instituutioiden ja eletyn kokemuksen dynamiikka**

Sonia Kruksin mukaan Beauvoirin analyysi naisesta erityisenä yhteisönä ennakoii Sartren teoksessaan *Critique de la raison dialectique* (1960) esittämää erottelua kollektiivin (*collectif*) ja ryhmän (*groupe*) välillä. Kollektiivi eroaa ryhmän käsitteestä ennen kaikkea järjestysperustansa kautta. Siinä missä ryhmän toimintaa luonnehtii sisäinen yhteistyö, aktiivisuus ja jaetut päämäärät, kollektiivin perusta on ulkoinen: sen jäsenillä ei ole yhteisiä käytäntöjä tai tavoitteita vaan ainoastaan yhteiset olosuhteet. Kollektiivi on anonymi ”sarja” yksilöitä, jotka on yhdistetty toisiinsa passiivisesti ja ulkoisesti suhteessa heidän omiin tavoitteisiinsa ja käytäntöihinsä. (Kruks 2012: 67–68.)

Kruks tulkitsee Beauvoirin kuvaavan naisten yhteiskunnallista todellisuutta tällaisena sarjamaisuutena.<sup>89</sup> Naiset elävät samanlaisissa yhteiskunnallisissa rakenteissa, joita muodostavat muun muassa lait, uskonnot, lääketieteelliset käytännöt ja perherakenteet. Näiden rakenteiden perusteella naiset kokevat kuuluvansa samaan maailmaan. Jokainen yksittäinen nainen on suhteessa näihin rakenteisiin riippumatta hänen yksilöllisestä menneisyydestään ja kokemuksestaan,

---

<sup>89</sup> Kruks (2010: 267) esittää Beauvoirin siten ennakoivan myös Iris Marion Young ajatusta sukupuolesta sarjamaisena rakenteena, jota Young kehittää niin ikään Sartren ajatuksen pohjalta artikkelissaan ”Gender as Seriality: Thinking Women as a Social Collective” (*Signs* 1994).



intentioneista tai tavoitteistaan. Jokainen nainen myös muokkaa naiseuden merkitystä omalla toiminnallaan; naiseuden merkitys muodostuu myös suhteessa toisten naisten toimintaan. Naiset tulevat tietoiseksi itsestään suhteessa ulkoisiin määritelmiin, joita heidän sukupuolikategoriaansa liitetään. Nainen ”vieraantuu” itsestään sikäli kuin hän joutuu sovittautumaan ennalta annettuihin naiseuden merkityksiin. (Kruks: 2010: 266–267; 2012: 68–69.)

Kruks painottaa, että Beauvoirin analyysissä yksittäisen naisen suhde yhteiskuntaryhmäänsä ei kuitenkaan ole passiivinen. Nainen sovittautuu aktiivisesti yhteiskuntaryhmänsä määrittämään sosiaaliseen identiteettiinsä tai sukupuolirooliinsa, jonka alkuperä ei ole yksin hänen omassa historiassaan ja johon hän ei myöskään koskaan täysin palaudu. (Kruks 2010: 268.) Kruks esittää, että Beauvoir ennakoi *Toisessa sukupuolessa* Iris Marion Youngin tavoittelemaa kuvausta, jossa sukupuoli nähdään yhtäältä rakenteellisena ilmiönä mutta toisaalta myös aktiivisesti omaksuttuna identiteettinä, joka on muotoutunut vastauksena yhteiskunnallisten rakenteiden tuottamiin rajoitteisiin.<sup>90</sup> *Toinen sukupuoli* pyrkii kuvaamaan näin ollen yhteiskunnallisten rakenteiden ja eletyn kokemuksen ”dialektiikkaa” eli jatkuvaa vuorovaikutusta. (Kruks 2010: 265–267).

Nähdäkseni Kruks on oikeassa kiinnittäessään huomiota Beauvoirin yhteiskunnallisia rakenteita koskevaan kritiikkiin. Esimerkiksi Michèle Le Doeuff (1989: 148–149) on arvostellut Beauvoiria siitä, että tämä kuvaa ainoastaan miesten ja naisten kahdenvälisiä suhteita, eikä niitä instituutioita, jotka näitä suhteita jäsentävät.<sup>91</sup> Näkemykseni mukaan Beauvoir haluaa päinvastoin osoittaa, kuinka ulkoiset yhteiskunnalliset instituutiot asettavat konkreettisia rajoitteita naisten vapaudelle ja kuinka nämä rajoitteet kohdistuvat kaikkiin naisiin sikäli kuin he elävät samanlaisten yhteiskunnallisten rakenteiden puitteissa.<sup>92</sup> Yksittäinen nainen ei ole valinnut asemaansa yhteiskunnallisissa rakenteissa, jotka rinnastavat hänet toisiin naisiin ja jotka määrittelevät hänet naiseuden perusteella alempiarvoiseksi. Beauvoirin analyysi naisen eletystä kokemuksesta ei merkitse paluuta puhtaan

---

<sup>90</sup> Kuvasin Youngin näkemystä tämän työn luvussa 2.2.

<sup>91</sup> Esimerkiksi tutkiessaan kysymystä abortista Beauvoir kuvaa Le Doeuffin mukaan tarkasti abortin psykologisia vaikutuksia naisen kokemukseen sekä naisen ja miehen väliseen suhteeseen mutta ei ota huomioon esimerkiksi valtion syntyvyyden lisäämiseen tähtäviä toimenpiteitä, joissa lait ovat merkittävässä asemassa. (Le Doeuff 1989: 148–149.)

<sup>92</sup> ”Yksikään nainen ei voi ilman itsetpetosta väittää kuuluvansa oman sukupuolensa ulkopuolelle” (TSI: 41).

subjektiivisiin tietoisuussisältöihin, naisen sisäiseen kokemukseen. Tämä analyysi koskee ennen kaikkea sitä, miten yhteiskunnalliset valtarakenteet, jotka ovat sukupuolittuneita, vaikuttavat naisen kokemukseen itsestään ja omista mahdollisuuksistaan. Beauvoirin tarkoittama subjekti ei ole kuitenkaan näiden valtarakenteiden tuottama konstruktio, puhtaan passiivinen olento. Naiset sitä vastoin ottavat sukupuolittuneet merkitykset aina aktiivisesti kannettavakseen omista projekteissaan.

Kruksin mukaan Beauvoirin kuvaus voidaankin nähdä merkittävänä yrityksenä yhdistää fenomenologinen subjektifilosofia strukturalistiseen marxismiin (Kruks 2010: 260). Beauvoir ei pyri kuvaamaan naisia alistavia yhteiskunnallisia rakenteita ja instituutioita ainoastaan kolmannen personaan näkökulmasta vaan suhteessa ensimmäisen persoonan kokemukseen. Instituutioilla ei Beauvoirin analyysissä ole ”itsenäistä” olemassaoloa, vaan niillä on aina perustansa inhimillisessä toiminnassa: akteissa ja käytännöissä, jossa näiden rakenteiden valta ”eletään todeksi”. Nähdäkseni tässä Beauvoir tuleekin lähelle Merleau-Pontyn teoksessaan *La phénoménologie de la perception* (1943) esittämä analyysia instituutioista.<sup>93</sup>

Kysymys instituutioista nousee Merleau-Pontylla esiin, kun hän tutkii työläisen suhdetta yhteiskuntaluokkaansa. Merleau-Pontyn mukaan työväenluokkaan kuuluvia ihmisiä yhdistää samanlainen yhteiskunnallinen tilanne ja heidän kokemuksestaan maailmasta on yhteisiä piirteitä, sillä heitä yhdistävät samat tehtävät ja elämäntyyli. Ihminen elää kulttuuristen käytäntöjen ja instituutioiden puitteissa, ja ne määrittelevät hänen suhdettaan maailmaan ja yhteiskuntaan. (Merleau-Ponty 2005: 508.) Merleau-Pontyn analyysissä proletaarina oleminen ei kuitenkaan merkitse sitä, että ihminen on olosuhteiden uhri tai yhteiskunnallisten rakenteiden passiivinen tuote. Se merkitsee päinvastoin tietynlaista yhteiskunnallisten instituutioiden ehdollistamaa mutta aktiivisesti omaksuttua suhdetta tulevaisuuteen. (Kruks 1990: 130.)

”En määriy proletaariksi suhteessa talousjärjestelmään ja yhteiskuntaan sikäli kuin ne käsitetään persoonattomaksi voimaksi; yhteiskunta ja talousjärjestelmä tekevät minusta proletaarin sikäli kuin kannan niitä mukanani ja elän ne todeksi, – myöskään motivoimaton, älyllinen operaatio ei riitä tekemään minusta proletaaria, vaan sen saa

---

<sup>93</sup> Beauvoir tunsi teoksen hyvin. Hän viittaa siihen eksplisiittisesti *Toisessa sukupuoleessa* (TSI: 67) ja kirjoitti siitä myös arvostelun *Les temps modernes* -aikakauslehden numeroon 2/1945.

aikaan tapani olla maailmassa näiden instituutioiden puitteissa.” (Merleau-Ponty 2005: 507.)<sup>94</sup>

Merleau-Pontyn analyysissä instituutiot ovat ”ulkoisia” ja ennalta annettuja, mutta ne ovat aina suhteessa inhimilliseen projektiin, jossa ne ylitetään ja jonka mahdollisuuksia ne muokkaavat. Toisin sanoen Merleau-Pontyn näkemyksen perusteella voidaan esittää, että myös instituutioita pitää tutkia fenomenologisen menetelmän mukaisesti kokemuksesta käsin, sillä ne saavat merkityksen vasta inhimillisessä olemassaolossa, kun ihminen ottaa ne projektissaan kannettavakseen.

Näkemykseni mukaan myös Beauvoirin hahmottelemaa alistuksen analyysia on tarkasteltava tämän vastavuoroisen suhteen valossa. Merleau-Pontyn tavoin Beauvoir korostaa, että yksilöiden suhde instituutioihin ei ole koskaan passiivinen vaan aktiivinen ja yksilöllinen. *Toisessa sukupuoleessa* Beauvoir kytkee tällaisen instituutioanalyysin myös miesten ja naisten välisen suhteen kuvaamiseen. Beauvoir tuo esiin, että miehet ja naiset eivät kohtaa toisiaan puhtaasti yksilöinä vaan aina tiettyjen yhteiskunnallisten ja taloudellisten instituutioiden välityksellä. Instituutiot vaikuttavat kahdenväliseen suhteeseen ja tuovat mukanaan merkityksiä, jotka eivät ole puhtaasti suhteen osapuolien itsensä asettamia. Beauvoirin mukaan esimerkiksi avioliittoinstituutio alistaa miehen ja naisen välisen yksityisen suhteen yhteiskunnalliselle päämäärille. Hän painottaa, että avioliittoinstituutio heijastaa patriarkaalisen yhteiskunnan arvoja, ja takaa miehille konkreettisia etuoikeuksia suhteessa naisiin. Instituutiot eivät tee inhimillisen vapauden käsitettä merkityksettömäksi, mutta ne rajoittavat olennaisella tavalla sen toteutumista. (TSI: 58, TSII: 246, 346–347; Kruks 1990: 106.)

Beauvoirin analyysistä käy kuitenkin ilmi, että pelkkä ”struktuurilinen” näkökulma ei riitä tavoittamaan naisten alistuksen erityisyyttä. Sukupuoleen perustuva alistus ei palaudu puhtaasti rakenteisiin tai instituutioihin, vaan se eletään todeksi konkreettisissa suhteissa, joita miehet ja naiset solmivat keskenään (TSII: 677). Beauvoirin analyysin perusteella voidaan esittää, että sellaisia sukupuolisen alistamisen ilmiöitä, kuten parisuhdeväkivaltaa ja tai naisten ympärileikkausta, ei voida selittää yksinomaan yhteisöllisillä eikä yksityisillä päämäärillä. Kun mies lyö

---

<sup>94</sup> ”Ce n’est pas l’économie ou la société considérées comme système de forces impersonnelles qui me qualifient comme prolétaire, c’est la société ou l’économie telles que je les porte en moi, telles que je les vis, – et ce n’est pas davantage une opération intellectuelle sans motif, c’est ma manière d’être au monde dans ce cadre institutionnel.” (Merleau-Ponty 2005: 507.)

vaimoa, ilmentää hän yksilöllisiä haluja ja pelkojaan, mutta toisaalta valtasuhde kantaa mukanaan myös yhteisöllisiä merkityksiä. Kun äiti vie tyttärensä ympärileikattavaksi, kyseessä ei ole ainoastaan äidin yksilöllinen vakaumus vaan hän asettaa tyttärensä osaksi sukupuolten järjestystä, jolla on pitkä historia. Näitä alistavia tekoja ei voi palauttaa puhtaasti yhteiskunnallisiksi tai pelkästään yksilöllisiksi ilmiöiksi.

Kuten olen jo esittänyt, sukupuoleen perustuva valta- tai alistussuhde eroaa kuitenkin useista muista vastaavista suhteista biologisen perustansa myötä. Myös sukupuoleen kohdistuva alistus on toki kiinnittynyt yhteiskunnallisiin instituutioihin ja käytäntöihin, mutta näiden muodostamat roolit ja valtasuhteet eroavat useista muista alistuksen muodoista. Toisin kuin esimerkiksi siirtomaaherra, mies ei voi luopua olemuksestaan miehenä. Tästä syystä näyttääkin siltä, että mies ”on syyllinen vastoin tahtoaan ja häntä syytetään virheestä jota hän ei ole tehnyt”. (TSII: 672) Tästä syystä Beauvoir korostaakin, että toisen sukupuolen alistus voi loppua ainoastaan koko sukupuolijärjestelmän muuttumisen myötä: naisen aseman muutos edellyttää koko yhteiskunnallisen arvojärjestelmän ja yhteiskuntarakenteiden muutosta (TSII: 540).

#### **4.7. Tunnustus ja yhteisö**

Beauvoirin mukaan naisten alistamisessa on ollut olennaisesta se, että heidät on suljettu arvoja ja merkityksiä luovan yhteisön ulkopuolelle. Maailma on aina ollut ”miesten maailma”, ja intersubjektiviteetti, joka on Beauvoirin eksistentiaalistisen etiikan mukaan arvojen ja merkitysten perusta, on koostunut miessubjekteista. (TSI: 139–141.) Naisellinen on määritelty alempiarvoiseksi, mikä on heijastunut myös materiaalisiin rakenteisiin, taloudellisiin ja kulttuurisiin instituutioihin. Instituutioilla taataan miehisten etuoikeuksien järjestelmä, joka asettaa naiset alempiarvoiseen asemaan ja saattaa heidät riippuvaisiksi miehistä. Naisten vapautuminen edellyttää siten yhteiskunnallisten rakenteiden ja instituutioiden muutosta.

Historianfilosofisessa analyysissään Beauvoir korostaa, että tuotannon ja uusintamisen muutokset – naisten osallistuminen työelämään ja reproduktion muutos – ovat olleet oleellinen osa naisen vapautumista. Hän kuitenkin huomauttaa, että teollinen vallankumous ei ole sinällään vapauttanut naista. Naiset eivät ole nousseet

vastustamaan alistajiaan yhtenä ryhmänä, vaan he ovat eri tavoin pyrkineet sovittautumaan asemaansa toisena; kollektiivisen kapinan sijaan naiset ovat etsineet yksilöllisiä keinoja toteuttaa transsendenssiaan alisteisessa tilanteessa (TSI: 259–260; TSII: 540.) Tutkiessaan ranskalaisten naisten tilannetta 1940-luvulla Beauvoir kiinnittää huomiota siihen, että huolimatta naisille avautuneista uusista mahdollisuuksista, naiset eivät silti tartu niihin. Beauvoir esittää, että tätä ei voi selittää yksinomaan materiaalisilla olosuhteilla: instituutioiden muutos on toisin sanoen välttämätön, mutta ei riittävä ehto (TSII: 674). Naisten alistamisen erityisyyden ymmärtämiseksi on tutkittava tarkemmin juuri naisten ja miehen välistä erityistä tunnustussuhdetta.

Kuten edellä tuli ilmi, naisten alisteinen asema ei ole Beauvoirin mukaan seurausta historiallisesta tunnustustaistelusta, jossa kaksi ryhmää ovat asettuneet toisiaan vastakkain, vaan naisten alisteinen asema on kehittynyt yhteisön sisällä. Beauvoir esittää, että miehen ja naisen suhteessa ilmenee väistämättä aina jännite sikäli kuin he kohtaavat toisina ruumiillisina subjekteina, jotka tarvitsevat toisiaan (TSII: 681). Miehen ja naisen suhteessa ei ole ollut kyse taistelusta kahden tietoisuuden välillä vaan pikemminkin siitä, että mies ja nainen eivät ole hyväksyneet olemassaoloonsa kuuluvaa moniselitteisyyttä.<sup>95</sup> Mies ja nainen ”kuvittelevat taistelevansa toisiaan vastaan, mutta vastustajana taistelussa onkin oma itse: molemmat heijastavat kumppaniinsa sen, mitä halveksuvat itsessään” (TSII: 677). Mies on heijastanut ruumiillisuutensa, passiivisuutensa ja objektiivisuutensa naiseen, ja nainen on puolestaan vältellyt vapauttaan.<sup>96</sup>

Miehet eivät ole Beauvoirin mukaan alistaneet naista kaltaiseenaan subjektina vaan olennaisesti erilaisena kuin mies. (TSI: 148.) Beauvoir esittää, että mies on yrittänyt naisen avulla välttää tietoisuuksien väliseen suhteeseen sisältyvän konfliktin. Ihminen tavoittelee ristiriitaisesti yhtäältä pysyvää olemista ja toisaalta hän haluaa saada vahvistuksen vapaudelleen. Toisin sanoen hän tavoittelee olemisen tapaa, jossa hän olisi yhtä itsensä kanssa ja toisaalta säilyttäisi vapautensa. Nainen on ollut miehelle tällaisen ristiriitaisen unelman täydellinen ruumiillistuma: hän ilmenee miehelle luontona, joka on omistettavissa, ja toisaalta hän on myös transsendenssia ja vapautta. (TSI: 274–275). Alistamalla naisen mies on pyrkinyt yhtäältä

---

<sup>95</sup> ”Molemmat sukupuolet kokevat lihan ja hengen, rajallisuuden ja transsendenssin draaman; aika jäytää molempia, kumpaakin vaanii kuolema ja molemmat tarvitsevat toisiaan” (TSII: 677).

<sup>96</sup> Beauvoir seuraa tässä analyysissä Kierkegaardia, kuten edellä esitin.

saavuttamaan vahvistuksen omalle vapaudelleen ja toisaalta hallitsemaan omaa ruumiillisuuttaan heijastamalla sen naiseen. Naisen avulla mies on pyrkinyt tavoittamaan itsensä yhtäältä jonakin pysyvänä ja toisaalta vapautena. (TSI: 274–275; Lungren-Gothlin 1996: 71.)

Toisaalta naiset eivät ole nousseet miehiä vastaan. He ovat tunnustaneet miesten vapauden ja asettuneet epäolennaisen tietoisuuden asemaan toteuttamaan miehen halua; he eivät ole esittäneet vastavuoroisen tunnustamisen vaatimusta. Beauvoir korostaa, että naisen ja miehen suhde eroaa herran ja orjan dialektiikan kuvaamasta alistussuhteesta juuri siinä, että myös nainen tunnustaa ja tavoittelee arvoja eli toimii transsendenssina, mutta vain mies todella saavuttaa ne. Beauvoirin väite on siis se, että naiset ovat aina tunnustaneet miesten arvot eivätkä edes yrittäneet asettaa omiaan niiden tilalle.<sup>97</sup> Näin ollen naisten alistamisen ymmärtämiseksi ei siten ole selvitetävää ainoastaan sitä, miksi ja millä perustein miehet ovat alistaneet naiset vaan yhtä lailla on kysyttävä, miksi naiset ovat alistuneet. (TSI: 45, 140; Bauer 2001: 188–191; Lungren-Gothlin 1996: 71–72.)

Beauvoir esittää, että naiset ovat myös hyötyneet asemastaan miehen Toisena sekä aineellisesti että ”metafyysisesti”. Hän esittää, naiset ovat olleet myös miesten ”rikoskumppaneita” (*complice*) ja orjan sijasta pikemminkin vasallin asemassa.<sup>98</sup> Alistumalla asemaansa ja ottamalla miehen päämäärät omikseen naiset eivät ole myöskään joutuneet kantamaan vastuuta vapaudestaan. Naiset eivät ole Beauvoirin analyysissä koskaan puhtaasti alistuksen ”uhreja” vaan he osallistuvat alistaviin käytäntöihin aktiivisesti myös itse.

*Toisessa sukupuolessa* Beauvoir kehittää etiikkaesseissään esittämänsä näkemystä alistettujen itsepetoksesta pidemmälle. Alisteisessa tilanteessa elävän naisen

---

<sup>97</sup> Beauvoirin mukaan seuraava Hegelin määritelmä herran ja orjan suhdetta kuvaava määritelmä sopiikin siksi kuvaamaan pikemminkin kuvaamaan naisen suhdetta mieheen. ”Toinen (tietoisuus) on riippuvainen tietoisuus, jolle olennainen todellisuus on eläimellinen elämä eli annettuna oleminen toista olentoa varten” (TSI, 140). Beauvoir lainaa vapaasti siteeraten käännöstä, jonka Alexandre Kojève on laatinut Hegelin *Hengen fenomenologia* -teoksen herran ja orjan suhdetta käsittelevästä osasta (IVA) teokseensa *Introduction à la lecture de Hegel* (1948). Kojèven ranskannos on melko vapaa käännös Hegelin saksankielisestä alkuperäistekstistä: ”[D]ie eine das selbstständige [Bewußtsein], welchem das Für-sich-sein, die andere das unselbstständige [Bewußtsein], dem das Leben oder das Sein für ein Anderes das Wesen ist [...]” (*Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke, Band 9*, toim. Wolfgang Bonsiepen ja Reinhard Heede, Hamburg, Meiner 1980, IVA). Alkuperäistekstin suomennos: ”[Y]ksi on riippumaton [tietoisuus], jonka olemus on itselleen-oleminen, toinen taas on riippuvainen [tietoisuus], jonka olemus on elämä tai oleminen toiselle [...]”

<sup>98</sup> ”Lääninherra suojelee vasallinaista aineellisesti ja huolehtii tämän olemassaolon oikeutuksesta. Taloudellisen riskin lisäksi nainen välttää vapautteen kuuluvan metafyysisen riskin, riskin, joka johtuu siitä, että vapaan yksilön tulee määrittää omat päämääränsä ilman apua.” (TSI: 49.)

toimintaa kuvaa tietty itsepetos eli hän ei aseta omia arvojaan ja merkityksiään. Tämä ei kuitenkaan väistämättä ole moraalitonta itsepetosta sikäli kuin nainen ei yhteiskunnallisen tilanteensa vuoksi kykene täysin vapautumaan itsepetoksestaan. Beauvoir kuitenkin korostaa, että myös tällaisessa tilanteessa elävä ihminen pyrkii oikeuttamaan elämänsä eli hän käyttää vapauttaan alisteisen tilanteensa omaksumiseen. (TSII: 540.)

Edellä tuli ilmi, kuinka naiset joutuvat monin tavoin sovittautumaan heille tarjottuihin sukupuolirooleihin. Naiset eivät koskaan palaudu näihin sukupuolirooleihin täydellisesti, mutta ne vaikuttavat hänen itseymmärrykseensä ja toimintaansa. Beauvoir tuo esiin, että naiset voivat myös aktiivisesti vältellä vapauttaan näiden sukupuoliroolien avulla. Teoksensa toisessa osassa *Eletty kokemus* hän tutkii etiikkaesheidensä tapaan erilaisia naistyyppejä, jotka ilmentävät naisille tyypillisiä epäautenttisia asenteita. Mystikko, rakastunut nainen ja narsisti ovat Beauvoirille kolme esimerkkiä siitä, miten naiset ovat pyrkineet omaksumaan alisteisen asemansa eli toteuttamaan transsendenssiaan immanenssissa.<sup>99</sup>

Beauvoirin mukaan ”naisten maailmaan” on kuulunut uskonnollinen elämä, kauneuden vaaliminen ja uhrautuva rakastaminen. Mystikko, rakastanut nainen ja narsisti tekevät näistä naisellisista toimenkuvista elämänsä pääasiallisen sisällön: he pyrkivät ottamaan oman kaksoisolentonsa, Jumalan tai rakastettunsa toimintansa päämääräksi ja toteuttamaan niitä rooleja, joihin naisia on perinteisesti ohjattu. He elävät itsepetoksessa sikäli kuin he eivät aseta itse omia arvojaan vaan pitävät Jumalaa, omaa kaksoisolentoaan tai rakastettuaan absoluuttisena absoluuttisina arvoina. (TSII: 543, 582, 604.)<sup>100</sup>

Beauvoirin mukaan tällaiset asenteet ovat vilpillisiä. Hän kuitenkin tuo esiin, että näistä asenteista vapautuminen ei ole yksinomaan naisen käsissä. Beauvoir korostaa, että nainen ei pysty koskaan oikeuttamaan elämäänsä oman itsensä, transsendentin Jumalan tai yksittäisen miehen avulla. Naisen transsendenssi saa vahvistuksen ainoastaan silloin, kun se suunnataan konkreettisesti toiminnassa ihmisyyhteisöön, jossa yksilön projektissaan asettamat arvot ja merkitykset saavat vahvistuksen. (TSI: 615.) Yhteiskunnallinen tilanne, jossa naiset elävät, estää naisia monin eri tavoin

---

<sup>99</sup> Beauvoir esittelee nämä naistyypit *Toisen sukupuolen* toisen niteen *Eletty kokemus* kolmannessa osassa ”Oikeuttaminen”.

<sup>100</sup> Ks. Weiss 2006, Heinämaa ja Ruonakoski 2011.

toimimasta transsendenssina. Näin ollen naisen eettiseksi subjektiksi asettuminen edellyttää naisen tunnustamista yhteiskunnan tasa-arvoiseksi (*égal*) jäseneksi myös yhteiskunnallisten instituutioiden näkökulmasta. (TSII: 678.)

Beauvoirin analyysissä naisten alistaminen ei kuitenkaan palaudu kysymykseksi yhtäläisistä poliittisista oikeuksista. Naisten alistamisella on eksistentiaalinen perusrakenne, ja naisten alistamisen päättäminen edellyttää siten sekä miehiltä että naisilta olemassaoloonsa kuuluvan moniselitteisyyden hyväksymistä. (TSII: 677).<sup>101</sup> Kuten Nancy Bauer (2001: 185) huomauttaa, Hegelin *Hengen fenomenologiassa* tunnustaistelu päättyy aikanaan, kun ihmisyyhteisö kehittyy pisteeseen, jossa kaikkien subjektien vapaus on mahdollista tunnustaa. Beauvoirin mukaan miehen ja naisen välisen alistussuhteen purkaminen edellyttää sitä vastoin jatkuvaa eettistä asennoitumista omaan olemassaoloonsa ja toiseen subjektiin.<sup>102</sup> Kuten edellisessä luvussa tuli ilmi, tämä tarkoittaa ”anteliasta” asennetta, jossa molemmat subjektit tunnustavat olevansa sekä subjekteja ja objekteja toisilleen. Anteliaan asenteen vaatimassa eksistentiaalisessa kääntymyksessä ei ole kyse yksittäisestä tapahtumasta vaan se on suoritettava aina uudelleen. (TSI: 273–274.)

Naisen alistamisella on tietty historia ja se on ollut materiaalistien olosuhteiden ehdollistamaa. Sukupuolihierarkia ei ole muodostunut irrallaan biologista, psykologisista tai taloudellisista tosiasioista vaan ne ovat vaikuttaneet siihen, miten miehet ja naiset ovat voineet toteuttaa eksistentiaalisia taipumuksiaan. Empiiriset tosiseikat eivät kuitenkaan sellaisenaan riitä selittämään naisten alistamista, sillä alistamisen perusta on miesten ja naisten teoissa ja toiminnassa. Heinämaa (2009: 12) esittää, että Beauvoirin analyysissä naisten alistamisessa on kyse jatkuvasta prosessista, jonka muuttaminen edellyttää juuri toimintatapojen ja käytäntöjen muutosta.<sup>103</sup> (TSI: 119, 130; Heinämaa 1996, 143; 2003a: 121–122.)

Kuten eksistentiaalistisen naistyypin analyysistä kävi ilmi, eettisellä asennemuutoksella on Beauvoirin analyysissä aina konkreettiset materiaaliset ehdot eli se jää tyhjäksi ilman yhteiskuntarakenteiden ja instituutioiden muutosta. Beauvoir

---

<sup>101</sup> Ks. Bauer 2001: 232–233, Heinämaa 2003a: 130.

<sup>102</sup> Eroottisesta suhteesta eettisen suhteen mallina ks. Bergoffen 1997: 162–163.

<sup>103</sup> Tällaisen analyysin esittää myös Michèle Le Doeuff. Hän tulkitsee Beauvoirin analyysin perusteella, että mieskeskeiselle järjestykselle ei ole olemassa välttämätöntä perustaa luonnossa, taloudessa eikä alitajunnassa. Näin ollen tämän järjestyksen pysyvyys on jouduttu varmistamaan monin eri tavoin tyttölasten kasvatuksesta aborttilainsäädäntöön, ja pukeutumissäännöistä poliittiseen syrjintään. (Le Doeuff 1989: 134.) Le Doeuffin tulkinnasta ks. myös Heinämaa 2013.



siis esittää, että naisten alistamisen päättäminen edellyttää sekä instituutioiden että yksilöiden muutosta. (TSII: 678).<sup>104</sup> Beauvoirin analyysin perusteella instituutiot eivät kuitenkaan ole olemassa irrallaan inhimillisistä käytännöistä, ja siksi myös niiden muuttaminen on ihmisyhteisön vastuulla.

#### 4.8. Vapautuminen

Beauvoirin analyysi herättää kysymyksen, kuka tai ketkä muodostavat feministisen politiikan viimekätisen subjektin. Kenen tehtävänä on naisten yhteiskunnallisen alistamisen lopettaminen? Beauvoir esittää, että alistajat ovat taipuvaisia pitämään kiinni etuoikeuksistaan, ja sikäli muutoksen on lähdettävä alistettujen ”kapinasta” (TSII: 678). Beauvoirin mukaan naiset eivät ole saaneet olla ihmisyhteisön täysivaltaisia jäseniä, ja siksi heidän vapautensa on ollut negatiivista. Etiikkaesseidensä tapaan hän esittää *Toisessa sukupuoleessa*, että kapinointi on ainoa avoin tie niille ihmisille, jotka eivät voi tuottaa mitään konkreettista vapautensa avulla. Naisten on Beauvoirin mukaan ”murrettava tilanteensa rajat ja yritettävä raivata tie tulevaisuuteen; alistuminen merkitsisi periksi antamista ja pakenemista. Nainen voi päästä tilanteestaan vain tekemällä työtä vapautumisensa eteen.” (TSII: 540.)

Toisaalta Beauvoir tuo esiin etiikkaesseistään tutun ajatuksen mystifikaatiosta eli näkemyksen, jonka mukaan yhteiskunnallinen tilanne voi estää ihmistä käsittämästä vapauttaan. *Toisessa sukupuoleessa* hän esittää, että naisten yhteiskunnallista tilannetta määrittelee suurelta osin tällainen mystifikaatio. Varsinaisesta itsepetoksesta Beauvoir syyttääkin ainoastaan niitä naisia, joilla olisi yhteiskunnallisen tilanteensa perusteella mahdollisuus käyttää vapauttaan, mutta he eivät silti tartu siihen. Tästä näkökulmasta Beauvoirin voi tulkita ehdottavan, että juuri ”etuoikeutettujen” naisten tulisi jatkaa edeltäjiensä aloittamaa työtä naisten alisteisen aseman lopettamiseksi.<sup>105</sup> Nykynaiset ovat Beauvoirin mukaan etuoikeutetussa asemassa sikäli, että heidän edeltäjänsä ovat taistelleet heille ihmisoikeudet. Nykynaisten ei tarvitse ainoastaan ”kapinoida”. Nykynaisten

---

<sup>104</sup> ”Talous on aina ollut ja tulee aina olemaan ratkaisevan tärkeä tekijä naisen aseman parantamisessa, mutta niin kauan kuin se ei johda ennustamiinsa ja edellyttämiinsä henkisiin, sosiaalisiin ja kulttuurisiin seurauksiin, uutta naista ei voi syntyä.” (TSII: 674.)

<sup>105</sup> ”Monet niistä onnekkaimista nykynaisista, jotka ovat saaneet takaisin oikeutensa ihmisinä, kykenevät arvioimaan tilannetta puolueettomasti; siihen tunnetaan jopa tarvetta” (TSI: 57).

tehtävänä on Beauvoirin mukaan ennen kaikkea selvittää ”totuus” naisten tilanteesta eli pyrkiä kuvaamaan naisen yhteiskunnallisia mahdollisuuksia ja tutkimaan, millainen kohtalo tulevaisuuden naisia odottaa. Tällainen selvitystyö onnistuu Beauvoirin mukaan parhaiten juuri tietyiltä naisilta sikäli kuin on tuntevat ”naisen maailman” miehiä läheisemmin. (TSI: 56–57.)

Beauvoir kuitenkin esittää, että kukaan nainen ei voi kuitenkaan muuttaa yhteiskunnallista todellisuutta yksin vaan yhteiskunnallisen muutoksen on oltava kollektiivinen. Beauvoirin eksistentiaalistisen etiikan keskeinen ajatus on, että subjektin vapaus edellyttää toisten subjektien vapautta. Näin ollen sikäli kuin miehet ymmärtävät vapautensa ehdot, myös heidän tulee ottaa naisten alistuksen lopettaminen tehtäväkseen. Naisten vapautuksen täytyy siten olla miesten ja naisten yhteinen projekti. (TSII: 540, 681.)

Tähän oivallukseen liittyy myös Beauvoirin viimekätinen näkemys sukupuolten välisestä kanssaolemista, *Mitseinista*, sekä sukupuolieron todellisesta olemuksesta. Beauvoirin sukupuolieron filosofia voidaan nähdä yrityksenä tasapainoilla kahden ääripään – biologisen essentialismin ja historiallisen relativismin – välillä. Sukupuoli ei ole puhtaan historiallinen konstruktio, mutta sen biologinen perusta ei sisällä itse omaa merkitystään. Juuri ajassa kehittyvänä subjektina, elävänä ruumiina, ihminen elää todeksi biologisen sukupuolensa yhteiskunnallisena ja historiallisena konkretiana, inhimillisenä todellisuutena. Juuri tästä syystä kaikki yritykset puhua sukupuolieron todellisesta merkityksestä, sen varsinaisesta olemuksesta, joutuvat ottamaan vakavasti historian ja kulttuurin muovaamat valta- ja alistussuhteet.

*Toinen sukupuoli* päätyykin korostamaan sukupuolieron olennaista avoimuutta:

"Vasta silloin, kun puolen ihmiskunnan orjuuttaminen ja sen vaatima tekopyhä järjestelmä lakkautetaan, voi ihmiskunnan ”kahtiajako” paljastua aidossa merkityksessään ja inhimillinen pari tavoittaa todellisen muotonsa" (TSII: 681).

## Johtopäätökset

Lopuksi on syytä kerrata tutkielman rakenne ja esitettyjen argumenttien keskeisin sisältö.

*Luvussa 1* kuvasin feministisen teorian ongelmakenttää suhteessa yleisesti hyväksytyyn jaotteluun sen kolmen eri aallon välillä. Vaikka jaottelua pidetään usein historiallisena ja temaattisena, osoitin, että tässä kehityksessä on olennaisella tavalla kyse myös filosofisista näkemyseroista. Keskityin ennen kaikkea toista ja kolmatta aaltoa erottavaan kysymyksiin naissukupuolen yhtenäisyydestä ja naissubjektin tarpeellisuudesta. Tässä yhteydessä käsittelin ennen kaikkea Judith Butlerin subjektin käsitteeseen kohdistamaa kritiikkiä filosofiselta kannalta ja osoitin, millaisia haasteita Butlerin näkemykset diskursiivisista järjestelmistä ja normatiivisista vallasta sukupuolen perustana asettavat feministiselle teorialle.

*Luvussa 2* esitin, miksi kysymys naissubjektista ja naisista yhtenäisenä ryhmänä on vielä tärkeä feministisen teorian kannalta. Käsittelin tässä osassa kahta lähestymistapaa, jotka ovat keskeisiä Beauvoirin filosofisen subjektiteorian kannalta: sukupuolieron fenomenologiaa sekä yhteiskuntakriittistä feminististä teoriaa. Osoitin, millä tavoin klassisen fenomenologian – erityisesti Edmund Husserlin ja Maurice Merleau-Pontyn filosofian – kuvaama subjekti erottautui perinteisestä transsendentaalisen subjektin ideasta laajentamalla sen aluetta yhteisöllisyyden ja ruumiillisuuden teemoihin. Esitin, millä tavoin eletyn kokemuksen ja ruumiillisuuden sekä tyylin käsitteet tarjoavat uudenlaisen tavan lieventää biologisen essentialismin ja sosiaalisen konstruktivismin välistä vastakkainasettelua. Yhteiskuntakriittistä feminististä teoriaa käsittelevässä alaluvussa osoitin, miksi kysymys naisista yhtenäisenä ryhmänä on keskeinen myös poliittisen teorian näkökulmasta.

*Luvussa 3* siirryin käsittelemään Beauvoirin käsitystä subjektiviteetin luonteesta hänen varhaisten etiikkaluentojensa valossa. Osoitin, että näiden luentojen ytimessä oli ennen kaikkea kysymys subjektista käytännöllisenä ideana – siis aktiivisena ja autonomisena toimijana – jolla on kuitenkin ontologinen perustansa kokemuksen itsensä ajallisuudessa, tulevaisuuteen suuntautuvassa projektirakenteessa. Osoitin, millä tavoin Beauvoirin *Toisessa sukupuoleessa* esiin nostamat immanenssin ja

transsendenssin käsitteet juontavat juurensa tähän näkemykseen subjektista tilannesidonnaisena olentona. Käsittelin myös Beauvoirin eettiselle teorialle ominaista ”moniselitteisyyden” ajatusta sekä tähän liittyvää ”eksistentiaalisen kääntymyksen” ideaa. Osoitin, millä tavoin Beauvoir liitti eksistentiaalisen etiikkansa ajatukseen tunnustussuhteesta inhimillisen vapauden välttämättömänä ehtona ja esitin, että Beauvoirin vapauskäsitelmä pyrki sovittamaan yhteen eksistentiaalistien korostaman ”ontologisen” vapauden yhteiskunnallisen tilanteen tai olosuhteen kanssa.

*Luvussa 4* siirryin käsittelemään Beauvoirin näkemystä naissubjektin luonteesta sekä ajatusta naisista yhtenäisenä ryhmänä. Osoitin, että Beauvoirin sukupuoliteoria nojasi essentialistisen käsityksen sijaan ”struktuurilistiselle” näkemykselle sukupuolten olennaisesta vastavuoroisuudesta: kielellisen eron sijaan Beauvoir kuitenkin pyrki muotoilemaan tämän vastavuoroisuuden suhteessa eksistentiaalistiseen näkemykseensä inhimillisestä ”kanssaolemisesta”, *Mitseinista*. Osoitin, että Beauvoirin fenomenologinen subjektiteoria mahdollistaa erityisen tavan ymmärtää eletyn kokemuksen ja instituutioiden välistä dynamiikkaa: vaikka alistusta ylläpitävät instituutiot ovat subjektille ulkoisia, voidaan niiden merkitys ymmärtää varsinaisessa mielessä ainoastaan suhteessa subjektin elettyyn kokemukseen, siis niihin tapoihin, jolla otamme yhteiskunnalliset rakenteet kannettavaksemme. Tästä syystä Beauvoirin filosofia erottautui olennaisessa mielessä marxilaisesta teoriasta, jolle inhimillinen tietoisuus oli ensi sijassa sosiaalis-taloudellisten rakenteiden tuottama ilmiö. Esitin lopuksi, millä tavoin Beauvoirin mukaan sukupuolieron erityinen luonne oli heijastunut naisten ryhmäkategoriaan ja miksi tämän luonteen erityisyys oli johtanut naisten syrjäyttämiseen yhteiskunnallisesta tunnustussuhteesta. Osoitin lopuksi, mitä haasteita Beauvoirin näkemykset moniselitteisyydestä ja sukupuolten vastavuoroisuudesta asettivat sukupuoleen kohdistuvan alistuksen lopettamisen kannalta ja millä tavoin Beauvoirin tarkoittama sukupuolieron todellinen merkitys tuli ymmärtää suhteessa tämän alistuksen päättämiseen.

Feminismin subjektikritiikin nostattamien teoreettisten ja poliittisten kysymysten valossa voidaan perustellusti esittää, että kysymys feminismin subjektista on yhtä keskeinen. Näkemykseni mukaan feministisen teorian on yhä otettava vakavasti kysymykset sukupuoleen perustuvasta alistuksesta. Alistuksen ilmiötä ei voida palauttaa ainoastaan yhteiskunnallisiin rakenteisiin tai instituutioihin, vaan niiden

taustalla on aina inhimillinen aktiivisuus: rakenteet ja instituutiot saavat välttämättä alkunsa arvoja ja merkityksiä luovasta toiminnasta. Ja vaikka nämä rakenteet vaikuttavat oman subjektiivisuutemme rakentumiseen, ei subjekti ole yksinomaan valtasuhteiden tuote. Subjektiivisuus, sen mukanaan tuomat identiteetit ja positiot, ovat aina subjektin itsensä elettyjä kokemuksia: me kannamme niitä mukanaamme ja osallistumme niiden muodostumiseen eri tavoin.

Tämä ei kuitenkaan kumoa sitä näkemystä, jonka mukaan sukupuoliero on syvällä poliittisissa, taloudellisissa ja kulttuurisissa rakenteissa. Sukupuolihierarkia ei katoa yksinomaan yksilöiden normeja rikkovalla toiminnalla niin kauan kuin yhteiskunnalliset instituutiot ja taloudellis-tuotannolliset voimat asettavat yksilöitä eriarvoiseen asemaan. Näiden rakenteiden ja instituutioiden on muututtava, mutta Beauvoiria seuraten tämän muutoksen on löydettävä vastineensa ihmisten vastavuoroisessa vapaudessa, kummankin sukupuolen kyvyssä hyväksyä inhimillisen olemassaolon moniselitteisyys. Kenties Beauvoirin ajattelun erityisyys onkin siinä, että se pyrkii kuromaan umpeen erityisesti modernia ajattelua halkovan erottelun *etiikan* ja *politiikan* välillä. Kuten hän kirjoittaa esseessään moraalista idealismista ja poliittisesta realismista:

”Ihmisen olisi aika tulla tietoiseksi siitä, mikä hänelle kuuluu ihmisenä, ja ottaa osansa kannettavakseen täydellisesti. Tällöin etiikka löytää todellisen hahmonsensa. Se on yksinkertaisesti konkreettista toimintaa, joka pyrkii perustelemaan itsensä. Toisin sanoen autenttinen etiikka on realistista: sen kautta – toteuttamalla valitsemansa päämäärät – ihminen tulee todeksi. [...] Koska poliitikko ei voi väistää tekojensa oikeutuksen pohtimista ja koska politiikka on pätevää vain, jos sen päämäärät on valittu vapaasti, *etiikka ja politiikka näyttävät lisäksi kietoutuvan toisiinsa*. Ihminen on yksi, hänen asumansa maailma on yksi, ja toimiessaan maailmassa hän sitoutuu kokonaisuudessaan.” (MP: 61, kurssiivi IK.)

## Lähdeluettelo

**Andersen**, Margaret ja **Collins**, Patricia Hill 1992. *Race, Class and Gender: An Anthology*. Belmont, California: Wadsworth Pub. Co.

**Arp**, Kristana 2001. *The Bonds of Freedom. Simone de Beauvoir's Existential Ethics*. Chigago: Open Court Publishing.

**Bauer**, Nancy 2001. *Simone de Beauvoir. Philosophy, & Feminism*. New York: Columbia University Press.

**Bauer**, Nancy 2006. ”Beauvoir’s Heideggerian Ontology” teoksessa *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Critical Essays*. Toim. Margaret A. Simons. Bloomington: Indiana University Press, s. 65–91.

**Beauvoir**, Simone de 1960. *La force de l'âge*. Pariisi: Gallimard.

**Beauvoir**, Simone de 1963. *La force des choses*. Pariisi: Gallimard.

**Beauvoir**, Simone de 2003. *Pour une morale de l'ambiguïté*. Pariisi: Gallimard. Alkuperäisteos ilmestyi vuonna 1947.

**Beauvoir**, Simone de 2003. *Pyrrhus et Cinéas* teoksessa *Pour une morale de l'ambiguïté*. Pariisi: Gallimard. Alkuperäisteos ilmestyi vuonna 1944.

**Beauvoir**, Simone de 2004. ”A review of *The Phenomenology of Perception* by Maurice Merleau-Ponty” teoksessa *Simone de Beauvoir. Philosophical Writings. The Beauvoir Series, Vol I*. Toim. Margaret A. Simons. Kään. Marybeth Timmermann. Urbana ja Chicago: University of Illinois Press, s. 159–164. Alkuperäisteksti ”*La phénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty vuonna 1945.

**Beauvoir**, Simone de 2007. ”Kirjallisuus ja metafysiikka” teoksessa *Onko Sade poltettava? ja muita esseitä*. Suom. Erika Ruonakoski. Helsinki: WSOY, s. 93–105. Alkuperäisteksti ”*La littérature et la métaphysique*” ilmestyi vuonna 1946.

**Beauvoir**, Simone de 2007. ”Moraalinen idealismi ja poliittinen realismi” teoksessa *Onko Sade poltettava? ja muita esseitä*. Suom. Erika Ruonakoski. Helsinki: WSOY, s. 39–65. Alkuperäisteksti ”*Idéalisme moral et réalisme politique*” ilmestyi vuonna 1945.

**Beauvoir**, Simone de 2009. *Toinen sukupuoli I. Tosiasiat ja myytit*. Suom. Iina Koskinen, Hanna Lukkari ja Erika Ruonakoski. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi. Alkuperäisteos *Le deuxième sexe I. Les faits et les mythes* ilmestyi vuonna 1949.

**Beauvoir**, Simone de 2011. *Toinen sukupuoli II. Eletty kokemus*. Suom. Iina Koskinen, Hanna Lukkari ja Erika Ruonakoski. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi. Alkuperäisteos *Le deuxième sexe II. L'expérience vecue* ilmestyi vuonna 1949.

**Beauvoir**, Simone de 2011. *Moniselitteisyyden etiikka*. Suom. Erika Ruonakoski. Helsinki: Tutkijaliitto. Alkuperäisteos *Pour une morale de l'ambiguïté* ilmestyi vuonna 1947.

**Bergoffen**, Debra 1997. *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered Phenomenologies. Erotic Generosities*. Albany: SUNY Press.

**Björk**, Ulrika 2008. *Poetics of Subjectivity. Existence and Expressivity in Simone de Beauvoir's Philosophy*. Helsinki: Helsinki University Print.

**Brown**, Wendy 1995. *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press.

**Butler**, Judith 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge.

**Butler**, Judith 1997. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.

**Butler**, Judith 2008. *Hankala sukupuoli. Feminismi ja identiteetin kumous*. Suom. Tuija Pulkkinen ja Leena-Maija Rossi. 2. painos. Helsinki: Gaudeamus. Alkuperäisteos *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* ilmestyi vuonna 1990.

**Carr**, David 1999. *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*. Oxford: Oxford University Press.

**Crenshaw**, Kimberlé 1989. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics", *University of Chicago Legal Forum*, s. 138–167.

**Donovan**, Josephine 2006. *Feminist Theory: The Intellectual traditions*. 3. painos. New York: The Continuum International Publishing Group.

**Dubiel**, Helmut 1976. "Institution" teoksessa *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 4. Basel: Schwabe, s. 418-424.

**Engels**, Friedrich 1970. *Perheen, yksityisomaisuuden ja valtion alkuperä: Yhdistettynä Lewis H. Morganin tutkimusten perusteella*. Moskova: Kustannusliike edistys. Alkuperäisteos *Des Ursprung der Familie; des Privateigentums und des Staats. Im Anschluss an Lewi H. Morgan's Forschungen* ilmestyi vuonna 1884. Suomentajaa ei ole merkitty.

**Enns**, Carolyn Zerbe ja **Sinacore**, Ada 2002. "Feminist theory" teoksessa *Encyclopedia of Women and Gender: Sex Similarities and Differences and the Impact of Society on Gender*. Toim. Judith Worell. Lontoo: Academic Press, s. 469–480.

**Fausto-Sterling**, Anne 2000. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books.

**Foucault**, Michel 1984. "Truth and Power" teoksessa *The Foucault Reader*. Toim. Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, s. 51–75.

**Fraser**, Nancy 1997. ”Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism. A Response to Judith Butler”, *Social Text* 52/53, 15. vuosikerta, numerot 3–4.

**Fraser**, Nancy 2009a. *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a globalizing World*. New York: Columbia University Press.

**Fraser**, Nancy 2009b. ”Feminism, Capitalism and the Cunning of History”, *New Left Review* 56, maaliskuu–huhtikuu, s. 97–117.

**Gothlin**, Eva 2003. ”Reading Simone Beauvoir with Martin Heidegger” teoksessa *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Toim. Claudia Card. Cambridge: Cambridge University Press, s. 45–65.

**Gothlin**, Eva 2006. ”Beauvoir and Sartre on Appeal, Desire and Ambiguity” teoksessa *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Essays*. Toim. Margaret A. Simons. Bloomington: Indiana University Press, s. 132–145.

**Hegel**, G. W. F., 1967. *The Phenomenology of Mind*. Kään. J. B. Baille. New York ja Evanston: Harper & Row, Publishers. Alkuperäisteos *Phänomenologie des Geistes* ilmestyi vuonna 1807.

**Heartfield**, James 2002. *The ‘Death of the Subject’ Explained*. Sheffield: Sheffield Hallam University Press.

**Heidegger**, Martin 1997: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe 24. 3. Painos. Frankfurt am Main: Klosterman. Luentoteksti vuodelta 1927.

**Heidegger**, Martin 2000. *Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen. Tampere: Vastapaino. Alkuperäisteos *Sein und Zeit* ilmestyi vuonna 1927.

**Heinämaa**, Sara 1996. *Ele, tyyli ja sukupuoli. Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruumiinfenomenologia ja sen merkitys sukupuolikysymykselle*. Helsinki: Gaudeamus.

**Heinämaa**, Sara 2000. *Ihmetys ja rakkaus. Esseitä ruumiin ja sukupuolen fenomenologiasta*. Helsinki: Nemo.

**Heinämaa**, Sara 2003a. *Toward a Phenomenology of Sexual Difference. Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

**Heinämaa**, Sara 2003b. ”The Body as Instrument and Expression” teoksessa *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Toim. Claudia Card. Cambridge: Cambridge University Press, s. 66–86.

**Heinämaa**, Sara 2009: ”Ennenkuulumaton tutkimus naisen olemisesta: johdatus Simone de Beauvoirin *Toiseen sukupuoleen*” teoksessa *Toinen sukupuoli I. Tosiasiat ja myytit*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi.

**Heinämaa**, Sara 2010a. ”Cixous, Kristeva and Le Dœuff – Three ‘French Feminist’” teoksessa *History of Continental Philosophy, Volume 6: Poststructuralism and Critical Theory’s Second Generation*. Toim. Alan Schrift. Durham: Acumen, s. 259–285.



**Heinämaa**, Sara 2010b. ”Minä, tietoisuus ja ruumiillisuus” teoksessa *Fenomenologian ydinkysymyksiä*. Toim. Timo Miettinen, Simo Pulkkinen ja Joonas Taipale. Helsinki: Gaudeamus, s. 99–117.

**Heinämaa**, Sara 2011. ”A Phenomenology of Sexual Difference: Types, styles and persons” teoksessa *Feminist Metaphysics: Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self*. Springer: Dordrecht, s. 131–155.

**Heinämaa**, Sara 2012. ”Gender, Sex and Embodiment” teoksessa *Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Toim. Dan Zahavi. Oxford: Oxford University Press, s. 216–242.

**Heinämaa**, Sara 2013. ”Two Feminist Ethics of the Present” ilmestyy teoksessa *Phenomenology and Materiality*. Toim. Anne van Leuwen ja Emily Parker. Oxford: Oxford University Press 2013.

**Heinämaa**, Sara ja **Ruonakoski**, Erika 2011. ”Johdanto: Simone de Beauvoirin pluralistinen etiikka” teoksessa *Simone de Beauvoir: Moniselitteisyyden etiikka*. Helsinki: Tutkijaliitto, s. 9–28.

**Heinämaa**, Sara ja Rodemeyer, Lanee 2010. ”Introduction”, *Continental Philosophy Review*, 43. vuosikerta, numero 1, s. 1–11.

**Hill**, Thomas 1991. *Autonomy and Self Respect*. New York: Cambridge University Press.

**Houlgate**, Stephen 2003. ”G.W.F. Hegel: *The Phenomenology of spirit*” teoksessa *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*. Toim. Robert C. Solomon ja David L. Sherman. West Sussex: Blackwell, s. 8–27.

**Husserl**, Edmund 1950. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana 1. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.

**Husserl**, Edmund 1952. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana 4. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.

**Husserl**, Edmund 1977. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers.

**Husserl**, Edmund 2011. *Eurooppalaisten tieteiden kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia*. Suom. Markku Lehtinen. Helsinki: Gaudeamus. Alkuperäisteos *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana 6. ilmestyi vuonna 1962.

**Jaggar**, Alison 1983. *Feminist Politics and Human Nature*. Brighton: Harvester Press.

**Jary**, David ja Julia 1991. *Collins Dictionary of Sociology*. Glasgow: HarperCollins Publishers.

**Jauhiainen**, Ilmari 2012. ”Tunnustus subjektiivisuuden ylittämisenä” teoksessa *Johdatus Hegelin Hengen fenomenologiaan*. Toim. Susanna Lindberg. Helsinki: Gaudeamus, s. 78–96.

**Jeanson**, Francis 1966. *Simone de Beauvoir ou l'entreprise de vivre*. Pariisi: Éditions du seuil.

**Kelner**, Stacy 2006. ”Beauvoir’s Idea of Ambiguity” teoksessa *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Critical Essays*. Toim. Margaret A. Simons. Bloomington: Indiana University Press, s. 201–213.

**Kenny**, Anthony 1968. *Descartes: A Study of His Philosophy*. New York: Random House.

**Kierkegaard**, Søren 1992. *Päätävä epätieteellinen jälkikirjoitus*. Suom. Torsti Lehtinen. Porvoo: Werner Söderström 1992. Alkuperäisteos *Afsluttende uvitenskabelig efterskrift* ilmestyi vuonna 1846.

**Kruks**, Sonia 1990. *Situation and Human Existence*. Boston: Routledge, Chapman, Hall.

**Kruks**, Sonia 2010. ”Simone de Beauvoir: Engaging with Discrepant Materialisms” teoksessa *New Materialisms. Ontology, Agency and Politics*. Toim. Diane Coole ja Samantha Frost. Durham: Duke University Press, s. 258–280.

**Kruks**, Sonia 2012. *Simone de Beauvoir and the Politics of Amiguity*. New York: Oxford University Press.

**Laitinen**, Arto 2012. ”Halu, elämä ja siirtymä tietoisuudesta itsetietoisuuteen” teoksessa *Johdatus Hegelin Hengen fenomenologiaan*. Toim. Susanna Lindberg. Helsinki: Gaudeamus, s. 57–77.

**Langer**, Monika 2003. ”Beauvoir and Merleau-Ponty on Ambiguity” teoksessa *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Toim. Claudia Card. Cambridge: Cambridge University Press, s. 87–106.

**Le Dœuff**, Michèle 1989. *L'étude et le rouet. Tome I. Des femmes, de la philosophie , etc.* Pariisi: Seuil.

**Lungren-Gothlin**, Eva 1996. *Sex and Existence. Simone de Beauvoir's 'The Second Sex'*. Kään. Linda Schenck. Lontoo: The Athlone Press. Alkuperäisteos *Kön och existens: Studier i Simone de Beauvoir's 'Le Deuxième Sexe* ilmestyi vuonna 1991.

**Marx**, Karl 1967. *Capital, Vol. III. The Process of Capitalist Production as a whole*. Toim. Friedrich Engels. New York: International Publishing Co. Alkuperäisteos *Das Kapital. Band 3. Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion* ilmestyi vuonna 1894.

**Marx**, Karl 1978. ”Saksalaisen ideologian I luku” teoksessa *Valitut teokset kuudessa osassa*. Toinen osa. Moskova: Edistys 1978, s. 5–147. Suomentajaa ei ole merkitty.

**Marx**, Karl 2009. *Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä*. Suom. Jukka Heiskanen. Helsinki: Minervakustannus. Alkuperäinen käsikirjoitus *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* on vuodelta 1843.

**Masso**, Iivi Anna 2005. ”Yksilöllisyys, identiteetti ja oikeudet. Feminismin suhde poliittiseen liberalistiseen humanismiin” teoksessa *Feministinen filosofia*. Toim. Johanna Oksala ja Laura Werner. Helsinki: Gaudeamus, s. 128–142.

**McBride**, William 2012. ”Beauvoir and Marx” teoksessa *Beauvoir and Western Thought from Plato to Butler*. Toim. Shannon M. Musset ja William S. Wilkerson. Albany: State University of New York Press.

**McPherson**, Kathy 2000. ”First wave/Second Wave” teoksessa *Encyclopedia of Feminist Theories*. Toim. Lorraine Code. New York: Routledge, s. 208–210.

**Merleau-Ponty**, Maurice 1964. *Signs*. Kään. Richard C. McCleary. Evanston: Northwestern University Press. Alkuperäisteos *Signes* ilmestyi vuonna 1960.

**Merleau-Ponty**, Maurice 2005. *Phénoménologie de la perception*. Pariisi: Gallimard. Alkuperäisteos ilmestyi vuonna 1945.

**Miettinen**, Timo 2010. ”Fenomenologia ja sosiaalisen todellisuuden rakentuminen” teoksessa *Fenomenologian ydinkysymyksiä*. Toim. Miettinen, Pulkkinen ja Taipale. Helsinki: Gaudeamus, s. 151–167.

**Mitchell**, Juliet 1971. *Women’s Estate*. Harmondsworth: Penguin.

**Mitchell**, Juliet 1986. ”Naisvallankumous” teoksessa *Naisvallankumous. Esseitä feminismistä, kirjallisuudesta ja psykoanalyysistä*. Suom. Leena Lehto. Helsinki: Otava. Alkuperäisteos *Women: the Longest Revolution. Essays on Feminism, Literature and Psychoanalysis* ilmestyi vuonna 1966.

**Moi**, Toril 1999. *What is a Woman? and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press.

**Nussbaum**, Martha 1999. *Sex and Social Justice*. New York, Oxford: Oxford University Press.

**Nussbaum**, Martha 1999. ”The Professor of Parody”, *The New Republic Online* helmikuu 1999. Tulostettu 15.4.2013 lähteestä: <http://www.akad.se/Nussbaum.pdf>.

**Oksala**, Johanna 2013. ”In Defense of Experience” ilmestyy julkaisussa *Hypatia*.

**Pulkkinen**, Tuija 2003. *Postmoderni politiikan filosofia*. 2. painos. Helsinki: Gaudeamus.

**Rodgers**, Catherine 1998. ”The Influence of *The Second Sex* on the French feminist scene” teoksessa *Simone de Beauvoir’s THE SECOND SEX. New Interdisciplinary Essays*. Toim. Ruth Evans. Manchester: Manchester University Press, s. 59–96.

**Roudinesco**, Elisabeth 2008. *Philosophy in Turbulent Times: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida*. Columbia University Press, New York.

**Rubin**, Gayle 1997. ”The Traffic in Women. Notes on the ’Political Economy’ of Sex” teoksessa *The Second Wave. A Reader in Feminist Theory*. Toim. Linda Nicholson. New York: Routledge, s. 27–62.

**Sartre**, Jean-Paul 1984. *Being and Nothingness. A Phenomenological Essay on Ontology*. Kään. Hazel A. Barnes. New York, Lontoo, Toronto ja Sydney: Washington Square Press. Alkuperäisteos *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* ilmestyi vuonna 1943.

**Schott**, Robin May 2003. "Beauvoir and the Ambiguity of Evil" teoksessa *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Toim. Claudia Card. Cambridge: Cambridge University Press, s. 228–247.

**Simons**, Margaret A. 1998. "Beauvoir and the Roots of Radical Feminism" teoksessa *Reinterpreting the Political. Continental Philosophy and Political Theory*. Toim. Lenore Langsdorf, Stephen H. Watson, Karen A. Smith. Albany: State University of New York Press, s. 65–92.

**Simons**, Margaret A. 1999. *Beauvoir and the Second Sex: Feminism, Race and the Origins of Existentialism*. Lanham: Rowman & Littlefield.

**Simons**, Margaret A. 2012. "Beauvoir and Bergson – A Question of Influence" teoksessa *Beauvoir and Western Thought from Plato to Butler*. Toim. Shannon M. Musset ja William S. Wilkerson. Albany: State University of New York Press.

**Stein**, Edith 2000. *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen. Edith Stein Gesamtausgabe 13*. Toim. Maria Amata Neyer. Freiburg, Basel, Wien: Herder.

**Stein**, Edith 2004. *Einführung in die Philosophie. Edith Stein Gesamtausgabe 14*. Toim. Beate Beckmann- Zöller. Freiburg, Basel, Wien: Herder.

**Tidd**, Ursula 2004. *Simone de Beauvoir*. New York: Routledge.

**Young**, Iris Marion 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

**Young**, Iris Marion 1995. "Gender as Seriality: Thinking Women as a Social Collective", *Signs*, 19. vuosikerta, numero 3, s. 713–738.

**Young**, Iris Marion 2005. *On Female Body Experience. "Throwing Like a Girl and Other Essays"*. Oxford: Oxford University Press.

**Veltman**, Andrea 2006. "Transcendence and Immanence in the Ethics of Simone de Beauvoir" teoksessa *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Critical Essays*. Toim. Margaret A. Simons. Bloomington: Indiana University Press, s. 113–131.

**Weiss**, Gail 2006. "Challenging Choices: An Ethic of Oppression" teoksessa *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Critical Essays*. Toim. Margaret A. Simons. Bloomington: Indiana University Press, s. 241–262.

**Wenzel**, Hélène 1986. "Interview with Simone de Beauvoir", *Yale French Studies*, numero 72, s. 5–22.

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