

Aika matkalla:
Elizabeth Grosz, queer-teoria ja ontologia

Mikko Tuhkanen

Nykyisissä vähemmistöjä koskevissa akateemisissa teoriakeskusteluissa ontologiset argumentit ovat kovin harvinaisia. Feministisessä teoriassa ontologisista kysymyksistä on vaiettu pitkälti historiallisista syistä, sillä ontologisen tarkastelun on katsottu edellyttävän erojen redusoimista samuuteen perustuvaan identiteetin käsitteeseen ja monimuotoisuuden palauttamista universalismiin. Pyrkimyksissään teoretisoida olemassaolon ehtoja ontologinen tarkastelu on tällöin tehnyt meidät kyvyttömiksi havaitsemaan elämän todellista monimuotoisuutta. Feministinen tutkimus on osoittanut tällaisen reduktion perinteisesti rakentuneen kriteereille, joiden nojalla hegemoniset ilmiöt saadaan näyttämään universaalisilta ja muut perspektiivit, kuten vaikkapa naisnäkökulma, vastaavasti yksipuolisilta, riittämättömiltä tai epäuskottavilta.¹

Toisin kuin epistemologialle – tietoa ja tietämisen ehtoja tutkivalle filosofian osa-alueelle – ontologialle on ominaista ujostelemattoman laaja-alaisen maailmaa koskevien väitteiden esittäminen. Koska ontologisesti pyritään selittämään ja systematisoimaan olemassa oleva, sen tutkimuskohteeksi on hahmottunut usein Jumala tai maailmankaikkeus. Suurelliselta vaikuttava ontologinen tarkastelu tuntuukin hukkaavan maailman kompleksisuuden esittäessään liian kunnianhimoisia väitteitä.

Lasselle, paluulle

*Devenir est l'être, mais seulement
l'être du devenir.*

Gilles Deleuze, *Différence et répétition*

Parhaimmillaankin sen katsotaan kykenevän tarjoamaan sci-fi-farssissa *Linnunradan käsikirja liftareille* esiintyneet mystikko-filosofi Syvän Mietteen ajatusten edustamia järjettömyyksiä. Vastaus ”Perimmäiseen Kysymykseen Elämästä, Maailmankaikkeudesta ja Kaikesta” voi hyvinkin olla 42, sillä rajallisina olentoina emme täysin ymmärrä, mitä ontologisilla kysymyksillämme itse asiassa tarkoitamme. (Adams 2005, 132.)

Ontologian ongelmallisuuden katsotaan koskevan myös erilaisten vähemmistöjen hahmottamia olevaisen malleja. Vaikka kyseiset strategiat ovat olleet historiallisesti merkityksellisiä, ne lähes poikkeuksetta vaikuttavat vanhakantaisilta, omaamme yksinkertaisempaa maailmaa selittämään pyrkiviltä anakronismeilta. Essentialismia koskeneiden 1980–1990-luvun feminististen kiistojen voidaan katsoa käsitelleen ontologisten tarkasteluta-

SQS
02/06

48

Pervo-
skooppi
Artikkelit

Mikko
Tuhkanen

pojen asemaa naistutkimuksessa.² Esimerkiksi *écriture féminine* -käsitteeseen on katsottu liittyvän ”universaalin ontologian ongelmia”. Muun feministisen ontologian harjoittajien tavoin sen edustajia on syytetty oletuksesta, että ”konstruktio ’nainen’ voitaisiin määritellä ajasta ja paikasta riippumatta, ottamatta huomioon kulttuurisia ja poliittisia koordinaatteja” (Chanter 1998, 269, 271).³ Varoittaessaan ”kulttuurin vaikutuksen ja historiallisen muutoksen ulkopuolelle asetuvasta ontologiasta” (Fuss 1989, 3) monet kriitikot ovat muistuttaneet meitä siitä, ettei hallitsevaa paradigmaa – esimerkiksi mieskeskeistä ontologiaa – kyetä haastamaan tehokkaasti vain kääntämällä sen argumentteja päinvastaisiksi. Tähän syyllistyessään vähemmistöjen ontologiat jäävät dialektisen prosessinsa vangeiksi kykenemättä dekonstruktiivisesti horjuttamaan vallitsevaa rakennetta.

Uusimmissa teksteissään filosofi Elizabeth Grosz sekä palaa edellä esitelyihin keskusteluihin että vie niitä eteenpäin. Teoksissaan *The Nick of Time: Politics, Evolution, and the Untimely* (2004) ja *Time Travels: Feminism, Nature, Power* (2005) hän esittää, että erilaiset feminismin kaltaiset vähemmistöjen teoriat ja liikkeet voivat hyötyä ontologisten kysymysten uudelleenpohtimisesta. Vaikka Grosz käsittelee jonkin verran sukupuoliontologiaa – etenkin ottamalla evoluutioteorian yhdeksi Luce Irigarayn filosofian mahdollisista ”keskustelukumppaneista” – hän etupäässä keskittyy muovaamaan Charles Darwinin, Friedrich Nietzschen ja Henri Bergsonin töiden kautta ontologista teoriaa ajallisuudesta. Ajallisuuden ja tulevaisuuden kysymykset ovat hänen mukaansa poliitti-

sesti tärkeitä, sillä ajatus toisenlaisesta tulevaisuudesta – (toiseksi) tulemisesta [*becoming*] – on keskeinen kaille tämänhetkistä ”todellisuutta” kritisoiville tai sen kumoamaan pyrkiville liikkeille.

Groszin aikaisemmista teoksista *Volatile Bodies* (1994) ja *Space, Time, and Perversion* (1995) ovat vaikuttaneet voimakkaasti feministisen ja queer-teorian käsityksiin sukupuolierosta, seksuaalisuudesta ja ruumiillisuudesta. Vaikka *The Nick of Time* Grosz jatkaa edellisiä töitään pohtimalla luontoa ja ruumiillisuutta, hän samalla tekee selväksi ne tavat, joilla hänen ajattelunsa eroaa totutuimmista teorioistamme. *Volatile Bodies*, jossa Grosz oli kiinnostunut ruumiillisuutta tuottavista ”inskriptiivisistä” strategioista,⁴ osaltaan vaikutti huomattavasti niiden konstruktionististen diskurssien syntyyn, jotka sittemmin ovat päässeet kiistatta ”hallitsevaan asemaan humanistisissa ja yhteiskuntatieteissä,” kuten Grosz *The Nick of Time* toteaa (Grosz 2004, 3). Tässä suhteessa *Volatile Bodies* on ehkä kuitenkin luettu yksinkertaistaen, sillä hänen uusin työnsä kyseenalaistaa eksplisiittisesti tämän paradigman ylivaltaa. Diskurssien kautta ruumiillisuutta hahmottava lähestymistapa ei Groszin mukaan kykene ajattelemaan itse materiaalisuutta, joka mahdollistaa ”inskriptiivisen” ruumiillisuuden tuottumisen (mt., 3–4). *The Nick of Time* tekeekin selväksi hänen työnsä paradigmaattiset erot suhteessa vaikutusvaltaisimpiin ja institutionaalisimman aseman saavuttaneisiin feministisiin ja queer-teoreettisiin näkökulmiin. Riippumatta mistään yksittäisistä argumenteista, teorioista tai sovelluksista, joiden kehittelyyn *The Nick of Time* kenties antaa aihetta,

sen merkittävin anti feministiselle ja queer-teoreettiselle tutkimukselle onkin siinä paradigmaattisessa selkeydessä, jolla Grosz määrittelee ja toteuttaa filosofisen hankkeensa.

Vaikka Grosz näkee, miksi ontologiasta on viime aikoina vaiettu,⁵ hän myös väittää, että samalla ”olemme menettäneet kyvyn tarjota epistemologioiden poliittista kritiikkiä sulkiessamme pääsymme siihen, mikä on tämänhetkisten tietojärjestelmien ulkopuolella – siihen, mikä on epistemologioiden tuolla puolen, mitä niiden keinoin on mahdollonta tietää. Mitä enemmän keskitymme tiedon tuottamisen kysymyksiin, sitä vaikeampaa meidän on tarkastella todellista [*the real*], olemassa olevissa tietojärjestelmissä aukkoina tai virheinä rekisteröityvää ulkopuolta” (Grosz 2004, 18). Groszin tutkimuksessa keskeisessä asemassa oleva tiedon ulkopuoli on tämänhetkisessä tutkimuskustelussa diskursseiksi kutsumiemme entiteettien tavoittamattomissa. Se, että hänen väitteensä kuulostanevat anakronistisilta koulutuksensa 1980-luvun lopulla tai 1990-luvulla saaneesta feministi- ja queer-teoretikkojen sukupolvesta, osoittaa, miten hallitsevan aseman epistemologia on tutkimusaloillamme saavuttanut. Epistemologia on mielletty niin itsestään selväksi teorian ja politiikan perusolettamukseksi, ettei sen artikuloiminen lähtökohdaksemme ole enää ollut tarpeellista. Erityisesti queer-teorian nojautuminen Judith Butlerin luomaan teorianarratiiviin on saanut aikaan sen, että tämän foucault’lainen väite vallan kaikenkattavuudesta vaikuttaa lähes selviöltä.⁶ Queer-teorian filosofinen näkökulma vallan ja vastarinnan kysymyksiin on rakentunut butlerilaiselle ajatukselle,

että tieto–valta–järjestelmät rajaavat pääsymme niiden ulkopuolelle. Tällöin kaikki väitteet diskurssien ulkopuolisen todellisuuden tuottavuudesta ovat vaikuttaneet joko hyödyttömältä romantisoinnilta tai pahimmillaan itsetuhoisalta naiiviudelta.⁷

Tässä artikkelissa lähdän Groszin edustaman filosofisen paradigman kautta pohtimaan, mitä mahdollisuuksia ontologinen lähestymistapa voi etenkin queer-teorialle avata. On esimerkiksi huomattava Butlerin argumentin vallan immanenttisuudesta aiheuttavan sen, että Foucault’n tuotannosta löytyy painotuksia, jotka eivät sovi yhteen queer-teorian Butlerilta omaksuman Foucault-ymmärryksen kanssa. Tästä viitekehyksestä käsin emme esimerkiksi pysty käsittämään Foucault’n kiinnostusta Maurice Blanchot’n ”ulkopuolen filosofiaan” (Foucault 1990d); toisaalta Gilles Deleuzen (1986, 93) väitteestä, jonka mukaan ”ulkopuolen käsitteeseen vetoaminen [*L’appel au dehors*] on toistuva teema Foucault’n työssä” tulee yksinkertaisesti absurdi. Foucault tunnetaan vallan (*pouvoir, power*) teoretikkona, mutta hänen Nietzscheiltä perimänsä voiman (*puissance, force*) problematiikka on kokonaan jäänyt huomiotta Butlerilta ja häntä seuraavilta queer-kriitikoilta.⁸ Myöskään Foucault’n etiikkaa koskevat myöhäiset tekstit eivät avaudu meille, mikäli käsityksemme hänen projektistaan perustuu Butlerin teoksissaan *Gender Trouble* (1990) ja *The Psychic Life of Power* (1997) esittämiin tulkintoihin.

Tämänkaltaisia ongelmia lähestyäkseni sijoitan seuraavassa Groszin *The Nick of Timessa* esittämät argumentit hänen aiemman tuotantonsa yhteyteen sekä yleisemmin

nykyisen feministisen ja queer-teorian kontekstiin. Lopuksi tarkastelen sitä, miten Foucault'n työtä voitaisiin lähestyä Groszin teoksessaan artikuloimasta näkökulmasta. Esitän, että Groszin esiin tuoma filosofinen traditio mahdollistaa Foucault'n myöhemmän tuotannon hahmottamisen tavalla, jonka butlerilaiseen paradigmaan nojaava queer-teoria on tehnyt mahdottomaksi. Groszin avaaman perinteen kautta voi samalla kartoittaa sekä Foucault'n ajattelun yhtenevyyksiä Deleuzen tulemisen filosofian kanssa että deleuzelaisen queer-teorian mahdollisuuksia. Foucault'sta ja Lacanista poiketen Deleuzen ajattelu on vaikuttanut queer-teoriaan varsin vähän.⁹ Suurena syynä tähän on ollut se, että Butlerin edustama filosofiaperinne hylkää Deleuzen edustaman metafysisen pohdinnan (ks. Tuhkanen 2005; Hekanaho & Tuhkanen 2005). Kuitenkin jos queer-filosofian keskiössä olevasta Foucault'n filosofiaa löytyy varsin deleuzelaisia painotuksia, Foucault'n ajattelun monimuotoisuus avaa laajalti butlerilaisuuteen sitoutunutta queer-ajattelua uusiin paradigmaattisiin suuntiin.

Ontologian riski

Grosz hahmottelee ajallisuuden kysymyksiin keskittyvää ontologista järjestelmää Darwinin, Nietzsche ja Bergsonin töiden kautta. Bergsonia seuraten Grosz esittää, että sekä arkipäivän kokemuksessa että länsimaisessa metafysiikassa¹⁰ ajallisuus on redusoitu tilaan ja tilallisuuteen: ”Sen sijaan, että hahmottaisimme aikaa sen omilla ehdoilla, meille on ’luonnollista’ ajatella sitä objektien ajallisuuden avulla tai tilan ja materian ajallisuuden kautta.

Siksi emme kykene tarkastelemaan aikaa välittömästi; se katoaa sitä varmemmin, mitä kiihkeämmin koetamme tavoittaa sen ominaispiirteitä” (Grosz 2004, 5). Koska aika on ”havaitsemattomuus itse” (Derrida 1992, 6), ”sitä ei voida havaita välittömästi. [- -] Se on eräänlaista katoavuutta, joka tulee näkyviin ainoastaan niin hetkinä, jolloin asiat eivät suju odotuksiemme mukaisesti. Kykenemme ajattelemaan aikaa ainoastaan silloin, kun meidät ravistellaan irti sen kaikenkattavasta kestosta, kun jokin odottamaton rikkoo odotuksemme” (Grosz 2004, 5).

Groszin mukaan Darwinin, Nietzsche ja Bergsonin näkemykset poikkeavat perinteisistä ajallisuuden käsitteistä: he ovat tulemisen filosofeja. Vähemmistöpolitiikkojen kentällä – etenkin feminismin ja kriittisen rotuteorian saralla – mainituista kolmesta ajattelijasta on kiistellyin varmasti Darwin. Sukupuolen ja rodun teoreetikot ovat dokumentoineet hänen ajattelunsa kytkökset eugeniikkaan, rotutieteisiin ja moniin muihin yhteiskuntahygieniaan liittyviin projekteihin. Tämän historian vuoksi ”paluu” Darwinin hankkeeseen voi uhata herättää eloon sellaisen tieto-valta-järjestelmän, jonka demystifioiminen on vaatinut kovaa työtä eurosentrismen, kolonialismin, rasismen ja misogynian rakenteita purkaneilta tutkijoilta. Kommentoidessaan artikkelia, jossa Grosz luonnostelee mahdollista feminismin ja Darwinin välistä dialogia,¹¹ Rosi Braidotti (2000, 137) esimerkiksi varoittaa, että ”sellainen Darwiniin paluu, joka johtaisi hänen teorioidensa dekontekstualisoimiseen ja niiden mahdollisten vaikutusten irrottamisen nykyisyydestä, olisi katastrofi”. Vastaesimerkkinä Braidotti viittaa antologiaan *Alas, Poor Darwin*:

Arguments Against Evolutionary Psychology (Rose & Rose 2000), jonka kirjoittajat syyttävät darwinisteja ”syvälle käyvästä naisvihasta ja heidän rikoskumppanuudestaan valkoisen, eurosentrisen näennäistieteen imperialistisissa ja kolonialistisissa hankkeissa”. (Braidotti 2000, 137.)

Braidottin kritiikki voidaan esittää muistiin, unohdukseen ja tulemiseen liittyvin termein, jotka ovat keskeisiä sekä hänen että Groszin projekteille. Nietzscheä seuraavina ajattelijoina sekä Groszille että Braidotille on tärkeää, että suhteemme menneisyyteen ei määräytyisi ainoastaan traumaattisten tai vahingoittavien kohtaamisten kautta vaan mahdollistaisi menneisyydessä piilevien, uutta tuottavien virtuaalisten potentiaalien tavoittamisen. Nietzscheä mukailleen Grosz kirjoittaa teoksessaan *Volatile Bodies*: ”Jalo lähestymistapa menneisyyteen on unohtavainen, se ei pidä yllä nostalgialta tai katumusta. [-] Orjallinen mieli sen sijaan ei koskaan unohta vaan on sidoksissa menneeseen. Siksi se on kyvytön avoimuuteen nykyisyydelle ja tulevaisuudelle. Se on painanut jokaisen kokemuksen ja tapahtuman tarkasti muistiin, varastoitunut ja hautonut niitä vihamielisyyttä tuntien. Siinä, missä jaloa sielua kuvaa unohtavaisuus, kaunainen mieli ei voi pyyhkiä mitään pois, eikä kykene ylittämään itseään.” (Grosz 1994, 130.) Orjan kaunainen kiintymys tapahtuneeseen tekee mahdolliseksi avoimuuden tulemiselle.

Kaunaisen lähestymistavan sijasta menneisyys täytyy nähdä aktualisoitumattomien erojen lähteeksi. Grosz tarkentaa argumenttiaan *The Nick of Timessa*: ”Menneisyyteen juuttuminen merkitsee sitä, että tulevaisuuden ajattelu ja toteuttaminen käy mahdolliseksi.

Vastaavasti taas menneisyyteen kokonaan ankkuroitumattomana tai sitoutumattomana emme voi nähdä tai toteuttaa tulevaisuutta. Tällöin meillä ei ole asemaa, josta käsin nykyisyydestä poikkeava tulevaisuus voisi syntyä.” (Grosz 2004, 116.) Useissa kohdin tekstiä Grosz pyrkii hahmottelemaan (virtuaalisen) menneisyyden poliittista merkitystä. Hän esimerkiksi kirjoittaa: ”Meidän on sekä kyettävä hyödyntämään menneisyyttä että unohdettava kaikki se, mikä on haavoittanut, heikentänyt ja vahingoittanut meitä tehden meistä passiivisia kohteita. Meidän on paradoksaalisesti tiedettävä, mitä on unohdettava, tiedettävä unohtaaksemme. On luotava jotain positiivista tuosta menneisyydestä sen enempää pettämättä kuin toistamatta tai jatkamattakaan sitä; on luotava tulevaisuus, joka sekä eroaa menneisyydestä että kieltäytyy luopumasta siitä. Juuri tämä näyttää olevan ehtona kaikelle radikaalille politiikalle.” (Mt., 119.) Unohtaminen mahdollistaa itsensä ylittämisen suomalla ennakoimattoman pääsyn menneisyyden potentiaalisuuksiin. Grosz liittyy nietscheläisen ylittämisen käsitteen Darwinin ajatukseen evoluutiolle ominaisesta erojen lisääntymisestä ja moninaistumisesta (mt., 89). Bergsonilaisuudessa tällainen kehitysopillinen itsensä ylittäminen merkitsee aiempien kohtaamisten pohjalta kehittyneiden suojamekanismien vaarantamista. Koska Deleuzen mukaan organismi itsessään koostuu näiden sattumanvaraisten kohtaamisten perusteella luoduista olemisen ”tavoista” (Deleuze 1991b, x),¹² itsensä ylittäminen on yksilölle aina vaarallinen käytäntö.

Braidottin mukaan Groszin kääntymisen Darwinin puoleen merkitsee joko tietämättömyyttä muun muassa

rodun, etnisyyden tai sukupuolen marginaalit lähtökohdiksi ottavista vähemmistöteorioista tai niiden tietoista hylkäämistä. Vähemmistöteorioiden periaatteiden mukaan tutkimuskohteen historiallistava kontekstualisoiminen on aina välttämätöntä. Aiemmin teoksessaan *Metamorphoses* Braidotti (2000, 106) väittää juuri kontekstin puutteen olevan luonteenomaista Groszin työlle: ”yksi Groszin esittämän ruumiillisuuden filosofian silmiinpistävimpiä piirteitä on sen irrottautuminen kaikista kontekstuaalisista, historiallisista ja geopoliittisista seikoista. Koska Groszin ajattelun lähtökohdat ovat tekstuaalisia, hänen työlleen temaattisesti keskeisten ruumiillisuuden kysymysten käsittely kärsii siitä, että hän jatkuvasti laiminlyö oman asemansa geopoliittisten määrääjien pohtimista.” Ontologeille tyypillisesti Grosz ei siis kyseenalaista omaa puhujan positiotaan. Täten hän tahottomattaan toistaa rakennetta, joka on tehnyt mahdolliseksi perinteisesti mieskeskeisen filosofian sukupuolisokeuden.

Braidottin (2000, 170) mukaan meidän on estettävä evoluutioteoriaa uusimasta rikoksiaan muistamalla sen rooli naisia ja vähemmistöjä vahingoittaneissa diskursseissa. Vaikka Braidotti onkin oikeassa kiinnittäessään huomiomme darwinismin vaaroihin, on hänen argumenttinsa ristiriidassa hänen oman deleuzeläisen metodinsa kanssa. Deleuzen etiikka vaatii meitä asettamaan omat, menneisyyden kokemusten muovaamat tottumuksemme tulemisen vaaroille alttiiksi. Meidän on syytä panna merkille, että kritiikissään Braidottin huolellisesti luettelemat riskit ovat juuri tulemisen väistämättä mukanaan tuomia vaaroja. Hän hyväksyy samat riskit vedotessaan muistamisen ja unohtamisen eettiseen imperatiiviin: ”Vanhan nahkansa pudottavan käärmeen tavoin täytyy muistaa unohtaa.”

Ärhäkät kroat, encore¹³

Muistamalla unohtaa menneisyyden ylitsepääsemättömiltä vaikuttavista tapahtumista ja kohtaamisista Groszin projekti jäsentää uudelleen evoluutioteoriaa feministisiä ja poliittisesti radikaaleja päämääriä varten. Arvioidessamme tällaisen Darwin-uudelleenluennan mahdollisuuksia ja riskejä meidän tulee ottaa huomioon Groszin lähestymistavan ominaislaatu filosofian ja humanististen tieteiden kontekstissa. Luonnontieteiden piirissä Darwin on laajalti kiistelty ja keskusteltu hahmo, mistä kertovat esimerkiksi Richard Dawkinsin, Daniel Dennettin ja Stephen Jay Gouldin tieteenalansa ulkopuolellakin tunnetut teokset. Darwinin vaikutus humanistisille aloille on sen sijaan rajoittunut lähinnä tutkimuksiin, jotka lähestyvät hänen tuotantoaan historiallisesti kontekstualisoiden ja diskurssianalyysin kautta. Kirjallisuudentutkijat ovat esimerkiksi jäljittäneet Darwinin vaikutusta 1800- ja 1900-lukujen kirjallisuuteen, ja kulttuurintutkijat ovat analysoineet länsimaisen ihmisen minäkäsityksen muotoutumista darwinismin eri tulkintojen pohjalta.¹⁴ Groszin lähestymistapa eroaa ratkaisevasti näistä näkökulmista: hän lukee Darwinia *filosofina*, joka teoretisoi *evoluutiota ontologisena järjestelmänä*. Hän ei ole kiinnostunut niinkään darwinismin genealogiasta tai kulttuurisista vaikutuksista. Pikemminkin hän pohtii sen ”filosofista ja ontologista sisältöä”, pyrkien ”ymmärtämään, miten [Darwinin] käsitys evoluutiosta toimii, mitä rajoituksia ja ongelmia se mahdollisesti sisältää” ja ”miten se voi muuttaa tapamme ymmärtää aikaa, materiaa ja elä-

mää” (Grosz 2004, 20).

Ontologian lisäksi myös kysymys luonnosta ja ruumiillisuudesta muodostuu nyt Groszille keskeiseksi. *The Nick of Time* osoittaa selvästi hänen luontokäsityksensä eroavan siitä dekonstruktiivisesta luonto/kulttuuri-ymmärryksestä, joka erityisesti Butlerin työn kautta on muodostunut lähtökohdaksi nykyiselle feministiselle ja queer-teorialle. *The Nick of Time* -teoksessa Grosz myös muotoilee uudelleen aiemmissa teoksissaan esittämiään väitteitä. Teoksessaan *Volatile Bodies* Grosz (1994, 219) käyttää Möbiuksen rengasta kuvaamaan ruumiillisuuden käsitettä. Hänen mukaansa sen kahden eri pinnan huomaamaton sulautuminen toisiinsa auttaa meitä monimutkaistamaan kaksijakoisia käsityksiämme luonnosta ja kulttuurista, ruumiista ja mielestä. Hän kuitenkin päättää teoksensa kiinnittämällä huomiota mallinsa puutteisiin: ”se ei sovellu kovinkaan hyvin kuvaamaan tulemisen ja transformaation tapoja. Mutta ehkäpä eroja ja tulemista ei ole helppo kuvata konkreettisilla representaatioilla.” Juuri tähän representoitumattomuuteen hän kiinnittää huomionsa tuoreissa teksteissään pyrkien ajattelemaan tulemista tavalla, joka ei palauta sitä tilallisiin metaforiin, ei edes Möbiuksen renkaan kaltaiseen monitulkintaiseen figuuriin.

Jo *Volatile Bodies* sisältää varhaisemmassa muodossa useat *The Nick of Time* selkeämmin artikuloitua argumentteja. Vaikka nämä eroavat suuresti tämän hetken feministisestä ja queer-teoreettisesta ruumiillisuutta koskevasta ajattelusta, Groszin aiempi teos on useimmiten sulautettu osaksi vallalla olevaa paradigmaa, jonka tunnetuin edustaja on Butler perustavanlaatuisesti de-

konstruktiivisine sukupuolikäsityksineen. Vaikutusvaltaisessa toisen aallon feministisen ajattelun kritiikissään Butler esittää, että esimerkiksi Simone de Beauvoirin ja Gayle Rubinin töihin usein jäljitetty *sex/gender*-käsitys uusintaa hierarkkista binaarijakoa, jonka perusoletukset eivät muutu huolimatta vastinparin jälkimmäisen osan autonomisuuden asteesta.¹⁵ Toisin sanoen, vaikka kuinka löytäisimme kulttuurista sukupuolta tuottavia sääntöjä, tapoja ja käyttäytymismalleja, sosiaalinen sukupuoli pysyy aina toissijaisena ja alisteisena määreenä niin kauan kuin näemme biologisen sukupuolen (*sex*) muuttumattomana biologisena tosiseikkana. Butlerin oivallus teoksissa *Gender Trouble* (1990) ja *Bodies that Matter* (1993) on tämän binaarijaon dekonstruoimisessa: hän osoittaa ensimmäisen, hallitsevalta vaikuttavan merkitsijän olevan itse asiassa riippuvainen (näennäisesti) toissijaisesta vastineestaan. Tämän logiikan mukaan sosiaalisesta sukupuolesta tulee biologisen sukupuolen ”lisäke” (*supplément*), oletettavasti myöhemmin täydennykseksi lisätty määrä, joka kuitenkin dekonstruktiivisessa tarkastelussa osoittautuu ”alkuperäiseksi” tulkitun vastinparinsa kiinteäksi, välttämättömäksi ja määrääväksi osaksi.¹⁶

Teoksessaan *Volatile Bodies* Grosz (1994, 160) lähestyy kulttuuri/luonto- ja mieli/ruumis -käsitteitä yhtä lailla dekonstruktiivisesti. ”Voidaanko mieli/ruumis-dualismi ylittää käyttäen käsitteitä, jotka liittyvät binaarisen käsiteparin väheksytyyn termiin?”, hän kysyy. ”Toisin sanoen, muodostavatko ruumis ja ruumiillisuus kiistetyn [*disavowed*] perustan ja termit tälle binaarijaolle? Mitä tapahtuu käsitteistöllemme, jos ruumis asetetaan mielen

paikalle tai se syrjäyttää etuoikeutetulta paikaltaan mielen, joka määrittää ihmisen eron muista lajeista?” Sekä Butler että Grosz haluavat siirtää paikaltaan länsimaista filosofiaa hallinneen binaarisen ajattelun, joka on tuottanut ja ylläpitänyt muita hierarkioita. Tästä syystä he kehoittavat yhteenliitoksen uudelleenarvioimiseen osoittamalla, kuinka alistettu termi on itse asiassa lisäkkeen muodossa olennainen, määräävä osa kokonaisuutta.

Edellä esitellyn kaltaiset dekonstruktiiviset hetket *Volatile Bodies*issa tekevät ilmeiseksi, miksi Groszin aiempien teosten esittämät käsitykset sukupuolesta ja ruumiillisuudesta ovat sopeutuneet feministisen teoretisaation ja queer-teorian hallitsevien virtausten osaksi. Analyysinsä perusteella Grosz (1994, 143) päättelee: ”Ei ole olemassa ’luonnollista’ normia, on olemassa vain ruumiin kulttuurisia muotoja, jotka joko mukautuvat tai eivät mukaudu sosiaalisiin normeihin.” Hän kirjoittaa myös (mt., 129): ”Luonto ei ole alkuperä, lähde tai vaistojen kehittäjä; luonto itsessään on päämäärä, tuote tai toiminnan tulos. Ihmisessä ei ole mitään luonnollista, jos luonnolla ymmärretään jotakin, mikä on muuttumatonta, ylihistoriallista, lain hallitsemaa, hallittavissa ja voitettavissa olevaa.”

Vaikka irrallisina tarkasteltuina Groszin kommentit saavat hänen argumenttinsa vaikuttamaan lähestulkoon identtisiltä Butlerin *Bodies that Matter* -teoksessa esittämien ajatusten kanssa, *Volatile Bodies*ista kuitenkin löytyy myös tuoreissa teoksissa selkeämmin artikuloituvia paradigmaattisia eroja.¹⁷ Butlerilaista luonto-kritiikkiä heijastellen Grosz (1994, 187) kirjoittaa: ”Psykyä, subjektia ja ruumista voidaan tarkastella kulttuurisena ja

historiallisena tuotteena. Ne käyvät todisteeksi luonnon käsitteen muutosalttiudesta ja epätäydellisyydestä.” Hän kuitenkin jatkaa epäröivämpään äänensävyyn: ”Ruumista rajoittavat ja sitovat sen biologiset rajat. Todettakoon kuitenkin, että vaikka nämä rajat ovat olemassa, emme vielä voi tuntea niiden rakennetta tai niiden ’venyvyyttä’.” Jälkimmäinen lause epäröinteineen monimutkaistaa *Volatile Bodiesin* pääargumenttina pidettyä väitettä ja ennakoi samalla Groszin tuoretta projektia. Grosz (mt., 187–188) jatkaa otaksumilla, jotka nousevat keskeisiksi *The Nick of Time*ssa: ”vaikka onkin oltava jonkinlaisia biologisia rajoja tai rajoituksia, nämä rajoitukset voidaan jatkuvasti ylittää ja voittaa, sillä ihmisruumiilla on kyky muovata tai kirjoittaa uusiksi itseään ja ympäristöään”.¹⁸ Välittömästi tämän ohimennen esittämänsä huomautuksen jälkeen Grosz kuitenkin toistaa *Volatile Bodiesin* julkilausutun päämäärän: hän haluaa ”vapauttaa ruumiin biologismin ansoista, joihin se on kahlittu”. Mutta jälleen hän epäröi: ”Mutta ne ehdot, joilla feministit voivat edetä tästä eteenpäin ylittäen patriarkaaliset edeltäjänsä, eivät ole minulle selvillä. [- -] Mikä, *ontologisesti puhuen*, on ruumis?” (Mt., 188, 189, kursivointi MT.) Toisin sanoen *Volatile Bodies* -teoksessa biologia ja luonto esitetään toisinaan juuri tuntemattomuudessaan tuottavina rajoina. Teoksen vastaanotossa tämä huomio on kuitenkin jäänyt toiselle sijalle verrattuna Groszin esittämiin ”biologismin ansoja” koskeneisiin tarkasteluihin, jotka feministinen ja queer-tutkimus ovat integroineet luonto/kulttuuri-kritiikkiinsä. Näiden tutkimusalojen keskeisiä oletuksia haastava *The Nick of Time* sen sijaan ei suo lukijansa sulauttaa kirjan argumentteja vallalla olevaan valta- ja diskurssiajatte-

luun, vaan lähestyy materian, ruumiillisuuden ja luonnon problematiikkaa selkeästi uudella tavalla.

Darwin, Nietzsche, Bergson

Groszin mukaan Darwinin ajatuskokonaisuus perustuu olevaisen sijasta tulemiselle. Olemassaolo on nähtävä jatkuvana moninaistumisen ja tuottumisen liikkeenä. Darwinin ajattelun lähtökohtana eivät ole tietyt lajit tai organismit. Sen sijaan hän pyrkii teoretisoimaan erilaistumisen liikettä, joka tuottaa lajien ja organismien kaltaisia konkreettisia manifestaatioita. Grosz väittää, että juuri tästä syystä Darwin mahdollistaa länsimaisen filosofian perinteessä ainutlaatuisen ajan teorian. Se, ettei evoluution liikettä voida palauttaa yhteenkään sen tietyistä hetkistä – ettei tulemista voida ymmärtää ottamalla lähtökohdaksi jonkin tietty olio tai ympäristö – vaatii meiltä sellaista ajanteoriaa, jossa kesto [*durée, duration*] eroaa laadullisesti kaikista tilallisista manifestaatioistaan. Bergson jatkaa Darwinin mallia antamalla ensisijaisen aseman liikkeelle ja pyrkii täten tekemään mahdolltomaksi refleksinomaisen tapamme ajatella aikaa tilallisuuden kautta. Tämä lähestymistapa – jonka analyysissä Groszin deleuzeläiset vaikutteet tulevat selkeästi esille – vaatii meitä myös uudistamaan käsitystämme evoluutio-teoriaan liittämistämme mantroista. Esimerkiksi yksilön selviytymistä ei takaa sen vahvuus vaan alttius tulemiselle: ”Elinkelpoisuus tulee tulkita avoimuutena tuntemattomalle, kykynä kestää odottamaton yhtä lailla kuin ennakoitavissa oleva.” (Grosz 2004, 47.)

Painottaessaan ajan jatkuvaa liikettä evoluutioteoria hah-

mottaa tulemisen ”eräänlaiseksi tuottavaksi hirviömäisyydeksi” (Grosz 2004, 91). Grosz palaa hirviömäisyyden kysymykseen Nietzschen ennenaikaisen [*das Unzeitgemäße, untimeliness*] käsitteen yhteydessä, mutta Darwinista kirjoittaessaan hän kiinnittää yllättävän vähän huomiota epämuodostumien ongelmaan, toisin kuin esimerkiksi Keith Ansell Pearson, jonka Darwin-luenalla on paljon yhteistä Groszin ajattelun kanssa (Ansell Pearson 1999, 144). Grosz (2004, 45) toteaa teratologien variaatioiden olevan yleensä merkityksettömiä: ”Epämuodostumat ja luonnonoikut ovat äärimmäisen harvoin merkittäviä tekijöitä evoluutiokehityksessä, suurelta osin siksi, että yleensä luonnonvalinta ei toimi totaalisten muutosten tai rajujen kumousten avulla.”¹⁹ Voimme selittää Groszin vaikenemisen hirviömäisyyksistä Darwinin yhteydessä kahdella tavalla. Ensiksi, korostaakseen oman lähestymistapansa paradigmaattista ominaislaatua, hän pyrkii kenties välttämään assosiaatioita hirviömäisyyksiin ja post-humaaneihin ruumiisiin keskittyvään kulttuurintutkimukseen, jota hänen oma aikaisempi työnsä on osaltaan täydentänyt (Grosz 1996). Toiseksi, vastustaessaan liiallista paneutumista poikkeuksellisen rooliin evoluutiokoneistossa hän tulee osoittaneeksi, kuinka Darwinin ontologinen systeemi kaikkein ”konservatiivisimmillaankin” edustaa harvinaista ajan ja tulemisen filosofiaa. Darwinin teoriassa toisenlaisen tulevaisuuden mahdollisuutta eivät edusta etupäässä hirviöiden ja sopeutumiskyvyttömiä kaltaiset evoluutiopoikkeamat. Pikemminkin koko järjestelmä, jonka on tulkittu ylistävän sopeutumista ja tasapäisyyttä, muodostaa radikaalin läpimurron filoso-

fisessa keskustelussa korvatessaan olemisen kysymyksen kysymyksellä tulemisesta.

Grosz hahmottelee sellaista evoluutioteoriaa, jossa Darwinin systeemiä ei pidettäisi vain poissulkemisen mekanismina vaan yhtä lailla moninaistumisen ja affirmaation mahdollistavana järjestelmänä. Hän kirjoittaa: ”Luonnonvalinta ei vain rajoita eikä karsi eliminoiden epäsuotuisia ilmenemismuotoja, vaan se tuottaa elämää ja yllyttää elämänmuotoja muutokseen, jotta niistä tulisi jotain aivan muuta kuin ennen ja jotta ne tulemisessaan erottautuisivat toisistaan.” (Grosz 2004, 64.) Vaikka hän osoittaa selvästi, että darwinilainen järjestelmä pitää jo sisällään käsityksen ajasta tuottavana voimana, hän artikuloi tämän tuottavuuden voimallisimmin Nietzschen vallantahto-käsitteen sekä Bergsonin *élan vital* -ajatuksen pohjalta (mt., 97).

Grosz toteaa Nietzschen kritisoineen Darwinia tämän taipumuksesta hahmottaa elämää resurssien rajallisuuden näkökulmasta. Nietzsche ”elämässä ei ole kyse vain henkiin jäämisestä vaan ylenpalttisuudesta ja lisääntymisestä, ei olemassaolosta vaan liiallisuudesta ja ylittämisestä, ei vain olemisesta vaan olemisesta yhä enemmän, toisin sanoen tulemisesta. Kyse on aina ennustamattomasta tulemisesta: tuleminen itsekin on jatkuvasti osa joksikin-muuksi-tulemisen prosessia” (Grosz 2004, 105). Pilkatessaan Darwinia tämän läpikotaisin brittiläisestä laumahenkisyydestä Nietzsche väitti, etteivät evoluutiota todellisuudessa edistä sopeutuneet eivätkä olosuhteisiin mukautuneet vaan nimenomaan poikkeukselliset ja ennenaikaiset, ne jotka ovat sopeutuneet vasta tulossa olevaan. Nietzscheä

kiinnosti ”ainutlaatuinen, muusta erottautuva yksilö, se, joka on ’soveltuvasta poikkeava’ [*exapted*] – toisin sanoen se, joka ei ole sopeutunut niinkään vallitseviin oloihin kuin tulevaisuuteen” (mt., 10–11). Nietzschen mielestä Darwinin teoria on orjallisesti sidoksissa keskinkertaisuuden ideaaliin, joka määräsi, että ”juuri heikoimmat [*unfit*] selviytyvät ja vahvimmat kuolevat sukupuuttoon” (mt., 101). Olosuhteisiinsa sopeutuvia ja laumaansa katoavia yksilöitä ylistävän teorian sijasta Nietzsche halusi luoda mallin, joka keskittyy ”jaloimman, poikkeuksellisimman ja jopa hirviömäisen selviytymiseen, sen, joka kestää voiton ja joka kykenee tulemaan joksikin ennalta tunnistamattomaksi” (mt., 101).

Pannessaan merkille eron Darwinin ja Nietzschen välillä Grosz silti väittää Nietzschen kenties tietämättään radikalisoineen Darwinin ideat tarjoten ”luovan (väärin)luennan” tämän teoriasta (Grosz 2004, 97). Tämä tapahtuu etenkin Nietzschen ennenaikaisuuden käsitteen kautta, joka mahdollistaa vasta tulossa olevan maailman ajattelun. Silloin, kun Nietzsche näyttää kohtelevan darwinismia tylyimmin, hän itse asiassa vie sitä radikaaliin suuntaan sen omilla ehdoilla. Juuri tästä on kenties kysymys yli-ihmisessä, jonka Grosz (mt., 148) toteaa olevan ”perustavanlaatuisesti darwinilainen hahmo, tulos ihmisen evoluutiosta”. Nietzsche toisin sanoen ”käsitteellistää tulevaisuuden termein, jotka ovat varsin yhteneväisiä Darwinin käsityksen kanssa: eteenpäin suuntautuva aika johdattaa elämää yhä suurempaan erilaistumiseen ja vaihteluun sekä kokeilujen jatkuvaan lisääntymiseen” (mt., 152).

Nietzschen erityinen anti evoluution filosofialle on se,

että hänen tarjoamassaan viitekehyksessä ”energian, voiman, resurssien ja tuottavuuden ylitsevuotava runsaus” korvaa Darwinin ajattelua leimaavan (malthusilaisen) niukkuuden ekonomian (Grosz 2004, 102). Nietzschen filosofian tavoin Bergsoninkin filosofiassa elämää luonnehtii ”enemmäksi tulemisen prosessi” (mt., 162). Groszin Bergsonia käsittelevät kappaleet muodostavat *The Nick of Time* -teoksen tiiveimmät ja vaikeimmin avautuvat luvut. Tähän on kaksi toisiinsa liittyvää syytä: yhtäältä Bergsonin työ on humanististen ja yhteiskuntatieteiden parissa varsin tuntematonta,²⁰ toisaalta hänen käsitystensä perustavanlaatuisen metafysiisyyden saa ne vaikuttamaan vierailta meistä, joiden filosofista koulutusta leimaavat (tietoisesti tai tiedostamatta omaksutut) epistemologiset kysymykset.

Bergsonin valinta Darwinin kommentaarimateriaaliksi on silti vähemmän yllättävää kuin Nietzschen, sillä Bergson itse katsoi työnsä olevan kehitysopin uudelleenelvyttämistä, evoluution hahmottamista ennalta aavistamattomaksi ja luovaksi prosessiksi. Siinä missä Nietzschen työn voi tulkita ”darwinismin hirviömäiseksi jälkikasvuksi” (Grosz 2004, 111), Bergson oli paljon perinteisempi opin seuraaja. Hänen luovan evoluution teoriansa ”vahvasti filosofista ja ontologista kiinnostusta Darwinin käsitykseen elämän päämäärältään avoimesta dynamismista, sen epäteleologisesta luonteesta” (mt., 200). Alkujaan Bergsonin filosofia oli reaktiota tieteellistä positivismia vastaan. 1800-luvun lopulla tieteellisesti vakiintuneen positivistisen maailmankatsomuksen mukaan ”sen lisäksi, että maailman-kaikkeutta säätelee mekaaninen säännöllisyys, niin myös

kaikki elollinen voidaan selittää fysiikan ja kemian lakien perusteella” (Grosz 1988, 3). Mekanismin oppikäsitteiden mukaan, jonka hengessä luonnontieteen menetelmät muodostettiin, ”oli teoriassa mahdollista ennakoita aineellisen maailman tulevia toimintoja kartoittamalla matemaattisesti sen eri osasten asema ja liikenopeus millä tahansa hetkellä” (mt.).²¹

Bergson elvyttää evoluutioteoriaa tunnetulla *élan vital* -käsitteellään, jonka Grosz tulkitsee nietzscheläisen vallantahdon periaatteen uudelleen artikuloinniksi. Nietzschen tavoin Bergsonkin pyrkii tarkastelemaan Darwinin työtä leimaavia, mutta sen myöhemmistä sovelluksista unohtettuja, ajan ja tulemisen kysymyksiä. Hän tekee sen ”kehittämällä ajan teorian, jossa menneisyys ei ole kaikkea hallitseva periaate vaan missä nykyisyyttä leimaava tuleminen luonnehtii myös tulevaisuutta” (Grosz 2004, 157). Darwin tarjoaa meille ajan teorian, jossa aika hahmottuu alati päämäärältään avoimena, tulevaan suuntautuvana liikkeenä (mt., 96). Bergsonin kontribuutio puolestaan on hänen teoretisaatiossaan siitä, millä tavoin mennyt ja nykyisyys yhdessä tuottavat tulevaisuuden avoimena, ennalta aavistamattomana tulemisena. Ratkaisevana tekijänä Bergsonin tulemisen teoriassa on muistin muodossa esiin nouseva *ontologinen menneisyys*.

Bergsonin tapa ymmärtää nykyisyys on enimmäkseen pragmaattinen. Se, mitä Bergson nimittää havainnoksi [*perception*], on elollisen olennon omasta asemastaan ja tarpeistaan tietoinen, käytännöllinen suuntautuminen maailmaan. Havainto tuo esiin sen, mikä on välittömästi olennon käytettävissä. Siinä, missä havaintohin perustuva

”tapamuisti” sallii meidän selviytyä maailmassa, ”varsinainen muisti” Bergsonin mukaan avaa menneisyyden eräänlaisena virtuaalisuuden kenttänä, ”puhtaan ontologian” alueena.²² Ontologinen menneisyys on olemassa riippumatta siitä, tuleeko se tunnustetuksi, muistetuksi tai käytetyksi (Grosz 2004, 178). Siinä, missä tapamuistin kautta tehdyt, välittömään hyötyyn suuntautuvat havainnot valikoivat ja rajoittavat kokemustamme maailmasta mahdollistaen toimintamme, varsinainen muisti sallii menneisyyden virtuaalisen potentiaalisuuden monimutkaistaa nykyhetken pragmaattista laskettavuutta. Tarjotessaan pääsyn ontologiseen menneisyyteen varsinainen muisti tuo maailmaan sellaista potentiaalisuutta, josta ei ole hyötyä lähitulevaisuudelle. Varsinaisen muistin voidaan sanoa *hybridisoivan* nykyisyyden, tavan ja havainnon liittäen niihin menneisyyden virtuaalisen potentiaalisuuden: ”Vaikka menneisyys itsessään on voimaton, liittyessään nykyiseen havaintoon se voi mobilisoida uusien havaintojen pohjalta tapahtuvan toiminnan kautta.” (Mt., 176.) Odottamattoman tulevaisuuden tuottaa sellainen interventio, jossa menneisyyden virtuaalinen potentiaali sekoittaa nykyhetken toiminnan suuntaamalla sen uudelleen tavoilla, jotka ovat ennalta aavistamattomia. Tässä kontekstissa *élan vital* merkitsee ontologisen menneisyyden taipumusta aktualisoitua vastauksena niihin elämän kohtaamiin paikallisiin ongelmiin, jotka tuovat esiin menneisyyden virtuaalisia resursseja. Bergsonin elämänvoima voidaan siis ymmärtää ”virtuaalisuuksien erilaistumisen liikkeenä niiden sattumien yhteydessä, joita [elämä] kulloinkin kohtaa” (mt., 189).

Bergsonin mukaan jokainen ohikiitävä hetki sisältää kaiken jo tapahtuneen, koko ontologisen menneisyyden, äärimmäisen tiiviissä muodossa. Hänen tarkoittamaansa menneisyyttä ei tule sekoittaa yksilön henkilöhistoriasta koostuvaan psykologiseen menneisyyteen. Se on sen sijaan nähtävä radikaalina ontologisena menneisyytenä, joka sisältää kaiken tapahtuneen evoluution historiassa. Kuten Grosz hieman epäröiden kirjoittaa, menneisyyden ymmärtäminen ontologisena saa aikaan sen, että

”elollisina olentoina koostumme omasta historiastamme ja olemme sen konkretisaatioita; johdumme kaikesta siitä, mitä meille on tapahtunut ja mitä olemme tehneet kenties jopa jo ennen henkilökohtaista tai subjektiivista olemassaoloamme. [- -] Elollisten olentojen historia ei sisälly kaikkine yksityiskohtineen ainoastaan maailmanhistoriaan. Se sisältyy yhtä lailla kaikkiin olentoihin, niiden geeniperimään tiivistettynä, kaikkiin menneisyyden eläviin jäänteisiin, jotka jatkavat varhaisten esivanhempiansa perintöä. Vaikka käsitämme ja havaitsemme vain kaikkein välittömimmän menneisyyden kerrostuman siinä määrin kuin se on osa nykyisyyttä, toimimme kuitenkin koko menneisyytemme pohjalta. Juuri se on eräässä mielessä ’identiteettimme’, ’persoonallisuutemme’. Se ainoa pysyvyys, joka eläville organismeille on mahdollista.” (Grosz 2004, 196, korostus MT.)

Argumentit jonkinlaisesta geneettisestä muistista ovat Groszin oudoimpia väitteitä, joiden esittämisen Bergsonin ajattelu tekee mahdolliseksi. Niiden osalta Groszin sävyä kuvaa tietynlainen ”epätietoisuuden värähdys”, jollainen hänen aikaisempien tekstiensä mukaan täytyy löytyä jokaisesta eettisesti avoimesta teoreettisesta positioista (Grosz 1995, 79). Tämä epätietoisuus epävarmoilta,

kenties arkijärjen vastaisilta tuntuvien väitteiden edessä kertoo meidän joko olevan täysin väärillä teillä tai sitten *intuitiivisen metodin* avulla kohdanneen jotain uutta, joka mahdollisesti avaa totutut käsitteellistämistapamme tulemiselle.

Foucault'n intuitio

Bergson kutsuu intuitioksi filosofista tai taiteellista metodia, joka mahdollistaa nykyisyyden uudelleenjärjestämisen virtuaalisen menneisyyden kautta. Intuition avulla etenevää aktualisaation prosessia voidaan kuvata tarkastelemalla yhden queer-ajattelun keskeisen teoreetikon työtä. Michel Foucault'n metodologia tähtää nykyisten vallan konstellatioiden avaamiseen uusille mahdollisuuksille. Vaikka tämä päämäärä pysyy samana läpi Foucault'n tuotannon, kuitenkin tapa, jolla näitä mahdollisuuksia pyritään luomaan, muuttuu hänen myöhemmissä, 1980-luvun töissään ja eroaa siitä, mitä se oli hänen arkeologisiksi ja genealogisiksi kutsutuissa teksteissään. Toisin kuin arkeologiassa tai genealogiassa, Foucault ei 1980-luvun tuotannossaan etupäässä kartoita sattumien ja kontingenssien ohjailemia historiallisia, nykyisyyteen johtaneita kehityskaaria, vaan keskittää huomionsa historialliseen arkistoon, jolla ei ole kausaalista yhteyttä tämän hetken epistemen tai yhteiskunnallisen rakennelman (*dispositif*) kanssa. Sukeltamalla arkistoihin, joiden merkitys ja relevanttius omalle historialliselle hetkellemme on kyseenalaista, hän etsii tapoja ja käytäntöjä, jotka mahdollisesti avaavat lukkiutuneet tieto-valta-rakenteet tulemiselle sekoittamalla nykyhetken ymmärrystä

itsestään ja tulevaisuudestaan. Tällöin tulemisen problematiikasta – *devenir, becoming* – tulee entistä keskeisempi hänen filosofiassaan.

Foucault'n siirtyessä arkeologiasta genealogiaan ja etiikkaan hänen työtään kuvaa yhä enemmän eräänlainen blanchot'lainen ”ulkopuolen filosofia,” *la pensée du dehors*. Arkeologian ja genealogian yhtenä erottavana tekijänä on pidetty sitä, että Foucault'n ”nykyisyyden historiaksi” (Foucault 1982, 31) nimittämä genealogia lähtee liikkeelle nykyhetken tilanteesta eikä arkeologian tavoin menneestä epistemestä (Grosz 1990, 86). Ian Hacking (2002) kutsuu genealogiaa ”historialliseksi ontologiaksi”, Johanna Oksala (2005) ”nykyisyyden ontologiaksi” ja Foucault (1997, 316) itse ”itsemme kriittiseksi ontologiaksi”. Paljastamalla, että ”ne perustavat jäsennykset, joiden kautta hahmotamme maailman, muodostuvat historiallisesti muuttuvissa käytännöissä” (Oksala 2005, 159), genealogia kuvaa tapoja, joilla ”valinnan ja olemisen mahdollisuudet ilmaantuvat historiassamme” (Hacking 2002, 23). Foucault'n tapa yhdistää nykyhetken ilmiöiden tarkastelu historialliseen analyysiin (yleensä erillisissä, samaan aikaan kirjoitetuissa teksteissä) pyrkii muotoilemaan uudelleen ymmärryksemme siitä, missä ja keitä oikein olemme. Genealogia kysyy, millaiset kohtaamiset ja sattumat esimerkiksi vankilan ja mielisairaalalaitosten kaltaisten instituutioiden historiassa ovat johtaneet nykytilanteeseen.²³ Samanaikaisesti hän paljastaa myös aktualisoitumattomia reittejä ja potentiaalisuuksia, jotka osoittavat kyseisten instituutioiden kehityksen sattumanvaraisuuden vastakohtana niiden teleologiselle välttämättömyydelle.

Jos genealogia ”tutkii historiallisesti niitä tapahtumia, jotka ovat johtaneet nykyisen olemassaolomme muotoihin” (Foucault 1997, 315), sen voidaan katsoa tarkastelevan nykyhetkeä epäteleologisen evoluution tuloksena.

Foucault’n oman työnkin käännteitä voidaan kuvata kaikenlaista teleologiaa ja arvattavuutta karttavana evoluutiokehityksenä. *Seksuaalisuuden historian* (Foucault 1990a) ensimmäisen osan jälkeiset työt (Foucault 1990b, 1990c) veivät hänen metodologiansa radikaalisti uuteen suuntaan. Antiikin tekstejä tarkastellessaan hän ei ollut etupäässä kiinnostunut selvittämään nykyisyyden genealogiaa, tapoja, joilla nykyhetken todellisuuteen on päädytty. Etenkin hänen 1980-luvulla antamansa haastattelut osoittavat selvästi, että nykyhetken sijasta hän oli kiinnostunut tulevaisuuden mahdollisuuksista. Hänen viimeisimpiä tekstejään voidaankin hahmottaa yritykseksi tuottaa *tulemisen filosofiaa*.²⁴ Tällä en tarkoita sitä, etteivätkö tulevaisuuden ja tulemisen kysymykset olisi olleet keskeisiä Foucault’n varhaisemmassa tuotannossa. Jo *Tiedon arkeologiassa* (2005) hän kuvaa historiaa ja sen arkistoja nykyhetken todellisuutta horjuttaviksi resursseiksi, jotka lakkaamatta tuottavat uutta. Tulemisen mahdollisuuksien kartoittaminen on läsnä Foucault’n metodologiassa jo tällöin. Kuitenkin *Seksuaalisuuden historian* johdanto-osan jälkeisessä suunnanmuutoksessa tulemisen filosofiasta kehittyi Foucault’n ajattelulle teema, jonka keskeisyydessä näkyy hänen ja Deleuzen molemminpuolinen vaikutus.

Foucault’n myöhemmän tuotannon tulemisen filosofia on jäänyt muun muassa queer-teoriassa laajalti huomiotta, sillä Foucault’n lähestymistapa ei ole täysin ymmärret-

tävissä siitä genealogia-tekstien tulkintaan perustuvasta selitysmallista, jonka kautta kriitikot ovat hänen töitään useimmiten lukeneet. Esimerkiksi Arnold Davidson toteaa *Seksuaalisuuden historian* jälkimmäisten osien olevan ”usein väärinymmärrettyjä ja vielä useimmiten ohitettuja” teoksia (Davidson 1994, 115). Esitän, että lukijoita ja kommentaattoreita hämmentänyt Foucault’n paluu antiikin teksteihin voidaan nähdä harppaukseksi virtuaaliseen menneisyyteen. Sitä voidaan pitää askeleena, johon kannustaa intuitiivinen oivallus siitä, mistä löytää resursseja nykyisyyden tulevaisuudelle avaamiseen. Käytän tässä yhteydessä intuition käsitettä sen bergsonilaisessa merkityksessä, jolloin se viittaa ”varsin täsmälliseen metodiin, jota voidaan kehittää ja hioa” (Grosz 2004, 235). Siinä, missä äly merkitsee Bergsonille sellaista tieteellistä metodia, jossa maailmaa analysoidaan jakamalla se rakennetekijöihinsä, intuitio puolestaan on filosofialle ominainen lähestymistapa maailmaan—lähestymistapa, jossa ”pyritään kokonaisuuteen pikemminkin kuin osatekijöiden analysoimiseen” (mt., 209).

Mikäli intuitio edellyttää ”askelta älyn tarjoaman tuttuuden ulkopuolella olevaan tuntemattoman alueelle, jossa meidän on etsittävä uusia käsittämistapoja” (Grosz 2004, 236), Foucault’n yllättävää käännettä antiikin tekstien pariin voidaan luonnehtia juuri intuitiivisesti motivoituneeksi harppaukseksi tutun ja tunnetun ulkopuolelle. Siinä hämmentyneisyydessä, jota Foucault’n 1980-luvun työ herätti ja herättää edelleen, voimme tunnistaa yhden intuitiivisen metodin lopputuloksista: ”Intuitio saa ensimmäiseksi aina aikaan sekavuutta. Sen kärsivällisyyttä

vaativassa prosessissa pyritään luomaan tarkkoja käsitteitä, metodeja ja representaatioita kuvaamaan sitä, minkä intuitio on yksinkertaisessa välittömydessään oivaltanut.” (Mt., 237.) Intuitio on edellytys paradigmanmuutoksille. Nämä tulevat mahdollisiksi vain irrottautumalla vallitsevasta viitekehystä, siitä, mikä on järkeenkäyvää ja välittömästi hyödynnettävissä. Kuten Grosz toteaa, intuitio on ”tieteellisessä työssä se oivalluksen hetki, joka tuottaa paradigmanmuutokset. Paradigmanmuutokset luonnontieteessä ja muissa uuteen tietoon ja innovaatioihin pyrkivissä hankkeissa ovat seurausta kasvavasta ja kehittyvästä intuitiosta, aavistuksesta jostakin olemassa olevien viitekehysten ulkopuolelle jäävästä. Aluksi heikosti havaittavissa oleva muovaa uudelleen jo tiedetyt ja hyväksytyt paradigmat vaatien niiden hylkäämistä” (mt.). Intuitio merkitsee hyppäystä siihen, mitä Deleuze Bergson-teksteissään kutsuu virtuaaliseksi; se lykkää vaatimusta välittömästä hyödynnettävyydestä antaessaan hyötynäkökohdista riippumattoman menneisyyden tulla osaksi nykyisyyttä. Vain tämän askeleen avulla on mahdollista lähestyä nykyhetken ongelmia radikaalisti ja paradigmaattisesti uusista tarkastelukulmista. Tästä syystä intuitio ”halvaannuttaa käytännöllisen toiminnan mutta saattaa meidät suoraan yhteyteen reaalisesta tarjotaman dynaamisuuden kanssa” (mt., 239).

Foucault’n 1980-luvun töiden irrallisuutta korostaa se, että hänen ajattelunsa uusi suunta ei täysin ehtinyt aktualisoida arkeologian tai genealogian kaltaiseksi teoriakehykseksi. Kuitenkin tämä myöhäistuotanto, jossa hän yhdistää (erillisissä teksteissä) antiikin kulttuurin analyysin nyky-

aikaisiin seksuaalipoliittisiin kysymyksiin, tarjoaa ehkä parhaan esimerkin hänen intuitiivisesta metodologiastaan. Antiikin etiikkaa koskevia tutkimuksia kirjoittaessaan Foucault oli kiinnostunut seksuaalipoliitikasta ja erityisesti homomiesten alakulttuurisista käytännöistä, joihin hän oli Yhdysvaltain länsirannikolla tutustunut. Voimme tulkita hänen luomansa yhteyden antiikin tekstien ja 1980-luvun seksuaalipoliittisten kysymysten välillä bergsonilaisessa mielessä intuitiiviseksi. Grosz ilmaisee vastaavan ajatuksen kirjoittaessaan, kuinka ”nykyhetki ei pidä sisällään vain sitä, mikä on todellisesti aktiivista, vaan sen piiriin kuuluu myös virtuaalinen toiminta, joka ulottuu niin menneisyyteen kuin tulevaisuuteenkin yhtenä katkeamattomana liikkeenä” (Grosz 2004, 177). Menneisyys voidaan kutsua esiin vain nykyisyyden kautta – ainoastaan tuottamalla noista kahdesta hybridi: ”Menneisyydeksi kutsutaan sitä, minkä todellinen aktiivisuus on lakannut ja jonka elinvoima tai voimattomuus on siksi riippuvaista nykyhetken voimasta. Menneisyyden voima on virtuaalista, mutta se voidaan aktualisoida liittämällä se tämänhetkisen tekemisen kautta liikkeeseen ja tulevaisuuteen.” (Mt., 177–178.) Jos menneisyys on keinomme päästä toisenlaiseen tulevaisuuteen ainoastaan nykyhetken aktivoivan voiman avulla – toisin sanoen, jos ontologinen menneisyys aktualisoituu vain kontaktissa aktiiviseen nykyisyyteen – intuitiivinen metodi ottaa aina lähtökohdakseen nykyiset, paikalliset ongelmat. Kuten eräs Foucault’n lukija on huomauttanut: ”Kriittinen ajattelu ei voi toimia tyhjiössä. Sen tulee aina olla yhteydessä johonkin nykyiseen huolenaiheeseen, johonkin tiettyyn paikalliseen kamppailuun.” (O’Leary 2002, 9.) Juuri tämä

ajankohtaisuus motivoi aina Foucault'n työtä.

Koska Deleuzen mukaan ”Foucault vihasi vanhaan palaa-
mista” (Deleuze 1995, 114), on syytä kuvata hänen myöhäis-
ten töidensä paluun metodologiaa harkitusti. Se ei ole sen
enempää taantumista kuin alkuperän tai samastumisen
kohteiden hakemistakaan. Foucault ei etsinyt menneisyy-
destä identifikaation malleja tämän hetken alakulttuureil-
le, ei pyrkinyt palauttamaan homotraditioita ”juurilleen”.
Bergsonia ja Deleuzea seuraten Foucault'n voidaan kat-
soa etsineen tulevaisuuden ja tulemisen mahdollistavaa
paluuta ontologiseen menneisyyteen, sen virtuaalisten
potentiaalien aktivoimista. Tätä potentiaalisuutta ei näe
olemassa olevaan keskittyvästä tai välittömään käyttöar-
voon tähtäävästä havainnosta käsin – perspektiivistä, jota
Bergson nimittää tapamuistiksi. Sitä voidaan tavoitella
vain intuition tai ”ontologisen muistin” kautta, joka ny-
kyisyyden ja menneisyyden hybridisoimalla mahdollistaa
tulemisen. Ne, jotka odottivat Foucault'n jatkavan *Sek-
suaalisuuden historian* kirjoittamista ensimmäisen osan
takakannessa luonnosteltua kuvausta noudattaen, oletti-
vat hänen toimivan tapamuistin perusteella.²⁵ Sen sijaan
Foucault kääntyi hyödyttömiltä ja asiaankuulumattomilta
vaikuttavien antiikin tekstien pariin. Hänen tavoitteenaan
ei ollut jo olemassa olevien mahdollisuuksien kopioiminen
ja tuominen nykyisyyteen vaan ”ennenaikaisten” (saks. *das
Unzeitgemäße*), ei-aktuaalisten (ransk. *inactuel*) – toisin
sanoen *virtuaalisten* – potentiaalisuuksien luova akti-
voiminen. Kuten Timothy O'Leary (2002, 167) kirjoittaa,
etiikka-teksteissään Foucault käsitteellistää menneisyy-
den ongelmina ja kysymyksinä, ”joita ei tule pelkästään

matkia tai kopioida, vaan jotka voidaan ’aktivoida uu-
delleen’”. Tullessaan tällä tavoin kosketuksiin menneen
kanssa nykyisyys voi tuottaa jotain uutta, jotakin, mitä ei
tarkalleen ottaen ollut läsnä menneisyydessä.

Foucault'n paluuta antiikin teksteihin voidaan kutsua
Deleuzea ja Guattaria (1987, 238–239) lainaten ”involuutioksi”.
Involuutio kuvaa luovaa kääntymistä taaksepäin,
olemassa olevan laskostumista menneisyyteen. Tätä tule-
misen ontologiaa – jonka siis esitän leimaavan Foucault'n
viimeisiä töitä – voikin konkretisoida Deleuzen kuvastoon
kuuluvalla *laskoksen* tai *poimun* (ransk. *pli*, engl. *fold*)
käsitteellä. Tällä keskeisellä käsitteellä Deleuze havainnol-
listaa paitsi Leibnizin monadismia (Deleuze 1999), myös
Spinozan filosofiassa esiintyvän olevaisen yksiaanisyyden
(*univocity*) (Deleuze 1988, 1992), Bergsonin virtuaalisen
menneisyyden (Deleuze 1991a), ja Nietzschen ”ikuisen pa-
luun” (Deleuze 1983) käsitteitä. Kaikki nämä artikuloivat
Deleuzen työssä tulemisen metafysiikkaa. Toisin kuin ge-
nealogiset tekstit, Foucault'n myöhäisemmät teokset eivät
työstä ”nykyisyyden historiaa” vaan keskittyvät tulemisen
mahdollisuuksien ajatteluun.

Vastaavalla tavalla kuin Foucault'n metodologia, myös
Groszin paluu ontologiaa ja luontoa koskeviin kysymyk-
siin feminismissä ja muussa radikaalissa poliittisessa
ajattelussa voidaan tulkita kääntymiseksi virtuaaliseen
menneisyyteen, sen kerran liian vaarallisina hylättyihin
mahdollisuuksiin. Torjuttuina nuo mahdollisuudet eivät
ole koskaan aktualisoituneet kokonaan. Toisin kuin useat
viimeaikaiset feminismiä ja queer-teoriaa biologian ja
evoluutioteorian kieltämisestä syyttäneet puheenvuorot,

Groszin edustamaa filosofista käännettä voi luonnehtia ”immanentiksi kritiikiksi”, jollaiseksi myös Butler mieltää *Gender Troublessa* esittämänsä feminismin-luennan (Butler 1999a, vii). Feministisen ja queer-ajattelun filosofisen historian tuntevasta asemasta lähtevän kritiikin etuna on se, että sanomansa mullistavuudesta liikuttavan vakuuttuneiden poleemikkojen aloittamista keskusteluista poiketen se ei yhtä helposti jäykisty dialektiseksi vaihdoksi, jossa vanhoja kiistoja kerrataan uusien toimijoiden suulla mutta jo olemassa olevista taisteluasemista ja niitä pönkittäen. Hedelmällisempiin keskusteluihin panostaminen tulee tärkeäksi, jos dialektiikka ymmärretään deleuzeläisittäin ”näennäiseksi liikkeeksi”, joka on kykenemätön avaamaan tulevaisuutta muuten kuin vanhan loppumattomana toisena (Deleuze 1985, 16). Tämä ei tarkoita sitä, etteivätkö feminismin filosofisesta historiasta tietämättömätkin kommentoijat voisi hakuammunnallaan osua oikeaan kritisoidessaan feminismin tapamuistista johtuvia sokeita pisteitä. Bergsonin *Le Rire* -teoksessa esittämää teoriaa mukaillen feministit ja queer-tutkijat voinevat vastata tällaisiin poluiltaan löytyviin esteisiin kollektiivisella naurulla – mutta samalla heräten tiedostamaan ympäristönsä muuttuneet vaatimukset, joihin totutut reaktiot eivät enää vastaa (ks. Bergson 1999, 14). Sen sijaan, että pyrkisimme ohittamaan tämän kaltaiset puheenvuorot naisvihamielisinä tai homokammoisina (olivatpa ne sitä tai eivät), kivenlohkareitakin voi kiittää, jos ne herättävät

kulkijan uusiin haasteisiin.

Myös Groszin lähestymistapa voi vallitsevien paradigmojen näkökulmasta vaikuttaa oudon naiivilta tai yksinkertaisesti jääräpäiseltä yritykseltä elvyttää jo kertaalleen virheellisinä tai riittämättöminä hylätyt oletukset. Ontologia ja metafysiikka on feministisessä teoretisoinnissa tuomittu ”epäilyttävänä projektina, vähintään tarpeettomana ja luultavasti vielä pahempana”, ja sillä on ajateltu olevan ”tuhoisia poliittisia seuraamuksia” (Haslanger 2000, 107). Groszin bergsonilais-deleuzeläinen lähestymistapa muistuttaa siitä, että pikemminkin kuin torjumalla tarpeettomina edellisen kaltaiset varoitukset – joita muun muassa Braidotti on esittänyt – ontologian mukanaan tuomat riskit kannattaneet olla valmis hyväksymään. Ontologinen käänne asettaa vaaralle alttiiksi taktisesti hyödyllisiä, mutta ehkä jo rutiineiksi muodostuneita lähestymistapoja, joita feministiset ajattelijat ovat tarvinneet haastaessaan mieskeskeisiä ja anti-feministisiä teorioita ja käytäntöjä. Deleuzeä mukaillen ontologian ja luonnon aseman uudelleenarviointi tapahtuu paluuna (*revenir*), mutta ei-dialektinen paluu – *involuutio* – on aina samalla tulemista (*devenir*) (Deleuze 1985, 59). Totuttujen puolustuslinjojen murtuminen voi sisältää myös lupauksen ennalta aavistamattoman erilaisesta tulevaisuudesta.

Englannin kielestä kääntäneet Pia Livia Hekanaho ja Mikko Tuhkanen.

Viitteet

1. Ontologiasta ja feminismistä, ks. Haslanger 2000 ja Oksala 2005.
2. Essentialismista ks. Schor ja Weed 1994. Näihin keskusteluihin liittyvästä perustahakuisuuden (eli foundationalismin) kysymyksistä, ks. Butler 1992; Fraser ja Nicholson 1990.
3. Ks. myös Haslanger 2000, 110–111.
4. Näistä strategioista, ks. Grosz 1995, 33–36.
5. Ks. Grosz 1994, xiv, 13–16; Grosz 1999, 31–32.
6. Butlerin teorianarratiivista, ks. Tuhkanen 2005.
7. Esikoisteoksessaan *Subjects of Desire* (1999b) Butler hylkää Gilles Deleuzen työn juuri tästä syystä. Butlerin ja Groszin paradigmaattisista eroista kertoo se, että Nietzsche ja Irigarayn ohella juuri Deleuze on Groszin työlle keskeinen teoreetikko.
8. Esimerkiksi *Seksuaalisuuden historian* ensimmäisessä osassa Foucault kutsuu vallaksi voimien monimuotoisia (tai moninaisia) suhteita (Foucault 1990a, 92). Deleuze kirjoittaa Foucault'n (ei valta-vaan) voima-käsitteestä: ”se on peräisin Nietzscheä, mutta se jatkaa Nietzscheä ajatusta, vieden sen pidemmälle kuin tämä itse” (Deleuze 1995, 89). Ks. myös Mahon 1992, erit. 3.
9. Aikaisena poikkeuksena on Guy Hocquenghem (1993) työ. Tuoreemmista esimerkeistä ks. O'Rourke (2005/2006).
10. Poikkeuksista ks. Grosz 2004, 6.
11. Grosz 1999. Artikkelin löytyy myös teoksesta Grosz 2005, luku 1.
12. Ks. myös Deleuze & Guattari 1994, 48.
13. Kiitän Tuula Juvosta ”volatile bodies” -suomennoksesta.
14. Ks. Beer 1985; Cuddy & Roche 2003; Stepan 1982, erit. luvut 3 ja 4.
15. Pulkkinen (1998) tarjoaa erinomaisen selkeän johdatuksen Butlerin työn filosofiseen taustaan.
16. Suomenkielisestä termistöstä, ks. Nikander 1997. Kutsuessani Butlerin ajattelua dekonstruktiiviseksi haluan kuitenkin pitää avoimena sen mahdollisuuden, että Derridan työstä itsestään löytyy queer-teorialle hyödyllisiä, käyttämättömiä mahdollisuuksia. Derridasta ja queer-teoriasta, ks. Michael O'Rourke *SQS*:n tästä numerosta löytyvä artikkeli. Butlerinkin Derrida-luentaa kritisoiva Vicky Kirby (1997; Butlerista, ks. luku 4) osoittaa dekonstruktiivisten käsitysten luonnosta ja ruumiillisuudesta olevan monimutkaisempia kuin yleensä on havaittu.
17. Groszin ja Butlerin teosten eroista, ks. myös Cheah 1996.
18. On myös merkille pantavaa, että ne hetket, joina ruumis artikuloidaan positiivisemmin, esimerkiksi ”voimana, joka on otettava huomioon” (Grosz 1994, 120), liittyvät usein keskusteluun joko Nietzsche tai Deleuzen työstä.
19. Ks. myös Grosz 2005, 20.
20. Hänen teoreettista työtään kohtaan tunnetaan kuitenkin yhä kasvavaa kiinnostusta: ks. Ansell Pearson 2002; Mullarkey 1999.
21. Juuri tästä syystä sekä Ansell Pearson (2002, 81–86) että Grosz (2004, 205–06) arvostelevat Daniel Dennettin (1996) työtä, joka käsitteellistyksissään palauttaa tiedostamattaan evoluution niihin samoihin mekanistisiin periaatteisiin, joita vastaan Bergson pyrki argumentoimaan.
22. Ks. myös Deleuze 1991a, 56.
23. Foucault 1982, 1988.
24. Ks. teokseen Foucault 1996 kootut 1980-luvun haastattelut. Ks. myös Cohen 1988; Halperin 1995; Tuhkanen 2005/2006.
25. Ensipainoksen takakansi listaa kuusi tulevaa osaa *Seksuaalisuuden historialle* (Davidson 1994, 117).

Lähteet

- Adams**, Douglas 2005: *Linnunrata: Viisiosainen trilogia*. Suom. Pekka Markkula ja Jukka Saarikivi. Helsinki: WSOY.
- Ansell Pearson**, Keith 1999: *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*. London: Routledge.
- Ansell Pearson**, Keith 2002: *Philosophy and the Adventure of the Virtual: Bergson and the Time of Life*. London: Routledge.
- Beer**, Gillian 1985: *Darwin's Plots: Evolutionary Narrative in Darwin, George Eliot, and Nineteenth-Century Fiction*. London: ARK.
- Bergson**, Henri 1999/1911: *Laughter: An Essay on the Meaning of the Comic*. Käänt. Cloudesley Brereton and Fred Rothwell. København ja Los Angeles: Green Integer. (ransk. alkuteos 1900).
- Braidotti**, Rosi 2000: *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity.
- Butler**, Judith 1990: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Butler**, Judith 1992: Contingent Foundations: Feminism and the Question of "Postmodernism". Teoksessa Judith Butler & Joan W. Scott (toim.): *Feminists Theorize the Political*. New York: Routledge, 3–21.
- 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 University Press.
- Butler**, Judith 1999a: Preface Teoksessa Judith Butler: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Toinen painos. New York: Routledge, vii–xxvi.
- Butler**, Judith 1999b/1987: *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press.
- Chanter**, Tina 1998: Postmodern Subjectivity. Teoksessa Alison M. Jaggar & Iris Marion Young (toim.): *A Companion to Feminist Philosophy*. Oxford: Blackwell, 263–271.
- Cheah**, Pheng 1996: Mattering. *Diacritics* 26:1, 108–139.
- Cohen**, Ed 1988: Foucauldian Necrologies: "Gay" Politics? Politically Gay? *Textual Practice* 2:1, 87–101.
- Cuddy**, Lois A. & Claire M. Roche (toim.) 2003: *Evolution and Eugenics in American Literature and Culture, 1880-1940: Essays on Ideological Conflict and Complicity*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Davidson**, Arnold 1994: Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought. Teoksessa Gary Gutting (toim.): *The Cambridge Companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, 115–140.
- Deleuze**, Gilles 1983: *Nietzsche and Philosophy*. Käänt. Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press (ransk. alkuteos 1962).

- Deleuze, Gilles** 1985/1968: *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, Gilles** 1986: *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles** 1988: *Spinoza: Practical Philosophy*. Käänt. Robert Hurley. San Francisco: City Lights Books. (ransk. alkuteos 1970/1981).
- Deleuze, Gilles** 1991a: *Bergsonism*. Käänt. Hugh Tomlinson ja Barbara Habberjam. New York: Zone (ransk. alkuteos 1966).
- Deleuze, Gilles** 1991b: *Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature*. Käänt. Constantin V. Boundas. New York: Columbia University Press. (ransk. alkuteos 1953).
- Deleuze, Gilles** 1992: *Expressionism in Philosophy*. Käänt. Martin Joughin. New York: Zone. (ransk. alkuteos 1968).
- Deleuze, Gilles** 1995: *Negotiations, 1972-1990*. Käänt. Martin Joughin. New York: Columbia University Press (ransk. alkuteos 1990).
- Deleuze, Gilles** 1999/1993: *The Fold: Leibniz and the Baroque*. Käänt. Tom Conley. Minneapolis: University of Minnesota Press (ransk. alkuteos 1988).
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari** 1987: *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Käänt. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press (ransk. alkuteos 1980).
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari** 1994: *What Is Philosophy?* Käänt. Hugh Tomlinson ja Graham Burchell. New York: Columbia University Press (ransk. alkuteos 1991).
- Dennett, Daniel C** 1996: *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. New York: Simon & Schuster.
- Derrida, Jacques** 1992: *Given Time: I Counterfeit Money*. Käänt. Peggy Kamuf. Chicago: University of Chicago Press (ransk. alkuteos 1991).
- Foucault, Michel** 1982/1977: *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Käänt. Alan Sheridan. Harmondsworth: Penguin (ransk. alkuteos 1975).
- Foucault, Michel** 1988/1965: *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Käänt. Richard Howard. New York: Vintage (ransk. alkuteos 1961).
- Foucault, Michel** 1990a/1978: *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*. Käänt. Robert Hurley. New York: Vintage (ransk. alkuteos 1976).
- Foucault, Michel** 1990b/1985: *The History of Sexuality, Volume II: The Use of Pleasure*. Käänt. Robert Hurley. New York: Vintage (ransk. alkuteos 1984).
- Foucault, Michel** 1990c/1986: *The History of Sexuality, Volume III: The Care of Self*. Käänt. Robert Hurley. New York: Vintage (ransk. alkuteos 1984).
- Foucault, Michel** 1990d: *Maurice Blanchot: The Thought of the Outside*. Käänt. Brian Massumi. Teoksessa

Foucault/Blanchot. New York: Zone Books, 7–58 (ransk. alkuteos 1966).

Foucault, Michel 1996: *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*. Toim. Sylvère Lotringer. New York: Semiotext(e).

Foucault, Michel 1997: What Is Enlightenment? Teoksessa Paul Rabinow (toim.): *Essential Works, Vol. 1: Ethics: Subjectivity and Truth*. Käänt. Robert Hurley et al. New York: The New Press, 303–319 (ransk. alkuteos 1984).

Foucault, Michel 2005: *Tiedon arkeologia*. Suom. Tapani Kilpeläinen. Helsinki: Vastapaino. (ransk. alkuteos 1969).

Fraser, Nancy & Linda J. Nicholson 1990: Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism. Teoksessa Linda Nicholson (toim.): *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge, 19–38.

Fuss, Diana 1989: *Essentially Speaking: Feminism, Nature, and Difference*. New York: Routledge.

Grogin, Robert C 1988: *The Bergsonian Controversy in France, 1900-1914*. University of Calgary Press.

Grosz, Elizabeth 1990: Contemporary Theories of Power and Subjectivity. Teoksessa Sneja Gunew (toim.): *Feminist Knowledge: Critique and Construct*. London: Routledge, 59–120.

Grosz, Elizabeth 1994: *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Indiana and Bloomington: Indiana

University Press.

Grosz, Elizabeth 1995: *Space, Time, and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*. New York: Routledge.

Grosz, Elizabeth 1996: Intolerable Ambiguity: Freak as/at the Limit. Teoksessa Rosemarie Garland Thomson (toim.): *Freakery: Cultural Spectacles of the Extraordinary Body*. New York: New York University Press, 55–66.

Grosz, Elizabeth 1999: Darwin and Feminism: Preliminary Investigation for a Possible Alliance. *Australian Feminist Studies* 14:29, 31–45.

Grosz, Elizabeth 2004: *The Nick of Time: Politics, Evolution, and the Untimely*. Durham: Duke University Press.

Grosz, Elizabeth 2005: *Time Travels: Feminism, Nature, Power*. Durham: Duke University Press.

Hacking, Ian 2002: *Historical Ontology*. Cambridge: Harvard University Press.

Halperin, David M 1995: *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*. New York: Oxford University Press.

Haslanger, Sally 2000: “Feminism in Metaphysics: Negotiating the Natural.” Teoksessa Miranda Fricker ja Jennifer Hornsby (toim.): *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 107–126.

Hekanaho, Pia Livia & Mikko Tuhkanen 2005: Queer-teorian sukupuoli ja paradigmaattisten erojen ongelma. *Niin & näin* 2, 6–15.

- Hocquenghem**, Guy 1993/1978: *Homosexual Desire*. Käänt. Daniella Dangoor. Durham: Duke University Press (ransk. alkuteos 1972).
- Kirby**, Vicky 1997: *Telling Flesh: The Substance of the Corporeal*. New York: Routledge.
- Mahon**, Michael 1992: *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject*. Albany: State University of New York Press.
- Mullarkey**, John 1999 (toim.): *The New Bergson*. Manchester: Manchester University Press.
- Nikander**, Ismo 1997: Merkkien loputon leikki: Fenomenologian ja strukturalismin välissä ja tuolla puolen. *Niin & näin* 1. Luettavissa osoitteessa http://www.netn.fi/197/netn_197_nika.html.
- Oksala**, Johanna 2005: Feministinen filosofia nykyisyyden ontologiana. Teoksessa Toim. Johanna Oksala ja Laura Werner (toim.): *Feministinen filosofia*. Helsinki: Gaudeamus, 156–205.
- O'Leary**, Timothy 2002: *Foucault and the Art of Ethics*. London: Continuum.
- O'Rourke**, Michael (toim.) 2005/2006: *The Becoming-Deleuzoguattarian of Queer Studies*. A special issue of *Rhizomes* 11-12. Luettavissa osoitteessa <http://www.rhizomes.net/issue11/index.html>.
- Pulkkinen**, Tuija 1998: *Postmoderni politiikan filosofia*. Tampere, Gaudeamus.
- Rose**, Hilary & Steven Rose 2000 (toim.): *Alas, Poor Darwin: Arguments against Evolutionary Psychology*. New York: Harmony Books.
- Schor**, Naomi & Elizabeth Weed 1994 (toim.): *The Essential Difference*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Stepan**, Nancy 1982: *The Idea of Race in Science: Great Britain 1800-1960*. Hong Kong: Macmillan.
- Tuhkanen**, Mikko 2005: Judith Butler, Gilles Deleuze ja tulevaisuuden kysymys. Suom. Satu Kujala ja Pia Livia Hekanaho. *Naistutkimus/Kvinnoforskning* 18:2, 4–14.
- Tuhkanen**, Mikko 2005/2006: Foucault's Queer Virtualities. *Rhizomes* 11–12. Luettavissa osoitteessa <http://www.rhizomes.net/issue11/tuhkanen.html>.